

MARX VON RECHTS



KAISER | BENOIST | FUSARO

# MARX VON RECHTS

Mit Übersetzungen von Fritz Hoewer und Michael Klotz  
Mit einem Vorwort von Philip Stein



JUNGEUROPA  
VERLAG

© Jungeuropa Verlag, Dresden 2018

Satz und Gestaltung: Keilergrafik, Murrhardt

ISBN: 978-3-9817828-6-8

# Inhaltsverzeichnis

**Vorwort 7**  
*von Philip Stein*

**1. Marx von rechts? Ausgangspunkte für einen Neubeginn 13**  
*von Benedikt Kaiser*

**2. Karl Marx und der Warenfetischismus 65**  
*von Alain de Benoist*

**3. Wertkritik 79**  
*von Alain de Benoist*

**4. Geschichte, Ideologie, Wahrheit. 95**  
**Marx und die Deduktion der Kategorien**  
*von Diego Fusaro*



# Vorwort

von Philip Stein

»Wie Marx zum Helden der Neuen Rechten wurde«, versucht Marc Reichwein in der *Welt* zu klären. Dass die sogenannte Neue Rechte »sozial verkleidete Demagogie« betreibt, behauptet hingegen das von Tom Strohschneider verantwortete Magazin *Oxi*. Karl Marx, die Neue Rechte und die sogenannte »soziale Frage« werden im geschichtsträchtigen »Marx-Jahr« medial häufig und fortwährend in einen Topf geworfen – und zwar mit recht!

Yves Müller fasst es im *Antifaschistischen Infoblatt* dann ausnahmsweise korrekt zusammen: »Die Neue Rechte streitet im Marx-Jahr über den rechten Umgang mit dem linken Erbe.« Und genau das tut sie, die heterogene Neue Rechte. Sie streitet vor allem über den Umgang mit der »sozialen Frage«, diesem vermeintlichen Flaggschiff und Erbe der politischen Linken in Deutschland und Europa. Autoren wie der Politikwissenschaftler Benedikt Kaiser führen dabei eine junge Generation an, die für einen Neubeginn steht – paneuropäisch, kapitalismuskritisch, sozial.

Die »soziale Frage« droht hierbei zum Spaltpilz einer heterogenen Rechten zu werden, die sich neuerdings ansammelt, als »Mosaik-Rechte« sowohl wirtschaftsliberale Parlamentarier als auch grundsätzliche, sozial orientierte Aktivisten vorerst unter einer Politik des Minimalkonsens' zu »vereinen«. Vor dem Hintergrund der langsam abschwelenden Proteste gegen die – zumindest medial – abgefederte Migrationskrise und der damit einhergehenden Phase der öffentlichen Beruhigung, treten wir – das heißt ein erstarktes, gewachsenes und mitunter unübersichtliches Mosaik von rechts – gleichsam in eine Phase ein, die als Herausforderung und Scheitelpunkt erkannt werden muss. Denn während wir spätestens

seit 2015 von der Dynamik der Ereignisse überrollt wurden, dann instinktiv handelten, vernetzten und Strukturen ausbreiteten, wo der sich zurückziehende Staat offene Flanken bot, musste zwangsläufig auf der Strecke bleiben, was Notwendigkeit, Momentum und Aufbruchsstimmung überlagerten: die Genese einer neuerechten Theorie als unabdingbares Fundament der politischen Praxis.

Eine ebenso banale wie entscheidende Frage wirft ihren Schatten dabei voraus: Wie viel »Ökonomie« steckt in diesem großen, heterogenen Mosaik von rechts? Daran anschließend: Wie lange lassen sich die Antipoden »sozial« und »liberal« beziehungsweise »libertär« als symbolische sowie ganz konkrete Kategorien unter dem Banner einer »breiten Front« gegen das »System Merkel« vereinen, bevor es zum *Clash of economics* kommt? Oder sogar noch enger gefasst und verdichtet: Kann ein heterogenes »patriotisches« Mosaik langfristig satisfaktionsfähig bleiben, wenn sein intellektueller, überschaubarer und bisweilen homogenerer Vordenker – die sogenannte Neue Rechte – grundlegende ökonomische Fragen, von deren Klärung mannigfaltige Folgepunkte abhängen, nicht aufzuschlüsseln vermag?

Der italienische Geschichtsphilosoph und Marx-Experte Diego Fusaro beschäftigt sich seit Jahren mit genau diesen Fragestellungen. Er entlarvt in seinem Beitrag für den vorliegenden Band die beiden prägenden Konstanten unserer Zeit – Kapitalismus und Liberalismus – als das, was hinter ihrem wirtschaftlich-kulturellen Antlitz steckt: eine scheinbar ideologiefreie Ideologie der Rationalität, die das Wirkliche verzerrt, dabei heiter, und frei nach Francis Fukuyama, das »Ende der Ideologien« propagiert, doch schlussendlich »eine historisch und sozial prädestinierte Welt als richtig, frei und nicht transzendierbar« präsentiert. Der »Fetischismus der Warenform«, dem sich in diesem Band neben Fusaro auch der

französische Grandseigneur der Nouvelle Droite, Alain de Benoist, ausführlich widmet, »steuert und formt fortwährend die Köpfe der Bewohner des Kosmos im Sinne der kapitalistischen Morphologie« und lässt diese dabei gleichsam glauben, für eine rationale und vernunftgesteuerte Welt des Wohlstands und Friedens zu arbeiten beziehungsweise zu streiten, während in Wahrheit das »Einheitsfirmament der Warenform« wie unbemerkt seinen Platz bewahrt.

Liberalismus auf kultureller und Kapitalismus auf ökonomischer Ebene haben sich als raffinierte, scheinbar rationale Ideologien in den Köpfen der westlichen Gesellschaften festgesetzt und dabei bewirkt, dass eine Welt fernab der herrschenden Marktlogik – die somit unbemerkt auch zur vermeintlichen Logik des Weltinneren avanciert ist – gar nicht mehr gedacht werden kann. Die Ideologie, die das »Ende der Ideologien« propagiert, hat Kategorien in Denkschablonen verwandelt und ihnen Scheuklappen angelegt – auch rechts der politischen Mitte. Kapitalismus und Liberalismus haben als »siamesische Zwillinge« (Thor v. Waldstein) nicht nur alle Lebensbereiche stärker als jede Ideologie zuvor durchdrungen und determiniert. Vielmehr haben sie sich auch als einzig denkbare Lebens- und Gesellschaftsform – einem Naturgesetz gleich – als alternativlos etabliert. Eine erste McDonald's-Filiale in Nordkorea wird dabei zum Symbol – der Freiheit, der Macht, der allumfassenden Ideologie der Rationalität.

Der schwelende Konflikt innerhalb der Neuen Rechten steht stellvertretend für eine grundsätzliche Frage, die weit über das Politische und Ökonomische hinausgeht. Es geht in letzter Konsequenz darum, zu klären, ob wir für einen tiefgreifenden Neubeginn – das heißt auch die zunächst geistige Überwindung von Kapitalismus und Liberalismus als Ideologien der Vereinzelung – oder lediglich für eine Reform des Bestehenden streiten. Ein

kompromissloses geistiges Streiten für den Neubeginn trifft auf den Wunsch der behutsamen Reform – ein Kompromiss scheint *technisch* nicht nur ausgeschlossen, er wäre in diesem Fall auch Totengräber jeder *idealistischen* Hoffnung auf eine Wiederaufrechterung der Gemeinschaft. Denn der weltumspannende siamesische Zwilling mündet qua seiner inhärenten Logik zwangsläufig in der »Verdinglichung der sozialen Beziehungen« (Alain de Benoist) und führt somit unabdingbar zum Ende jedweder organischen Gemeinschaft. Es gibt ein richtiges Handeln im Falschen, kann es frei nach Adorno heißen.

Die drei Autoren dieses vorliegenden Sammelbandes, das heißt Benedikt Kaiser, Alain de Benoist und Diego Fusaro, versuchen sich anhand ganz unterschiedlicher wissenschaftlicher Zugänge an einer Offenlegung dieser Mechanismen der weltumspannenden, kapitalistischen Vereinzelung – und zwar mit Hilfe von Karl Marx im Namen eines fundamentalen Neuanfangs.

Die Position, die eine grundsätzliche Rechte dabei zugrunde legen muss, formulierte Alain de Benoist in einem Interview mit der Zeitschrift *Sezession*:

»Eine nüchterne und unvoreingenommene Lektüre von Karl Marx, die sich von der Verteufelung ebenso fernhält wie von der Anbetung, ist nicht nur möglich, sondern sogar notwendig: nicht, um sich dem Marxismus zuzuwenden, sondern um zu prüfen, was an seinem Werk fruchtbar und aktuell geblieben ist.«

Genau dieser Aufgabe stellt sich der vorliegende Band: Er untersucht das Werk Marxens mit wachen, unvoreingenommenen Augen und klopft gleichzeitig ab, welche Ansätze dieses großen Philosophen *von rechts* genutzt werden können. Eine »rechte Analyse«

Marxens mag dabei zunächst paradox klingen, ist es indessen bei genauerer Betrachtung keineswegs. Denn das vielschichtige Erbe dieses facettenreichen Denkers hat ganz konkret eine politische Strömung Europas vollends verraten: die zeitgenössische Linke. Es ist also an der Zeit, Karl Marx und seine Analysen den Klauen einer mit dem Kapitalismus kooperierenden Linken zu entreißen, die vom Gegenpol zum Handlanger der »Megamaschine« (Lewis Mumford) verkommen ist.

Von Marx können wir Rechten lernen, was den Kapitalismus im Innersten zusammenhält und welche Mechanismen diesem sich selbst steuernden Riesen zu seinem Siegeszug verholfen haben. Von Marx lernend, dabei überholten und ideologischen Ballast zurücklassend, können wir als kapitalismuskritische Rechte fortschreiten und endlich wieder auf das hinarbeiten, was unser aller Ziel sein sollte: die *Einheit*.

Was diese Einheit konkret bedeutet – theoretisch wie praktisch, weltanschaulich wie organisatorisch – gilt es zukünftig von einer grundsätzlichen und jungen europäischen Rechten herauszuarbeiten, die sich inhaltlich an allem orientieren darf und muss, was zur Herausarbeitung einer zeitgemäßen stringenten Theorie notwendig erscheint. Karl Marx als Analyst der kapitalistischen Produktionsweise und der durch sie konstituierten bürgerlichen Gesellschaft stellt dabei nur einen Anfang dar.

Die Einheit bedeutet für uns junge Rechte keineswegs, die »Versöhnung der Klassen« zu den Konditionen der herrschenden Elite zu betreiben. Es bedeutet aber gewiss, den dichotomisch gefassten »Klassenkampf« innerhalb der europäischen Gemeinschaften abzuwenden, an dessen Ende der Triumph einer soziologisch oder materiell gefassten bestimmten Schicht stünde; *Tempi passati*. Der orthodoxe Marxismus stellt diesen alten Klassenkampf jedoch in

den Mittelpunkt seiner Bestrebungen – und hier liegt einer seiner entscheidenden Fehler begründet. Denn natürlich muss es unter anderem auch darum gehen, den Profiteuren der Ausbeutung Einhalt zu gebieten und neue, zeitgemäße Formen der Teilhabe des »Arbeiters« zu ermöglichen. Doch nicht zum Preis der erneuten Vereinzelung unter anderen Vorzeichen – und vor allem nicht getrieben durch ein Bestreben nach Vergeltung und Rache an Personifikationen eines unsozialen Ordnungssystems. Wo das Gemeinwohl im Vordergrund stehen soll, kann nicht fortwährend in einem von der Zeit überholten binären Klassensystem gedacht und gekämpft werden. Denn »Teilung bedingt Haß. Haß und Teilung aber sind unvereinbar mit Brüderlichkeit. Und so erlischt in den Gliedern ein und desselben Volkes das Gefühl, Teil eines höheren Ganzen, einer hohen, allumfassenden, geschichtlichen Einheit zu sein« (José Antonio Primo de Rivera). Wir jungen europäischen Rechten kennen dieses höhere Gefühl, dieses zeitlose Ideal, das über Klassen, Parteien und anderen mechanischen Konflikten steht. Dies ist unser entscheidender Vorteil.

Unsere Aufgabe ist es, Wege der Einheit auszuloten – für Deutschland und für Europa. Dafür braucht es zuallererst einen fundamentalen Neubeginn, eine neue Theorie und Praxis neu-rechter Politik, ja eine neue Arbeits- und Denkweise, in der sich die Grundsätze der nationalen und europäischen Solidarität vereinigen. Der vorliegende Band soll hierfür einen Startschuss markieren – er wird dies und jenseits des Grabens vernommen werden.

*Dresden, 5. Mai 2018*

# Marx von rechts?

## Ausgangspunkte für einen Neubeginn

von Benedikt Kaiser

» Wir sind mit Karl Marx der Meinung, daß es in erster Linie nicht darauf ankommt, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Wir fragen nicht lediglich als denkende, sondern als tätige und wollende Wesen.«

Ernst Jünger<sup>1</sup>

» Die Lösungen für die Probleme, denen die Welt im 21. Jahrhundert gegenübersteht, lassen sich noch nicht absehen, doch wenn sie am Ende erfolgreich sein sollen, müssen sie Marx' Fragen stellen, selbst wenn es nicht darum geht, die Antworten seiner verschiedenen Schüler zu übernehmen.«

Eric Hobsbawm<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ernst Jünger: Der Wille, in: *Die Standarte* v. 6.5.1926, zit. n. ders.: *Politische Publizistik 1919 bis 1933*, hrsg. v. Sven Olaf Berggötz, Stuttgart 2001, S. 198–203, hier 199. Jünger bezieht sich hier auf die berühmte elfte Feuerbachthese von Karl Marx (in ihrer von Friedrich Engels redigierten Endfassung): »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.« In: *Marx-Engels Werke* (MEW), Bd. 3, Berlin-Ost 1969 (künftig nur: MEW + Bandnummer), S. 535.

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm: *Wie man die Welt verändert. Über Marx und den Marxismus*, München 2014, S. 26.

2017 und 2018 sind *die* Erinnerungsjahre rund um Karl Marx: 150 Jahre *Kapital*, 200. Geburtstag des linken Meisterdenkers<sup>3</sup>, außerdem das Jubiläum der russischen Oktoberrevolution von 1917, deren Vollstrecker sich ganz wesentlich auf das Marxsche Werk beriefen. Just in diesem Zeitraum zeigt sich die politische Linke nicht nur in Feierlaune, sondern in Aufruhr: Rechte Akteure hätten im Zuge der perpetuierten Krise kapitalistischer Gesellschaften die Kapitalismuskritik für sich entdeckt, heißt es. Die sogenannte Neue Rechte würde linke Begriffe kapern und »Diskurspiraterie« pflegen, meint zum Beispiel ein linkes Duisburger Institut, eine Antifa-Monatszeitung erkennt »sozialistischen Clusterfuck«, und die traditionsreiche marxistische Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften *Das Argument* gewährt einer Abhandlung über »Querfront«-Bestrebungen und rechten Antikapitalismus immerhin fünfzehn Textseiten, die zu einer andauernden Debatte führen.<sup>4</sup>

Aber auch auf der heterogenen politischen Rechten herrscht Unruhe. Neben Zustimmung zu einer sozialorientierten Neujustierung politischer Theorie und Praxis (insbesondere unter jüngeren Neurechten) herrscht ein diffuses Unbehagen (insbesondere im demografischen Mittelbau). Die Skeptiker argumentieren ganz unterschiedlich. Die politisch gefährlichsten unter ihnen sind jene, die höhnen, »Neoliberalismus« als konkretisierende Bezeichnung für den gegenwärtigen Zustand der kapitalistischen Welt wäre eine linke Kampfvokabel ohne Realitätsbindung – ein starkes Argument für Philip Mirowskis These, wonach der Neoliberalismus als

---

<sup>3</sup> Marx ist seit dem 19. Jahrhundert *der* linke Vordenker par excellence – ein linker Vordenker, der sich in dessen nie als »links« titulierte. Im Übrigen sah sich Marx ebensowenig als »Marxist«. Friedrich Engels überlieferte folgenden Ausspruch Marxens: »Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin!« MEW 37, S. 450.

<sup>4</sup> Die Debatte wurde von Richard Gebhardt ausgelöst: »Querfront. Zur Kapitalismuskritik und Diskurspiraterie der Neuen Rechten«, in: *Das Argument* 323 (Heft 3/2017), S. 347–362.

»ideologiefreie Ideologie« so stark im Alltagsbewusstsein verankert sei, dass man *alles* durch eine neoliberale Brille betrachtet.<sup>5</sup> Mit diesem Schleier wird es unmöglich zu verstehen, dass der Neoliberalismus gerade *nicht* den klassisch liberalen Nachtwächterstaat als Leitbild hegt und gerade *nicht* die Abschaffung des Staates fordert wie radikale Libertäre. Es ist vielmehr so, dass der Neoliberalismus den Staat zum ausführenden Organ des Marktes degradiert und entsprechend rück- beziehungsweise umbaut, um eine Welt nach den Ideen eines Milton Friedman oder aber – am anderen Ende des neoliberalen Ideenspektrums angelangt – eines Friedrich von Hayek zu konstruieren. Es sind dies Denker, die gerade auch innerhalb der liberalkonservativen Sphäre aufs Neue konsultiert werden. Doch geht es hier, wie Guillaume Paoli treffend bemerkt, »um tiefe, praktische Eingriffe in die Psyche des Menschen. Damit die Märkte ihren ›spontanen‹, ›natürlichen‹ Zustand erreichen konnten«, fährt Paoli fort, die neoliberale Akzentverschiebung im Kapitalismus zu beschreiben, »mussten die Individuen diszipliniert und neu modelliert werden. Das neoliberale Leben ist ein Spielbrett, auf dem jeder für sich einen Platz unter der Bedingung finden kann, er optimiere sein Profil je nach fluktuierenden Erfordernissen, mache sich beugsam (die eigentliche Bedeutung von ›flexibel‹) und risikobereit. Verlierer verdienen keine Gnade, ihr Versagen haben sie selbst verschuldet«.<sup>6</sup>

Gilt diese Lesart für die ideologischen »rechten« Hayek-Jünger, so diabolisieren andere innerhalb des rechten Milieus jedwede Kapitalismuskritik schon deshalb, weil sie »klassisch links« sei und im Original von Karl Marx herrühre. Sie unterliegen Denkblockaden,

---

<sup>5</sup> Vgl. Philip Mirowski: *Untote leben länger. Warum der Neoliberalismus nach der Krise noch stärker ist*, Berlin 2015, S. 36.

<sup>6</sup> Guillaume Paoli: *Die lange Nacht der Metamorphose. Über die Gentrifizierung der Kultur*, Berlin 2017, S. 31.

die eine fundierte Debatte verhindern und an gespiegelte antifaschistische Verhaltensmuster erinnern. Angesichts all der Empörungen von links und rechts, denen »transversales«, die Rechts-Links-Spaltung dialektisch aufhebendes Denken als die größte Gefahr am Firmament erscheint, wird für jene, welche die entsprechende Hysterie auslösen, ein Mao-Bonmot schlagend: »Es herrscht große Unruhe unter dem Himmel; die Lage ist ausgezeichnet.«

## I. Kurze Geschichte rechter Kapitalismuskritik in Deutschland<sup>7</sup>

Nicht immer war die Lage für rechte Kritiker des Kapitalismus so rosig, ganz im Gegenteil. Doch trotz zahlloser historischer blinder Flecken im Bereich des Ökonomischen und Sozialen, und trotz der Tatsache, dass es »rechts« kein Pendant zu Marx gegeben hat, kann kein Zweifel daran bestehen, dass »Kapitalismuskritik von rechts« kein Phänomen der Gegenwart ist. Die rechte Kritik am Kapitalismus und seiner bürgerlichen Gesellschaft setzte bereits ein, als die Verhältnisse zur Proletarisierung der Gesellschaft – das heißt zum Wachstum des Anteils der Lohnarbeiter in der Bevölkerung – drängten, also zu jener Zeit, als Engels und Marx ihren epochemachenden Zwitter aus Wissenschaft und Polemik entwickelten. Die Kritik kam dabei von vornehmlich preußischen Konservativen, die das von Marx im *Kommunistischen Manifest* diagnostizierte Verdampfen alles Ständischen, die Entweihung alles Heiligen<sup>8</sup> und den Einbruch des »englischen«, auf Profit und ra-

---

<sup>7</sup> Dieser Abschnitt (I.) baut auf entsprechenden Vorarbeiten des Autors auf; vgl. Rechte Kapitalismuskritik in Deutschland, in: *Sezession* 82 (Februar 2018), S. 12–18.

<sup>8</sup> Im *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) heißt es entsprechend: »Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alle Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz

santes Wachstum ausgerichteten Wirtschaftens konstatieren mussten. Karl Rodbertus (1805–1875) ist exemplarisch anzuführen: Der Rittergutsbesitzer und spätere Nationalversammlungsabgeordnete von 1848 kritisierte in diesem Sinne die liberale Konkurrenzideologie, forderte gerechte Löhne, Machtbeteiligung der Arbeiterschaft und argumentierte – bei grundsätzlicher Treue zur Krone – preußisch-sozial. Einer der letzten überzeugten Preußen, Hans-Joachim Schoeps, wies auf die Besonderheiten eines Rodbertus hin, der »weniger auf die Genossenschaften sondern gleich Marx auf die Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Entwicklung Wert gelegt« habe, »die zwangsläufig der Sozialisierung entgegentreibe infolge der zunehmenden Kapitalkonzentration und der Bildung von Mammutaktiengesellschaften«. Schoeps benennt zugleich den Unterschied: »Nur verordnete er als Konservativer anders als Marx den künftigen Sozialismus von oben her durch Gesetzgebungsakte der Krone, also das soziale oder sagen wir jetzt besser das sozialistische Königtum.«<sup>9</sup>

Im konservativen Milieu hervorhebenswert ist zudem – mit gleichartiger Stoßrichtung wie Rodbertus – der *Verein für Socialpolitik*, der 1873 gegründet wurde. Die Gründung erfolgte mithin zwei Jahre nach der temporären Lösung der nationalen Frage, die bis dato aufgrund der feudalen Kleinstaaterei der deutschen Länder die soziale überschattete. Der antreibende Akteur des Vereins war – neben dem monarchistischen Sozialkonservativen Gustav Schmoller (1838–1917) – vor allem Adolph Wagner (1835–1917). Die weltanschauliche Ausrichtung des Universitätsprofessors der Finanzwissenschaft und Politischen Ökonomie basierte auf einem

---

für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen.« MEW 4, S. 465.

<sup>9</sup> Hans-Joachim Schoeps: *Üb' immer Treu und Redlichkeit. Preußen in Geschichte und Gegenwart*, Düsseldorf 1978, S. 92.

skeptischen Menschenbild, das der virulenten britisch-liberalen Auffassung des Menschen als eigentumsfixierten, egoistischen Wesen widersprach. Zugleich hielt er der Linken, die immerhin liberalen Wurzeln entwuchs, entgegen, dass der Mensch nicht beliebig formbar sei. Adolph Wagner sah den Menschen als gesellige, seiner anthropologischen Verfasstheit nach unveränderliche Konstante der Geschichte. Sein zentrales Motiv war die Feststellung, dass das demografische wie ökonomische Wachstum der Gesellschaft dazu führe, dass es eine zunehmende Anzahl an Gemeinschaftsaufgaben gebe, die durch die kapitalistische Privatwirtschaft, wie sehr sich diese auch entwickeln möge, nur unzureichend gelöst werden könnte. Wagner plädierte für eine staatliche Planung und Lenkung in den Bereichen Bergbau, Forst, Post, Geldsystem, Banken- und Versicherungswesen, Sozialfürsorge und Rechtsschutz sowie schließlich im Verkehrs-, Gesundheits- und Bildungswesen. Die Zeitschrift *Der Staats-Socialist* (ab 1879) war seine Ideenplattform; zwischen 1882 und 1889 war er Mitglied im preußischen Abgeordnetenhaus. Der konservative »Staatssozialismus« Wagners fand auf der Rechten einige Jahrzehnte später unter anderem bei Wichard von Moellendorf (1881–1937) und Werner Sombart (1863–1941) Wirkung. Sombart kam aus dem sozialistischen Lager, wanderte schrittweise nach rechts, löste sein Weltbild von Marxschen Lehren und erarbeitete auf der Basis eines an Wagner erinnernden Menschenbildes die Konturen seines »Deutschen Sozialismus«, dessen Ergebnisse er 1934 als gleichnamiges Buch vorlegte.

Aber noch einmal Wagner: Seine Wirkungszeit waren die 1880er Jahre, das Jahrzehnt, in das Bismarcks Sozialgesetzgebung fällt, die bis heute – mit Recht – als vorbildhaft angesehen wird. Sie ist indessen, ohne die Leistung Bismarcks herabzusetzen, im Kontext der erstarkenden Arbeiterbewegung zu verstehen, die auch durch

das Sozialistengesetz 1878 nicht vernichtet werden konnte. Henning Eichberg sprach bezüglich Bismarcks ausgleichender Sozialpolitik von einer »pragmatischen, autoritären und die bestehenden Verhältnisse zementierenden Mischung aus Schutzzoll, Interessengemeinschaft von Schwerindustrie und Großgrundbesitz, Zuckerbrot und Peitsche für die Arbeiterklasse«.<sup>10</sup>

Lediglich Bismarcks zeitweiliger Mitarbeiter, Hermann Wagner (1815–1889), vertrat mit seinen Ideen vom zukunftssträchtigen Bündnis zwischen Krone und Arbeiterklasse gegen die Bourgeoisie ähnliche Ansätze wie Charles Maurras in Frankreich, stieß aber bei Bismarck auf taube Ohren.

Die rechten Kapitalismuseegner im Kaiserreich scheiterten letztendlich sowohl am wilhelminischen Klassenstaat wie auch am Fehlen eigener Resonanzräume: Die Arbeiterbewegung fremdelte mit jenen Köpfen, die im Regelfall aus bürgerlichen Verhältnissen stammten, und viele Status-quo-Konservative versagten aus inhaltlichen wie strategischen Motiven ihre Unterstützung. Nicht wenige befürchteten, es drohe über rechte preußische »Staatssozialisten«, die ein skeptisches, rechtes Menschenbild formulierten und gerade deshalb etatistisch-soziale Konzepte favorisierten, der Einfall Marxscher Ideenwelten.

Erst durch die Erfahrungen in den Schützengraben des Ersten Weltkriegs und durch den Untergang des Kaiserreichs wurde eine fundamental neue Situation geschaffen: Im Kriege, so wiederum Eichberg, »brach die Fiktion, daß das nationale Gemeinschaftsinteresse mit dem Interesse der führenden Feudal- und Großbürgerschicht identisch sei, in sich zusammen. Damit ergab sich die Möglichkeit, daß auch bei der ›Rechten‹ der soziale Gedanke von

---

<sup>10</sup> Hartwig Singer (d. i. Henning Eichberg): Sozialismus von »rechts«. Ein historischer Abriss (= *Junges Forum* 2/1970), Hamburg 1970, S. 7.

reformistischer in revolutionäre Qualität umschlug«<sup>11</sup>, also grundsätzlichere Züge annahm. Standesdünkel wurden durch die Realität des gemeinsamen Kampfes oftmals aufgehoben. Nationalismus und (militärische) Solidarität waren gerade bei der Frontkämpfergeneration positiv konnotiert, Liberalismus und Kapitalismus wurden hingegen als westlich und feindlich deklariert – man war durch die westliche Welt besiegt und mittels Versailles gedemütigt worden. Die nationale Frage erfuhr als Revanchebewegung eine Radikalisierung. Die Verelendung breiter Schichten im Zuge der Inflation sorgte dafür, dass sich die soziale Frage existenziell stellte.

Beide Fragen wurden in der Folge – vor allem im national- und sozialrevolutionären Flügel der »Konservativen Revolution« nach Armin Mohler – immer wieder explosiv zusammengemischt. Der gemeinsame Feind hieß Kapitalismus, wenngleich dieser Feinderklärung – und das war zugleich ihr mittelfristiges Todesurteil – keine methodisch erarbeitete Gesellschaftsanalyse zugrunde lag, auf deren Basis man Schritt für Schritt ein kohärentes rechtes, nichtkapitalistisches und soziales Ideengebäude hätte errichten können.

Ernst Jünger etwa nutzte antikapitalistische Metaphern und entsprechendes Vokabular, doch seine Kapitalismuskritik blieb antibürgerlich-habituell. Immerhin schied er seinen Nationalismus vom Patriotismus der bürgerlichen Reaktion und optierte offen für die Querfront der Antikapitalisten: Alle tatsächlichen revolutionären Kräfte innerhalb eines Landes verkörperten ungeachtet der ideologischen Antagonismen, so Jünger in einem Gastbeitrag für das linke Intellektuellenorgan *Tage-Buch*<sup>12</sup>, unsichtbare Verbündete, da der gemeinsame Feind durch die bestehenden bür-

---

<sup>11</sup> Ebd., S. 12.

<sup>12</sup> Ernst Jünger: »Nationalismus« und Nationalismus, in: *Das Tage-Buch* v. 21. September 1929, abgedruckt in: ders.: *Politische Publizistik 1919 bis 1933*, S. 501–509. Zu den »Geistigen Querfronten in den Wilden Zwanzigern«, vgl. entsprechendes Kapitel in: Benedikt Kaiser: *Querfront*, Schnellroda 2017, S. 22–33.

gerlich-kapitalistischen Verhältnisse definiert sei. Jene wurden instinktiv abgelehnt, nicht aber umfassend analysiert; der Wille zur Veränderung beruhte primär auf voluntaristischer Romantik – die Tat sollte gegen das Kapital gestellt werden, um den Bestand der Nation revolutionär bewahren zu können. Rolf Peter Sieferle wies ganz in diesem Sinne darauf hin, dass der »Widerstand gegen die kapitalistisch-universalistische Zertrümmerung der Alten Welt« im Kontext der Konservativen Revolution »nicht aus der Perspektive eines überbietenden Prozesses, sondern aus der Position eines ›ewigen‹ oder elementaren Bestands, einer unzerstörbaren normativen Substanz« entstand und durch sie genährt wurde, wobei festzustellen ist: »Der Hauptgegner der konservativ-revolutionären Position sind die Mächte der bürgerlichen Welt, also Liberalismus, Individualismus und Kapitalismus.«<sup>13</sup>

Während bei der Gruppe um Jünger diese Haltung vor allem der Fronterfahrung geschuldet war und das Sozialrevolutionär-Antikapitalistische meist nebulös formuliert wurde, agierten Autoren und Wissenschaftler um die (jung)konservativ-(national)revolutionäre Zeitschrift *Die Tat* fundierter. Auch ein an Marx geschulter Linksintellektueller wie Fritz Sternberg beschäftigte sich daher ausführlich mit ökonomischen Standpunkten der *Tat*-Akteure. Sternberg honorierte die kapitalgegnerischen Abhandlungen, vor allem Ferdinand Frieds Schrift *Das Ende des Kapitalismus* (1931), ja lobte dessen »ausgezeichnete Analyse«. Des Weiteren attestierte er ihm hervorragendes »konkretes Anschauungsmaterial über die Verfallserscheinungen im Niedergang des Kapitalismus«<sup>14</sup>, die in der Tat in ihrer plastischen Deskription an Engels' legendäre

---

<sup>13</sup> Rolf Peter Sieferle: *Epochenwechsel. Die Deutschen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Berlin 2017, S. 62.

<sup>14</sup> K. L. Gerstorff (d. i. Fritz Sternberg): Ferdinand Fried und ›Die Tat‹, in: *Die Weltbühne* 21/1931, S. 751–756, hier 754 f.

Schrift von 1845 über *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (aufgenommen in MEW 2) erinnern konnte. Beanstandet wurde aber, angesichts des Erscheinungsorts – es war dies die undogmatisch-radikallinke *Weltbühne* – erwartbar, die rechte beziehungsweise nationale Grundierung des Antikapitalismus um Fried, Carl Rothe, Giselher Wirsing, Ernst Wilhelm Eschmann und Hans Zehrer. Diese Personen bildeten zwischen 1929 und 1933 den Kern des »Tatkreises«. Die ideellen Inspiratoren hießen Werner Sombart und Carl Schmitt, das Ziel war eine soziale und nationale Neugliederung Deutschlands, und den Weg versuchte man mit General v. Schleicher und originären »linken« Nationalsozialisten um Otto und (temporär) Gregor Strasser zu gehen. Ihre Zeitschrift, *Die Tat*, war dabei kein randständiges Sektiererblättchen, sondern eine der bedeutendsten politischen Periodika der Weimarer Republik. In ihr arbeitete die Redaktion systematisch an einem nichtmaterialistischen – das hieß vor allem: nichtmarxistischen – Antikapitalismus sowie am Ausbau eines generationenspezifischen rechtsintellektuellen Bewusstseins, aus dem heraus die konservativ-revolutionäre Transformation der bestehenden Verfassung gedacht wurde. Das Rückgrat der angestrebten konservativen und sozialen Revolution sollten abstiegsbedrohte Mittelschichten, aufstrebende Arbeiter und die Bauernschaft bilden. Die Wirtschaft wäre korporativ-genossenschaftlich neu zu gliedern, wobei – ähnlich wie bei Adolph Wagner 60 Jahre zuvor – mindestens die Produktionsmittel, der Grund und Boden sowie die Banken in Staatshand überführt werden sollten, um die Grundversorgung gemeinschaftlich und ohne Profitmaximierung privater Akteure zu sichern.

Im Herbst 1932 erreichte man mit dieser, die Rechts-Links-Dichotomie aufhebenden Programmatik, die aber überwiegend Marx ausklammerte, die Auflagenhöchstzahl von 30 000 Exempla-

ren. Die Entkoppelung der heterogenen Gewerkschaftsbewegung von SPD, KPD und Co. war das realpolitische Primärziel der *Tat* als dem »Sammelplatz der jüngeren nationalen Bewegung« (Ernst Robert Curtius). In diesem Sinne zielten zahlreiche publizierte Überlegungen der *Tat*-Kreis-Protagonisten darauf ab, in der vielfältigen, keineswegs ausschließlich marxistisch operierenden Arbeiterbewegung aktuelle Widersprüche zu analysieren und durch korporative Ideen Brücken nach links zu bauen. Der Historiker Axel Schildt wies darauf hin, dass die Avancen, die in Richtung der Gewerkschaften und anderer sozial orientierter Kreise formuliert wurden, »durchaus ehrlich gemeint«<sup>15</sup> gewesen sind – also keineswegs bloßer Taktik und Demagogie entsprachen.

Authentisch antikapitalistisch und rechts zugleich war auch Ernst Niekisch. 1918 noch für die Revolution der Rätebefürworter in München aktiv, eckte er zunehmend bei den linken Mitstreitern an, überwarf sich mit ihnen und später auch mit der nationalgesinnten *Alten Sozialdemokratischen Partei* (ASP) in Sachsen, um 1926 schließlich die bis 1934 (Verbot) monatlich erscheinende Zeitschrift *Widerstand* herauszugeben. Niekischs Synthese aus Sozialismus und Nationalismus lässt sich am äußeren linken Rand der rechten Konservativen Revolution verorten und die Weltanschauung der »Widerstandsbewegung« Niekischs als einen »preußischen« (asketischen, etatistischen) Sozialismus zusammenfassen. Niekisch berief sich bei der Ausarbeitung seiner antikapitalistischen Idee von rechts ideenpolitisch zugleich auf Arthur Moeller van den Bruck und Ernst Jünger sowie auf Karl Marx und den Kader der *Kommunistischen Internationalen* (Komintern) Karl Radek.

---

<sup>15</sup> Axel Schildt: Militärische Ratio und Integration der Gewerkschaften. Zur Querfrontkonzeption der Reichswehrführung am Ende der Weimarer Republik, in: Richard Saage (Hrsg.): *Solidargemeinschaft und Klassenkampf*, Frankfurt am Main 1986, S. 346–364, hier 352.

Von Niekisch gibt es – entgegen anderslautender Diffamierungen – keinen einfachen weltanschaulichen Übergang zum Nationalsozialismus Hitlerscher Prägung. Im Gegenteil: Als Kopf seiner Widerstandsbewegung und bekannter Ideologe der Annäherung an die Sowjetunion wurde der streitbare »linke Rechte« in ein Konzentrationslager verbracht und erst 1945 befreit.

Gewiss: Der Nationalsozialismus der Hitlers, Görings und Rosenbergs kokettierte mit sozialem und antibürgerlichem Vokabular, er propagierte die Hebung des materiellen Niveaus aller Schichten im Zeichen der *Deutschen Arbeitsfront* und er steigerte einige »staatskapitalistische« Unternehmungen; dezidiert kapitalismuskritisch war er nicht. Das Privateigentum an Produktionsmitteln, der adlige Großgrundbesitz oder die starke Gestaltungsmacht der finanzindustriellen Familiendynastien – die allesamt im Visier der sozialorientierten Konservativen Revolutionäre standen, in jenem der Marx-Anhänger ohnehin – wurden zwischen 1933 und 1945 nicht zur Disposition gestellt. Der Kapitalismus sollte vor allem rassistisch »gesäubert« und national gezügelt werden, ohne aber auch nur ansatzweise Analysen der spezifischen kapitalistischen Produktionsweise und Gesellschaftsbeziehungen vorzunehmen, geschweige denn Marx, wenn auch nur selektiv, zu rezipieren, der den Völkischen jeder Couleur als jüdischstämmiger Autor ohnehin a priori als Gegner erschien. Die vorherrschende hitleristisch-völkische Bewertung des Kapitalismus – hie jüdische Ausbeuter, da arische Ausgebeutete – vernebelte das komplex-flexible Wesen kapitalistischer Strukturen und Beziehungen. Sie verschob die »Ursache der kapitalistischen Antagonismen auf einen (pseudo-)konkreten, von außen eindringenden (rassistisch) Anderen und erweckt so die Fantasievorstellung, man

müsse diesen Anderen nur loswerden«<sup>16</sup>, wie Slavoj Žižek zusammenfasste. Dass entsprechende Ansichten in der weiterhin komplexer werdenden Realität des digitalen Weltkapitalismus wieder zunehmen werden, ist denkbar; nur schwer lässt sich mancherorts begreifen, »dass das Kapital in der Tat eine anonyme globale Maschine ist, die blind ihre Arbeit verrichtet, und dass es auch keinerlei besondere geheime Agenten gibt, die sie am laufen halten.«<sup>17</sup>

Innerhalb des nationalsozialistischen Sammelbeckens war es indes eine – vor 1933 aus der Partei ausgetretene und ab 1933 verfolgte – Minderheit, welche die »national-sozialistische« Terminologie ernst nahm und von rechts her die »antikapitalistische Sehnsucht des deutschen Volkes« (Gregor Strasser) bedienen wollte. Ihr Wortführer war bald Otto Strasser, dessen *Schwarze Front* zeitweise ebenso mit KR-Gruppen um Niekisch und Jünger kooperierte wie auch mit national aufgeschlossenen Marx-Anhängern. Die Programmerkklärung »Die Sozialisten verlassen die NSDAP« vom Juli 1930 enthielt einige für die Rechte jener Zeit bahnbrechende wie einmalige Ansätze, doch fällt auf, dass weder in dieser Erklärung noch in Strassers Schriften selbst eine anspruchsvolle und die Zeiten überdauernde Theoriearbeit geleistet wurde. Häufig blieb es bei oberflächlichen und zum Teil in sich widersprüchlichen Ausarbeitungen. Gleichwohl wurde hier – dezidiert von rechts – das Ende des Privateigentums an Produktionsmitteln im Sinne einer »Lehensträgerschaft« sowie die Erarbeitung einer Mischform aus Plan- und Marktwirtschaft gefordert. Auch Strasser vermied aber, speziell aus organisations- und bündnistaktischen Erwägungen heraus, allzu positive Bezug-

---

16 Slavoj Žižek: *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin 2014, S. 800 f., FN 19.

17 Slavoj Žižek: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, 6. Aufl., Wien 2013, S. 74.

nahmen auf Marxsche Analysen. Nach 1945 verpasste er eine inhaltliche Weiterentwicklung seiner durch Freund und Feind offengelegten Schwachstellen.

Überdies war das Zeitalter des sogenannten Wirtschaftswunders ohnehin kein Zeitalter für Kapitalismuskritik – geschweige denn von rechts. Die westdeutsche Nachkriegsrechte – eine ostdeutsche war durch die SED-Diktatur unmöglich – wählte die Rolle rückwärts und kehrte in den Schoß bürgerlich-liberaler Vorstellungswelten zurück. Der »bourgeoise Antikommunismus«, von Niekisch, Jünger und Co. noch verspottet, wurde Leitbild der Nachkriegsrechten, die, von marginalisierten Ausnahmen um die frühe *Nation Europa* abgesehen, angesichts der Ost-West-Spaltung des Kalten Krieges früher oder später zur Affirmation der ideologischen, militärischen und ökonomischen Westbindung überliefen. Die kapitalismus- und damit westkritische Rechte fristete in den 1950er und 1960er Jahren derweil ein Schattendasein. Erst Ende der Sechziger- und zu Beginn der Siebzigerjahre formierten sich um die jungen Publizisten Wolfgang Strauss, Henning Eichberg und Lothar Penz explizit »Neue« Rechte, welche die soziale und nationale Frage auf der Höhe ihrer Zeit bearbeiten wollten und dabei, stark unter dem Eindruck der Studentenbewegung sowie der Neuen Linken – und damit auch deren Lektüre – stehend, einen Theorie- und Wissenschaftshunger bewiesen, wie er im konservativen Milieu der Bundesrepublik bis dato unbekannt gewesen war. In Zeitschriften wie *Junges Forum*, *Rebell*, *Neue Zeit* oder *Junge Kritik* wurden ökologische, demokratisch-sozialistische und befreiungsnationalistische Sujets diskutiert. Dabei wurde insbesondere eine soziale Neuordnung Westeuropas gefordert, die Leistung und nicht Kapitalbesitz oder, allgemeiner, soziale Herkunft in den Fokus stellte.

Diese Aspekte der frühen Neuen Rechten, die zaghaft Marx und seine Schüler entdeckte, dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie selbst in ihrer Hochzeit Ende der 1960er bis Mitte der 1970er Jahre im Kern lediglich 40 bis 50 Kader umfasste, deren Neigung zur Ausdifferenzierung der eigenen Positionen zu Friktionen und Brüchen führte, denn die auf die erste Generation folgenden Nationalrevolutionäre der späten 1970er und 1980er Jahre verzettelten sich in einer aus heutiger Sicht bizarr anmutenden Spaltungsmentalität, die man sonst nur von den – freilich weitaus zahlreicheren – »K-Gruppen« des linksradikalen Feldes kannte. Inhaltlich wurden dabei marxistische, maoistische, »volkssozialistische«, europäisch-sozialistische oder auch konservativ-ökologische Theoreme mit nationalen Ideen zusammengeführt. Der Zeitgeist stand jedoch aufseiten der antiautoritären Linken, und dort stand auch die Jugend, während auf der Rechten habituell gänzlich anders auftretende bürgerliche Konservative reüssierten und sich zunehmend angloamerikanisch und prokapitalistisch äußerten. Caspar v. Schrenck-Notzing, Grandseigneur des bemerkenswerten konservativen Debattenblatts *Criticón*, war beispielsweise Mitglied in der libertären US-amerikanischen *Philadelphia Society*, deren Ideen um den marktradikalen Institutsmitbegründer Milton Friedman schlichtweg für (fast) alles standen, was die kapitalismuskritische Neue Rechte ablehnte. Schrenck-Notzing teilte dementsprechend in einer Rezension zu Peter Glotz' Streitschrift *Die deutsche Rechte* (1989) mit, dass die Neue Rechte aus nationalrevolutionären Gruppen der 1970er Jahre bestanden habe. Ferner konstatierte er, dass die Bezeichnung für die französische Nouvelle Droite zutreffe, nicht aber für die konservative Intelligenz der Bundesrepublik, die zwar eine *neue* Rechte, aber keine *Neue* Rechte sei.<sup>18</sup> Eben jene ka-

---

<sup>18</sup> Vgl. Caspar von Schrenck-Notzing: Rechtsstreitigkeiten, in: *Criticón* 116 (November-Dezember 1989),

pitalismuskritische Neue Rechte löste sich, wie Schrenck-Notzing richtig bemerkte, noch einige Jahre vor dem Ende der 1980er Jahre – ausgerechnet im Siegesjahrzehnt des Neoliberalismus um Reagan und Thatcher – allmählich auf. Ihre Führungsköpfe zogen sich ins Privatleben zurück, versuchten, an Rechtsparteien anzudocken oder liefen gar zur (undogmatischen) Linken über, so etwa der 2017 verstorbene Henning Eichberg.

Bevor – und zeitweise auch während – Eichberg seiner universitären und parteipolitischen Karriere in Dänemark nachging, arbeitete er im Rahmen des Zeitschriftenprojekts *wir selbst!* (1979–2002) von Siegfried Bublies. Man vertrat dort wiederum basisdemokratische, ökologische, identitär-ethnopluralistische und antikapitalistische Standpunkte, wobei man ein an Marx erinnerndes Vokabular verwandte, ohne aber wiederum zurück zu Marxens Schriften zu gehen, um diese in den Fokus der eigenen Theoriearbeit zu stellen. Zentral war für die Redaktion im Rahmen ihrer »Fünffachen Revolution« vielmehr die Erhaltung der Vielfalt der Völker. »Nur die Gemeinsamkeit selbstbewußter Völker, die auf ihre Freiheit pochen, kann der Planierung der Erde durch das supranationale Kapital entgegenwirken«<sup>19</sup>, fasste der zeitweilige *wir selbst!*-Mitarbeiter Friedrich Baunack die Revolution I zusammen. Weitere Aspekte betrafen Volksherrschaft (anstelle der Parteienherrschaft), »Humanwirtschaft« als Gegenteil des neoliberalen Privatisierungs-

---

S. 286. Schrenck-Notzing ist durchaus beizupflchten: Das, was die ursprüngliche Neue Rechte bzw. Nouvelle Droite ausmachte und in Frankreich bis heute ausmacht (»Europäismus«, revolutionäre Synthesen, wissenschaftliche Fundierung etc.), ist im deutschsprachigen Raum seit den 1980er Jahren überwiegend verwaist. Das Feld, auf dem von Schrenck-Notzing wirkte, und das noch heute häufig als »neurechts« verstanden wird, entspricht viel mehr einer national-, alt- und liberalkonservativen Rechten als der Neuen, was insbesondere für die auf Schrenck-Notzing folgende Generation um Dieter Stein und Karlheinz Weißmann (*Junge Freiheit*) zutreffend erscheint.

<sup>19</sup> Götz Kubitschek: Volkslustige Träumereien – Gespräch mit Friedrich Baunack, in: *Sezession* 52 (Februar 2013), S. 38 f., hier: 39.

wahns, der »nichts anderes ist als illegitimes Verhökern von Volkseigentum«<sup>20</sup>, ganzheitliche Ökologie und schließlich die Stärkung regionalistischer Ansätze. Das Programm war interessant; es fehlten jedoch die quantitative Basis und die im Alltag Auswirkungen zeitigende Krisensituation der kapitalistischen Ordnung des Westens, wie wir sie heute vorfinden, in einer Zeit, in der »die Frage des Eigentums ganz unvermutet zur Kernfrage des einundzwanzigsten Jahrhunderts geworden«<sup>21</sup> ist.

Das Projekt *wir selbst!* wurde daher 2002 ebenso eingestellt wie das kurzlebige Nachfolgeorgan *volkslust* aus dem Jahr 2004, das kapitalismuskritische Ansätze von rechts und links vereinen wollte, vor allem links jedoch keine Partner fand; ein typischer Verlauf deutscher Querfrontbestrebungen.

Speziell zwischen 2006 und 2008 versuchte eine kleine Gruppe noch einmal, über die Zeitschrift *Der Fahnenträger* ein »Diskussionsforum für nationalrevolutionäre und sozialistische Politik« anzubieten. Man berief sich insbesondere auf Ernst Niekisch und versuchte, dessen Antikapitalismus von rechts mit aktuellen linken Themenfeldern zu kombinieren. Von Hitleristen bedrängt, von der linken Szene für die Versuche »nationalmarxistischer« bis »nationalsyndikalistischer« Theoriebildung verspottet, löste sich der Kreis auf.

Die Spannbreite kapitalismuskritischer rechter Ideen, die vom Tatkreis und Niekisch über Eichbergs Neue Rechte bis zum *Fahnenträger* reicht, wird heute daher nicht von ungefähr stärker in Frankreich als in Deutschland rezipiert. Dies lag nicht zuletzt daran, dass in der sogenannten Neuen Rechten, die in den 1990er Jahren rund um die Wochenzeitung *Junge Freiheit* entstand, auf-

---

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Frank Schirrmacher: Die Patente der Fliege, in: FAZ v. 18.4.2000.

grund personeller und ideeller Akzentverschiebungen grundlegende »neurechte« Errungenschaften und Erkenntnisse über Bord geworfen wurden. Dazu kann das Bewusstsein für die maßgebende Notwendigkeit wissenschaftlicher Analysen ebenso gerechnet werden wie der Versuch, reaktionäre Verhaltens- und Denkweisen im Bereich des Sozialen und Ökonomischen zu überwinden. Stattdessen brachte die »neue« Neue Rechte – die mit Eichberg und Co. freilich nicht viel mehr als den von Freund und Feind genutzten Schubladenbegriff gemein hatte – das Primat gefühlsbetonter Argumentationsmuster und restaurativer Ansichten im Zeichen eines oftmals altnationalen beziehungsweise romantisch-deutsch-tümelnden Konservatismus mit sich.

Ganz anders verhielt sich die Situation in Frankreich, wo neben den intellektuellen Batterien der Nouvelle Droite – *éléments*, *Nouvelle École* oder *Krisis* – auch jüngere Medien entstanden, beispielsweise *Rébellion*, eine zweimonatlich publizierte Zeitschrift, welche die rechte Kapitalismuskritik im 21. Jahrhundert fortführen möchte. Neben expliziten Bezugnahmen auf Marx, aber auch auf Georges Sorel, Pierre-Joseph Proudhon oder Karl Polanyi, finden sich immer wieder Artikel von oder Gespräche mit Alain de Benoist, dem Vordenker der Neuen Rechten Frankreichs. Benoist »importierte« die Konservative Revolution nach Frankreich und dachte sie dort konsequent mit den Erkenntnissen der zeitgenössischen Wissenschaften weiter, was zu einer neuen Theoriebildung führte, die aktuell gewissermaßen nach Deutschland »reimportiert« wird.

Benoist übernimmt seit Jahrzehnten verschiedene Impulse aus dem Erbe der rechten Antikapitalisten Weimars, zumal die grundsätzliche Analyse der Mechanismen und Gesetze des Kapitalismus – auch unter den stark veränderten technischen Rahmenbedingun-

gen von heute – allgemeingültig bleibt. Dabei besteht für Benoist wie auch für das Gros rechter Antikapitalisten – ob von 1918 oder 2018 – kein Zweifel, dass der Liberalismus der »Hauptfeind« ist. Alle drei Pfeiler dieser universalistischen Ideologie – Kapitalismus, »Religion der Menschenrechte« und Marktgesellschaft – finden harsche Kritik. Aber Benoist weiß, dass solche Denkbewegungen im eigenen Lager oftmals einen schweren Stand haben, denn historisch betrachtet hat sich der wirtschaftliche Liberalismus (Kapitalismus) stärker »rechts« manifestiert, während der gesellschaftspolitische Liberalismus sich eher »links« verortete. Heute wiederum erleben wir die Fusion beider Liberalismen im Zeichen des herrschenden Linkliberalismus. In diesem Sinne konstatierte Norbert Borrmann, dass wesentliche Teile der Linken kein Interesse mehr an einer Marxschen »Expropriation der Expropriateure«<sup>22</sup> hegen, sondern ihren Frieden mit dem Kapital geschlossen. Ausgehend von der Totalemanzipation der »68er« habe man sich, so Borrmann zutreffend, von grundlegenden Interventionen verabschiedet, ja auf die kulturelle Sphäre beschränkt, in der man tonangebend wurde. Das bedeute, »daß der postulierte Gegensatz zwischen Kapitalismus und linker Ideologie« heute nur noch einer Propaganda gleicht; die Linke stütze nicht den von Marx und Engels gewünschten »Totengräber« der kapitalistischen Bourgeoisie<sup>23</sup>, sondern war »der Bahnbrecher eines reinen Wirtschaftsdenkens, sprich: des totalen Kapitalismus«.<sup>24</sup> Für die damit erreichte

---

22 Im *Kapital* hieß es noch: »Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateure werden expropriert.« MEW 23, S. 791. Später meinte »Expropriation der Expropriateure« in der marxistischen Theorie die Übernahme der Produktionsmittel durch das Proletariat bzw. durch dessen Avantgarde, die kommunistische Partei.

23 MEW 4, S. 474.

24 Norbert Borrmann: *Warum rechts? Vom Wagnis, rechts zu sein*, Kiel 2011, S. 56.

Synthese aus linkem Überbau (Politik, Gesellschaft, Medien) und kapitalistischer Basis – um eine Gleichung von Marx zu variieren – kreierte der rechte Denker den Neologismus »Linkskapitalismus«, womit er veranschaulichte, »daß sich mit Kapital und Linksideologie zwei Teile gefunden haben, die überaus kompatibel sind.«<sup>25</sup>

Gerade diese *mésalliance* ist dafür verantwortlich, dass für die rechte Kapitalismuskritik heute und in Zukunft die Stunde schlägt: Der Querfront aus Kapital und Antifaschismus ist eine ideelle Synthese kapitalismuskritischer Ansätze auf der Höhe der Zeit entgegenzustellen. Diese muss sich vor einem nicht hintergehbaren Bezug auf das grundlegende rechte Menschenbild vollziehen, das – ob mit Adolph Wagner oder Arnold Gehlen gedacht – ein skeptisches bleibt, in dem der Mensch als Mängelwesen ohne romantische Verklärung einerseits und apodiktischem Sünderjargon andererseits betrachtet wird, auch wenn Analysen linker Denker dort, wo es nötig erscheint, einbezogen werden sollten. Es gilt, die Gunst der Stunde zu nutzen, denn die schrittweise Rücknahme sozialer Errungenschaften durch Staat und Kapital in den europäischen Gesellschaften setzt sukzessive mehr und mehr Konfliktpotenzial frei. In diesem aktuellen Entwicklungsgang der sozialpolitischen Regression »liegt die List der kapitalistischen Gesinnung darin, diesen Prozess von Kräften aus dem linken Spektrum vollenden zu lassen, die in der Zwischenzeit vom Kampf gegen das Kapital zum Kampf für das Kapital übergelaufen sind und damit einen hundertprozentigen Verrat an Marx' und Gramscis Wort und Geist begangen haben.«<sup>26</sup> Folgt man dieser vernichtenden Bestandsaufnahme der zeitgenössischen Mehrheitslinken aus der Feder des rechten Linken respektive linken

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 63.

<sup>26</sup> Diego Fusaro: *Schon wieder Marx. Die Wiederkehr der Revolution*, Frankfurt am Main 2018, S. 81.

Rechten Diego Fusaro, so stellt sich nicht die Frage, ob die Stunde für rechte Kapitalismuskritik geschlagen hat – was in der Tat evident erscheint. Vielmehr steht zur Debatte, ob wir diesen Weg *mit* oder *ohne* Marx gehen – und was der erste Schritt in diesem Prozess sein muss.

## II. Marx ungleich Marxismus

Der erste notwendige Schritt ist ein Schritt zurück: weg vom Klischee, das oftmals im Kopf spukt, das Gespenst der ehemals real existierenden »marxistisch-leninistischen« Diktaturen. Zurück zu Marx, nicht zum Marxismus – das könnte ein Anfang sein, der nicht nur für eine neurechte politische Theorie hilfreich erscheint. Hervorzuheben ist in diesem Sinne eine Feststellung Jürgen Neffes. Der Philosoph sieht die Forschung einer »Rückkehr zum vorbehaltlosen Umgang mit Marx und seinem Werk«<sup>27</sup> verpflichtet; die später zusammengeschusterte, dogmatische Ideologie namens »Marxismus« sei nicht im Sinne des Autors gewesen. Vielmehr war die Rezeption des Marxschen Werkes, so sekundiert in der Sache der Historiker Rudolf Walther, »von Anfang an von Vergrößerungen, Verkürzungen und unterschiedlichen Spielarten politischer Vereinnahmung gekennzeichnet«.<sup>28</sup> Max Horkheimer habe in diesem Kontext der drei V-Fehlschritte von »Kategorien der Bestattung« gesprochen, womit versucht wurde, die Marxschen Ideen »ideologischen Bestrebungen dienstbar zu machen«.<sup>29</sup> Die Marx-Forscher Iring Fetscher, Karl Korsch und Maximilien Rubel

---

<sup>27</sup> Jürgen Neffe: *Marx. Der Unvollendete*, München 2017, S. 16.

<sup>28</sup> Rudolf Walther: Wieviel Marx steckt im Marxismus? Zum 200. Geburtstag einer Jahrhundertgestalt, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3/2018, S. 49–57, hier 54.

<sup>29</sup> Heinrich Regius (d. i. Max Horkheimer): Kategorien der Bestattung, in: ders.: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Zürich 1934, S. 35, zit. n. Rudolf Walther: Wieviel Marx steckt im Marxismus?, S. 54.

haben nach Horkheimer ähnliche Deutungen vorgelegt und einer Neulektüre von Marx, stärker als bisher an der einschlägigen Rezeptionsgeschichte vorbei, das Wort geredet. Verschiedene undogmatische linke Strömungen des 20. Jahrhunderts scheiterten aber an der gestellten Aufgabe; oftmals lag dieser Umstand an Unzulänglichkeiten marxistischer Platzhirsche, deren Fehler tunlichst zu vermeiden sind: Die Neue Rechte folgt nicht der alten Linken.

Sollte dies bereits ausreichend sein, um »rechts« für ein Umdenken zu sorgen? Wohl kaum. Das Marx-Bild scheint zementiert, denn die deutsche Rechte, so kann pauschal zusammengefasst werden, kennt in der Geschichte kaum einen positiven Bezug auf Marx. Selbst jene Köpfe, die zumindest sozialen und sozialistischen Ansätzen positiv gegenüberstanden, wandten einige Kraft auf, um die eigenen Standpunkte dezidiert Marx-frei beziehungsweise nichtmarxistisch bis antimarxistisch zu kennzeichnen, was oftmals taktischen Erwägungen geschuldet war – Marx war (und ist noch heute oft) *das rote Tuch*, bei dem bereits die bloße namentliche Erwähnung dazu führt(e), dass das (ebenfalls rechte) Gegenüber die weitere sachlich-fachliche Auseinandersetzung einstellt. Oftmals waren es sogar gerade die »Sozialisten« unter den Rechten, die besonders Marx-gegnerisch auftraten, um sich den nötigen Freiraum der Argumentation im eigenen Spektrum zu erkämpfen. Oswald Spengler rief etwa dazu auf, »den deutschen Sozialismus von Marx zu befreien«. <sup>30</sup> Marx gehöre nach England, wo er forschte und publizierte, den Geist und die britisch-liberale Art zu denken in sich aufzog, während deutsche (preußische) Sozialisten begreifen müssten, dass der Marxsche Kommunismus auch aus diesem Grunde nur eine Abart des Manchester-Kapitalismus und mithin sein feindlicher Bruder sei. Ähnlich agierten die

---

<sup>30</sup> Oswald Spengler: *Preußentum und Sozialismus*, München 1924, S. 8.

im vorliegenden Text bereits genannten Werner Sombart und der Vordenker des »nationalen Sozialismus« Otto Strasser. Letzterer wies insbesondere in seiner wichtigsten programmatischen Schrift auf »die innere, wesensbedingte Gegensätzlichkeit des Deutschen Sozialismus zum internationalen Marxismus«<sup>31</sup> hin. Allerdings fällt auch bei einem Denker wie Strasser, der insbesondere seinen nationalsozialistischen Rivalen geistig in jeder Hinsicht überlegen war, auf, wie bereitwillig und voreilig die Gleichsetzung von genuin Marx'schem Denken und »marxistischer« oder »marxistisch-leninistischer« Ideologie stattfindet.

Allein im Falle des Schriftstellers Pierre Drieu la Rochelle verhält es sich anders. Er rief den frühen<sup>32</sup>, den »umsichtigen und verborgenen Marx«<sup>33</sup> als vitalen Strategen des politischen Kampfes, als bissigen Kommentator der Zeitgeschichte ins Bewusstsein, wobei dieser Teil zu oft von der marxistischen Last seiner Anhänger mit ihrem »wissenschaftlich« ummantelten Geschichtsdeterminismus und einem ans Religiöse erinnernden Erlösungsglauben verdeckt würde. Ganz in diesem Sinne schied Drieu Marx vom Marxismus, den Philosophen von seinen nach starrer Doktrin lechzenden Schülern. Drieu, Ideengeber eines »faschistischen Sozialismus« auf paneuropäischer Ebene, meinte also, dass es mindestens eine – fruchtbar zu machende – Kluft zwischen Marx und dem Marxismus gebe, wenn diese Kluft nicht gar ein offener Widerspruch sei, weil die schematisch denkenden Marx-Anhänger der Denkkraft ihres Idols nicht

---

31 Otto Strasser: *Aufbau des deutschen Sozialismus* (1932/1936), Hanau 2013, S. 15.

32 Mit dem »frühen« Marx werden insbesondere Werke wie die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* (1844), *Die deutsche Ideologie* (1845) und die *Thesen über Feuerbach* (1845) assoziiert. Im Marxismus-Leninismus wurden diese Schriften implizit herabgewürdigt; der ungestüme und jungradikale Marx erschien den doktrinären Parteikommunisten als zu unwissenschaftlich; außerdem kritisierte er in dieser Schaffensphase die Lohnarbeit bzw. »entfremdete Arbeit« an sich, was der Nomenklatura als Marx'sche Jugendsünde missfiel.

33 Pierre Drieu la Rochelle: *Socialisme fasciste*, Paris 1934, S. 66.

gewachsen seien.<sup>34</sup> Eine große Ausnahme stellte für Drieu Lenin dar, der die marxistische Starre überwunden habe und damit einen Urfehler der sich dogmatisch auf Marx berufenden Ideologie negierte. Dieser vorbildliche Revolutionär habe den orthodoxen Marxismus (um Georgi W. Plechanow und Co.) umgangen und sei direkt zurück zu Marx gelangt<sup>35</sup>, dessen Überzeugungen und Analysen er mit einem nietzscheanischen Willen zur Macht<sup>36</sup> sowie strategischer Flexibilität (im machiavellistischen Stil<sup>37</sup>) kombinierte und damit in bis dato undenkbare dynamisch-aktivistische Dimensionen hob. Ähnlich wie Lenin – durch Nietzsches Ideenkosmos bereichert – den Bolschewismus als Weltanschauung eigenen Typs entwickelt habe, sei es in Italien mit Benito Mussolini gewesen, der als Marxist begann und durch seine eigene pragmatisch-nietzscheanische Wende, die – mehr noch als bei Lenin – ohne marxistischen Determinismus auskam, den italienischen Faschismus schaffen konnte.<sup>38</sup>

Pierre Drieu la Rochelle rezipierte Marx (und Lenin) gewiss selektiv; sein an Vilfredo Pareto orientiertes Motiv der zirkulierenden Eliten, die miteinander um Hegemonie ringen und

---

34 Vgl. ebd., S. 72 f.

35 Vgl. ebd., S. 66 f. – Drieu wörtlich: »Il (Lenin) s'est évadé du marxisme sur les pas de Marx lui-même, de ce Marx vigilant et secret qui, à la fin de sa vie, niait le marxisme.« Ebd., S. 66.

36 Drieu selbst stellte Marx – trotz aller Gegensätze – im Übrigen in eine Reihe mit Friedrich Nietzsche; immerhin hätten beide gegen die Holzwege des deutschen Idealismus angeschrieben und den Blick für das Konkrete, den Menschen, geschärft.

37 Drieus Lenin-Bild harmoniert erstaunlich präzise mit jenem des Leipziger Philosophen Hugo Fischer, der 1933 ein Manuskript verfasste (*Lenin. Der Machiavell des Ostens*, Berlin 2018), in dem er Lenins Politik im Sinne einer Philosophie der Praxis deutete. Der Schöpfer der Sowjetunion habe einen neuen pragmatischen wie dynamischen politischen Realismus kreiert, der sich nichts aus marxistischer Orthodoxie machte. Nur in der Bewertung Benito Mussolinis trennen sich Drieu und Fischer. Letzterer meinte, Mussolini habe in Italien die Maschinerie umgebaut, aber nichts fundamental Neues geschaffen. Im Falle Stalins sind sich der Franzose und der Deutsche wieder einig: der Tyrann erscheint subaltern, schuf er doch eine andere Sowjetunion, in der ein »Glaube« an das Regime zwangsverordnet wurde, was der Leninschen Flexibilität – seinem Machiavellismus (Fischer), seinem pragmatischen Nietzscheanismus (Drieu) – wesensgemäß zuwiderlief.

38 Vgl. Drieu la Rochelle: *Socialisme fasciste*, S. 63, 65 und 73.

einander ablösen, ist inkompatibel mit jeder Vorstellung von geschriebener menschlicher Geschichte als einer Geschichte von Klassenkämpfen.<sup>39</sup> Entsprechend klammerte Drieu die Marxsche Klassentheorie ebenso aus wie er überhaupt eine grundlegende Auseinandersetzung mit politischer Ökonomie vermied. Und doch ist Drieu la Rochelles Marx-ungleich-Marxismus-Bild hervorhebenswert, weil es einen Sonderfall umreißt. Jenseits von Drieu und seinem engeren weltanschaulichen Umfeld waren die Sozialismus-affinen Rechten des 20. Jahrhunderts von real existierenden Diktaturen oder zumindest Dogmatikern und Ideologen marxistischer Provenienz so stark negativ beeindruckt, dass jedweder theoretische Zugang zu einem »nicht-marxistischen Marx« (Gianni Vattimo), also einem Ur-Marx, das heißt ohne folgende Ideologisierung und Verkürzung durch Generationen seiner Anhänger (von Engels und Kautsky über Lenin und Stalin bis zu den Marxisten des Westens), nahezu unmöglich wurde.

Dabei ist bekannt, dass Marx keinen »Marxismus« zu erschaffen suchte. Der Begriff wurde zuerst abwertend von seinen frühen Gegnern wie Eugen Dühring und den Beamten der Polizei, die mit der Überwachung der Kommunisten betraut waren, verwendet, und auch die Schulen der »Marxisten« wurden nicht von Marx gegründet, sondern von verschiedenen seiner Anhänger. Christina Morina hat sich in ihrer Studie *Die Erfindung des Marxismus*<sup>40</sup> auf die Suche nach dem Ursprung dieser marxistischen Ideologie entlang erfahrungsgeschichtlicher Perspektiven gemacht. Als He-

---

<sup>39</sup> »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.« MEW 4, S. 462.

<sup>40</sup> Vgl. *Die Erfindung des Marxismus. Wie eine Idee die Welt eroberte*, München 2017.

rangehensweise wählt sie die werkbiografische Darstellung von neun Denkern, die direkt nach Marx (und seinem unverzichtbaren Kompagnon Engels) daran arbeiteten, aus deren epochalem Werk eine wissenschaftliche bis doktrinäre Weltanschauung für die Arbeiterbewegung zu schnitzen. Das Gruppenportrait umfasst mit Karl Kautsky und Eduard Bernstein, Rosa Luxemburg und Victor Adler, Jean Jaurès und Jules Guesde sowie den Russen Georgi W. Plechanow, Peter B. Struwe und Wladimir I. Lenin die wichtigsten Stifter des Marxismus als Ideologie. Morina schreibt die gemeinsame Geschichte der neun Gründungsmarxisten, wobei die Rezeption des Marxschen Opus im Zentrum steht: der Zugang zu ihm, die unterschiedlichen Lektüreerfahrungen und schließlich der für uns an dieser Stelle entscheidende Versuch, diese Eindrücke schematisiert politischen Gruppen als Lehrmaterial weiterzugeben. Lenin selbst schuf hierfür den durchaus treffenden Begriff »Marxpopularisatoren«. Diese marxistischen Intellektuellen der ersten Generation lebten bisweilen in einer eigenen Sphäre des Exils und der Gruppendynamik, wo ihr eigentlich an Marx geschulter Anspruch, immer konkret den Menschen und die ihn umgebenden Verhältnisse zu analysieren, häufig der ideologischen Projektion wich – mit allen mittel- und langfristigen Folgen für die entstehende(n) marxistische(n) Ideologie(n).

Dessen ungeachtet wird das Gros marxistischer Irrungen und Fehlleistungen, nicht nur von Anti-Marxschen Hardlinern wie Konrad Löw<sup>41</sup>, oftmals Marx selbst angelastet. Der Philosoph, so wird argumentiert, habe durch seine beißende Kritik ihm nahestehender Autoren und durch die ätzende verbale Vernichtung seiner

---

<sup>41</sup> Löw arbeitet sich in mehreren Büchern (bspw. *Marx und Marxismus. Eine deutsche Schizophrenie*, München 2001) an Marx ab, wobei er insbesondere Marxens private Verfehlungen und potentielle Kontinuitätslinien von Marx zu den Schlächtern parteikommunistischer Regime nachzeichnen möchte. Das zweifellose stupende Fachwissen Löws wird so bisweilen durch bekehrungseifernde Motive überlagert.

Gegenspieler den Weg für totalitäre Denkmuster (und damit: für den Gulag) geebnet. Auch ein rationaler, abwägender Geist wie Rolf Peter Sieferle hebt in seiner kundigen Marx-Einführung hervor, dass sein Forschungsgegenstand als erwiesener Polemiker gegen seine innersozialistischen Kontrahenten permanent übers Ziel hinausschoss, indem er selbstherrlich agierte und Andersdenkende als »Narren« verhöhnte.<sup>42</sup> So sehr dieses Verdikt auf überwiegend posthum veröffentlichte Schriften wie beispielsweise die *Theorien über den Mehrwert* (von Karl Kautsky 1905–1910 ediert) zutrifft, darf doch der Folgeschluss – Marx als herrischer Gebieter, geradezu als unverblümter Vorläufer Josef Stalins und Pol Pots – nicht allzu vorschnell gezogen werden: Marx wollte keine gläubigen »Schüler« heranziehen, keine dogmatische Schule gründen, keinen Widerspruch verbieten; sein Werk blieb ja selbst unabgeschlossen und bestand zu seinen Lebzeiten aus Fragmenten, Versuchen, Korrekturen und Entwürfen von unterschiedlichstem Reifegrad. Der eitle Marx wusste um diese Unabgeschlossenheit, die automatisch bedeutete, dass keine abschließenden Leitsätze möglich waren.<sup>43</sup> Im ersten Band des *Kapital* schreibt er in diesem Stil explizit, dass ernste Kritik willkommen sei. Die von ihm kritisierte bürgerliche Gesellschaft wäre, so Marx im Vorwort zum ersten Band des *Kapital*, »kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus«.<sup>44</sup> Wenn jedoch etwas umwandlungsfähig erscheint und beständiger Veränderung unterliegt, muss die Auseinandersetzung ebenfalls wandlungsfähig und zeitenaktuell erfolgen, und wissenschaftliche Urteile müssen revidiert und neu formuliert werden können. Der frühe Lenin wusste noch

---

42 Vgl. Rolf Peter Sieferle: *Karl Marx zur Einführung*, 2. Aufl., Hamburg 2011, S. 193.

43 Die heute als Marx-Hauptschriften geltenden Texte sind größtenteils erst nach seinem Tod veröffentlicht worden.

44 MEW 23, S. 16.

um diese Marxsche Flexibilität. Der Kopf der Oktoberrevolution von 1917 räumte zudem ein, »auch 70 Marx«<sup>45</sup> hätten das große Ganze, den Komplex der Weltwirtschaft und ihrer »Verästelungen« nicht umfassend bewältigen können. Daraus kann konkludiert werden, dass Marx und seine Ideologie durchaus als unvollkommen angesehen werden müssen – wiederum mit der Folge, dass Flexibilität und weiterführendes Forschen in Sprüngen notwendig sind. Es war dies eine Erkenntnis, die Lenin sich selbst zu eigen machte, indem er speziell in der Vorgeschichte der Revolution mehrfach aufgrund veränderter Lageanalysen neue Wege einschlug, die den vorigen mindestens widersprachen, wenn sie diese nicht gänzlich auf den Kopf stellten. Wohlwollend nannte Nikolai Bucharin Lenins Gedankengebäude das »biegsamste aller erkenntnistheoretischen Instrumente«.<sup>46</sup> Erst die Lenin folgenden Verantwortlichen, denen es an seinem geistigen Format mangelte, die seine durchaus in Latenz vorhandene Negativeigenschaft der Monokausalisierung jedoch umso stärker verinnerlichten und adaptierten, machten aus dem sich dynamisch wandelnden Analysewerkzeug Marxens eine starre Doktrin, etwa Adam Deborin (»Der Marxismus oder dialektische Materialismus ist eine geschlossene Weltanschauung«<sup>47</sup>) oder – in gesteigerter und perversierter Form nach Lenins Tod 1924 – Stalin, seine Adepten, Claqueure und Exekutoren.<sup>48</sup>

---

45 W. I. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus*, in: *Werke*, Bd. 14, Berlin-Ost 1962, S. 328.

46 Nikolai Bucharin: Über die Theorie der »permanenten Revolution«, in: ders./Adam Deborin: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1969, S. 260–263, hier 262.

47 Adam Deborin: *Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft (1925)*, in: ders./Bucharin: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, S. 93–134, hier 94.

48 Insbesondere in Stalins Schrift *Über Dialektischen und Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main u. a. 1956) wird deutlich, welch ein mechanistisches (und kaum an Marx erinnerndes) Verständnis Stalin vom Menschen als Lebewesen vertrat. In der dort dargelegten Lesart ist der Mensch nicht viel mehr als ein Tier, dessen Leben ökonomischen Determinanten vollständig unterliegt. Mit dieser Weltsicht wird der Mensch letztendlich bereits in der Theorie entmenschlicht – was dem später praktizierten Massenmord

Die Essenz des Marxschen *Kapitals* von 1867 wirkte zweifellos auf die Bolschewiki der Oktoberrevolution von 1917. Sie wirkte aber, und dies ist folglich in Erinnerung zu rufen, in einer radikal vereinfachten bis verkümmerten Form auf sie. Zunächst, nach Marxens Tod 1883, systematisierte Engels das Marx-Erbe. Er veröffentlichte Fragmente, bearbeitete Nachlassaufsätze in seinem (und in dem von Marx angenommenen) Sinne; er schuf so den »Urmarxismus« (Ferdinand Tönnies). Als Engels zwölf Jahre später selbst verschied, übernahm wiederum Kautsky die vereinfachte Darstellung der Marx-Engels-Publikationen so, dass sie auch einfachen Arbeitern verständlich wurden. Ein weiterer, dritter Vulgarisierungsschritt wurde dann durch die russischen Bolschewiki vorgenommen, sodass bereits im Jahr der Februar- und Oktoberrevolution ein doktrinär vereinfachter und auf einige Lehr- und Leerphrasen reduzierter »Marxismus« das aus westeuropäischer Sicht unterentwickelte Russland – diesen von westlichen Aktiönären und der reaktionären Zarentourage gepeinigten »Zwitter aus Reich und Kolonie« (Isaac Deutscher) – heimsuchte und in die Diktatur einer Minderheit überführte. Stalin wiederum vereinfachte die ohnehin bereits mehrfach verkürzte bolschewistische Marx-Exegese der 1920er Jahre erneut. Man war beim geistig verkümmerten Tiefpunkt des »Marxismus-Leninismus« angelangt, mit dem beispielsweise rechte Kapitalismuskritiker von Spengler bis Strasser intuitiv Marxens Werk verbanden.

---

unweigerlich vorausgeht. Allerdings ist der Fehler zu vermeiden, den entschiedensten Gegenspieler Stalins – Leo Trotzki – samt seinen Anhängern nun im Umkehrschluss zu verharmlosen. Der Intellektuelle Trotzki war Stalin geistig zwar überlegen, und seine Schriften sind überwiegend von hoher – auch literarischer – Qualität, aber er war ein notorischer Antidemokrat und befürwortete offenen Terror gegen Gegner. Dass die Trotzkiisten gelegentlich als friedfertige Alternative zum Menschenschlächter Stalin erscheinen, liegt lediglich daran, dass sie in offener Feindschaft zu Stalins Regime standen und oftmals dessen Opfer wurden, wie etwa Trotzki selbst, der 1940 auf Geheiß seines einstigen Genossen und frühen Konkurrenten um Lenins Gunst, Stalin, im mexikanischen Exil ermordet wurde.

Lenin war in diesem Chor der extremen Vereinfacher eine Ausnahme, und doch konnte (und wollte) er dieser Entwicklung nichts Substantielles entgegenstellen. Entgegen heute gängiger Meinungsbilder war er eben 1917 ff. zwar ein brutaler Herrscher, aber kein Diktator im totalitären Sinne, sondern nur eines von mehreren autoritären Kraftzentren innerhalb der damals noch fraktionell gespaltenen Bolschewiki. Seine parteiinterne Macht reichte 1923/24 noch nicht einmal aus, den von ihm noch auf dem Sterbebett als gewaltige Gefahr angesehenen Stalin seines Amtes als Generalsekretär der Partei entheben zu lassen. Dies war die Starthilfe für die Ausprägung des spätestens 1932 (Holodomor) beziehungsweise 1936 (Stalinsche Säuberungen) zur Entfaltung geratenen Terrorregimes. Aber diese Entwicklung war 1917, im Jahr der Revolution in Marxens Namen, nicht linear vorgezeichnet. Auch wenn die Revolution durchaus gewaltsam verlief, war die schaurige Dialektik aus rotem und weißem Terror noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen, waren die die Zustände weiter verschärfenden Interventionskriege der Westmächte noch nicht geführt usw.

Die vor 100 Jahren vollzogene zweifache Russische Revolution nur von ihrer – zwei Dekaden später – im Vernichtungswahn endenden Stalinschen Verfallsform einer totalitären Bürokratie zu betrachten, verstellt daher den Blick auf wichtige Erkenntnisse. Zunächst war die Oktoberrevolution (mehr als ihr Vorläufer, die Februarrevolution) jene Erscheinung, die im 20. Jahrhundert die stärksten Kräfte, die heftigsten Gefühle, die größten Verwerfungen – jeweils für und wider sie – entfesselte. Gemeinsam mit dem Weltkrieg von 1914/18 legte sie den Grundstein für die weiteren Dazwischenjahren des Jahrhunderts der Extreme: für den Zweiten Weltkrieg, für den Kalten Krieg und nach dem Scheitern ihres sowjetischen Experiments 1989/91 sogar für die an ihr Ende geratende unipolare

Welt der Gegenwart. Die Oktoberrevolution war aber zugleich ein Fanal alternativer Weltgeschichte. Erstmals brach eine politische Gruppe auf, um das Zeitalter des gesamten kapitalistischen Gesellschaftssystems, das auf Ausbeutung und Profitmaximierung, auf Kolonialisierung und kriegerische Expansion, auf totale Kommodifizierung aller menschlichen Beziehungen setzte, zu beenden. Menschen aus aller Welt blickten nach Moskau und Petersburg, reisten in die Sowjetunion und erträumten sich das Vaterland aller freien, tätigen Menschen; die Sowjetpropaganda verstärkte diese Begeisterung nur, musste sie aber nicht gänzlich inszenieren. Doch das gewaltige Ziel der Herstellung einer Gesellschaft auf der Basis des kategorischen Imperativs nach Marx in der *Einleitung* seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«<sup>49</sup>, scheiterte kolossal; die Mehrzahl der Menschen wurde erniedrigt, geknechtet, verlassen und verächtlich gemacht.

Doch wenn man deshalb *en bloc* die Beschäftigung mit dem widersprüchlichen Erbe der Oktoberrevolution, die sich direkt auf das Marxsche Werk bezog, aufgibt oder sich als unbeteiligter Nichtlinker entspannt zurücklehnt, verkennt man einen zentralen Punkt: Die Erinnerung an das »Jahrhundertereignis« wird, wie Frank Deppe zutreffend resümiert, »in erster Linie vom Ende der Sowjetunion und dem Scheitern des von ihr beanspruchten Modells des ›realen Sozialismus‹ bestimmt.«<sup>50</sup> Das Deutungsmonopol der »bürgerlichen«, das heißt mehrheitlich liberalen und prokapitalistischen Geschichtswissenschaft und ihrer Sprachrohre in den Mainstreammedien zementiert in diesem Kontext den Myths

---

49 MEW 1, S. 385.

50 Frank Deppe: *1917/2017. Revolution & Gegenrevolution*, Hamburg 2017, S. 7.

der Alternativlosigkeit zum ewig gültigen Kurs der Geschichte des liberalen Fortschritts.<sup>51</sup> Jeder noch so zaghafte theoretische Versuch, die Logik des Kapitals grundlegend zu hinterfragen und alternative Wege in Richtung einer souveränen, demokratischen und eben *post-kapitalistischen* Gesellschaftsordnung wenigstens zu diskutieren, kann mit dem Verweis auf das Scheitern der Oktoberrevolution respektive ihres realexistierenden Sowjetkonstrukts unterminiert werden, zumal sich die »Bourgeois« ohnehin »für das non plus ultra der Geschichte halten«.<sup>52</sup> Die kapitalistische Produktionsweise scheint so nicht mehr infrage gestellt werden zu können, (ob nun prinzipiell oder im Sinne einer »Einhegung«); man sieht sich sonst implizit oder explizit in einer geistigen Ahnenreihe mit Menschenschlächtern vom Schlege Stalins oder Pol Pots stehen.

Vielleicht ist es diese subkutane Furcht, als dezidiert Rechter in den Augen politischer Gegner nicht nur umstandslos mit Hitlers Völkermord assoziiert, sondern auch noch der geistigen Kollaboration mit »antikapitalistischen« Massenmördern geziehen zu werden, weshalb die konvenable Kritik der gesellschaftlichen und politischen Paradigmen des Liberalismus auf der politischen Rechten zu selten mit einer Kritik der wirtschaftlichen Grundannahmen unseres Zeitalters einhergeht. Dabei ist der zeitgenössische *Homo insapiens et asocialis* (F. C. Weiskopf) indes nicht im luftleeren Raum entstanden. Der Typus des »jeden sozialen Verantwortungs-

---

51 »Zu jedem historischen Zeitpunkt ist die Gegenwart nicht nur Gegenwart, sondern beinhaltet auch eine Perspektive auf die ihr immanente Vergangenheit – so ist beispielsweise die Oktoberrevolution nach dem Zerfall der Sowjetunion nicht mehr dasselbe historische Ereignis; sie ist (aus Sicht des triumphierenden liberalen Kapitalismus) nicht mehr der Beginn einer neuen Epoche des Fortschritts in der Geschichte der Menschheit, sondern der Anfang einer katastrophalen Abweichung vom Kurs der Geschichte, die 1991 ihr Ende fand.« Slavoj Žižek: *Absoluter Gegenstoß. Versuch einer Neubegründung des dialektischen Materialismus*, Frankfurt am Main 2016, S. 246.

52 MEW 28, S. 508.

geföhls baren Trieb- und Genußmenschen«<sup>53</sup> ist vielmehr ein direktes Produkt aller drei Sphären des Liberalismus, an deren wesensgemäße Verknüpfung vor allem Alain de Benoist immer wieder erinnert. Dass diese drei Geschwister nicht voneinander zu trennen sind, weil sie elementar verwoben sind und für eine volle Entfaltung ihrer selbst einander bedingen, wusste vor ihm schon Arthur Moeller van den Bruck. Nach ihm akzentuierten viele weitere Grenzgänger von links und rechts diesen Aspekt. Heute stehen hierfür allen voran die Namen Jean-Claude Michéa und Thor v. Waldstein, die sich von jenen Schachzügen rechtsliberaler, liberaler und linksliberaler Autoren nicht verunsichern lassen, wonach ein ökonomischer Antiliberalismus pauschal mit den real existierenden sozialistischen Experimenten des 20. Jahrhunderts gleichgesetzt wird. Ein auf der Höhe der Zeit und der aktuellen ökonomischen und gesellschaftlichen Prozesse stehender Antikapitalismus, den jede Generation anhand der sie betreffenden technischen, sozialen, kulturellen etc. Herausforderungen neu formulieren muss, ist – im strikten Gegensatz dazu – gänzlich unbefleckt von historischen Altlasten des realexistierenden sozialistischen Lagers, dem er schon deshalb nicht zugerechnet werden kann, weil er, wenn er endlich von rechts formuliert würde, aus einer anderen *famille spirituelle* stammte als die orthodox marxistisch-leninistischen Experimente aus der Zeit des Kalten Krieges.

Hans-Dietrich Sander, ein streitbarer Publizist der deutschen Rechten, zeigte sich in Bezug auf Marx und den Marxismus während der 1970er und 1980er Jahre als eine rar gesäte Ausnahme – vergleichbar Pierre Drieu la Rochelle in den 1930er Jahren. Sander war es, der in seiner Dissertation *Marxistische Ideologie und*

---

53 F. C. Weiskopf: *Inmitten des Stroms*, 4. Aufl., Berlin-Ost 1951, S. 97.

*allgemeine Kunsttheorie* <sup>54</sup> zurück zu Marx als Autor ging, ohne marxistischen Ballast absolut zu setzen. Einerseits sieht Sander Marx als widerlegten Ankläger der Geschichte, als heilsgeschichtlich argumentierenden Propheten des kapitalistischen Untergangs, der die immanente Flexibilität des Kapitalismus, wie man heute vielleicht formulieren würde, unterschätzte und dementsprechend zu folgenschweren Fehlprognosen gelangte. <sup>55</sup> Es ist jener Aspekt der Marxschen Geschichtsphilosophie, den Alain de Benoist einige Jahrzehnte nach Sander rügt, wenn er den »linearen Historizismus« ebenso verwirft wie die projizierte quasireligiöse Messiasbeziehungweise Erlöserrolle des Proletariats. <sup>56</sup>

Andererseits nimmt Sander jenen Marx wahr, der die realen Begebenheiten der bürgerlichen Gesellschaft des Kapitalismus empirisch analysierte und ihre Beziehungen und Prozesse, kritisch analysierend wie kaum ein Zweiter, durchdrang. Dort, wo Marx nah an der Realität argumentiert und Geschichtsprophetie beiseitelässt, bleibe er, in der Quintessenz Sanders, ein wichtiger Ansprechpartner für jeden, der die ihn umgebenden Verhältnisse und Gesellschaftsbeziehungen, kurz: die kapitalistische Logik, verstehen möchte.

Worum es in diesem Sanderschen Sinne gehen muss, ist, eine Debatte zu entfachen, ob »neurechtes« Denken jenseits grundlegend kapitalistischer Logik möglich ist oder ob man innerhalb der

---

<sup>54</sup> Basel 1970. Es ist vielleicht kein Zufall, dass die Herausgeber der zehnbändigen Sander-Gesamtausgabe, die seit 2016 im Arnshaugk-Verlag (Neustadt/Orla) erscheint, ausgerechnet diese Schrift von einer Neuauflage ausgeklammert haben.

<sup>55</sup> Rolf Peter Sieferle prüft auch die prognostische Urteilsfähigkeit Marxens. Sein Fazit ist ausgewogen, neigt aber einer für Marx günstigen Wertung zu: »Insgesamt ist das Ergebnis gar nicht so schlecht für einen Theoretiker des 19. Jahrhunderts. Fast die Hälfte seiner Prognosen ist vollständig eingetroffen, bei einigen hat er mit Modifikationen recht behalten, und die wirklichen Fehlprognosen beschränken sich im Wesentlichen [...] auf Gebiete, auf denen er sehr zurückhaltend war.« Sieferle: *Karl Marx zur Einführung*, S. 220.

<sup>56</sup> Alain de Benoist: *Mein Leben. Wege eines Denkens*, Berlin 2014, S. 272.

Rechten nur Einzelfragen (Zuwanderung, Geschichtspolitik, Einsatz der Steuermittel usw.) anders ideologisch bewertet und praktisch behandeln möchte. Es gilt, diese Debatte zu führen und voranzutreiben – und anschließend die entsprechenden Rückschlüsse zu ziehen. Das ist viel, das ist nichts, und in jedem Fall geht man, will man diese Auseinandersetzung beginnen, in aller Selbstbestimmung *ad fontes*, anstelle Totalentwürfe vorzulegen.

Es handelt sich also bei rechter Kapitalismuskritik oder der Relektüre von Denkern wie Marx nicht ansatzweise darum, danach zu trachten, in einem globalen Staatsstreich den Weltmarkt abzuschaffen oder Maximalprogramme vorzulegen, wie man die große Maschine zum Stoppen brächte, auch wenn dies Neokonservative zur Desavouierung des kapitalismuskritischen Neubeginns auf der politischen Rechten argwöhnen. Alain de Benoist wies vielmehr darauf hin, dass es unmöglich sei, überhaupt einen globalen Wandel herbeizuführen. Daher müsse man endlich beginnen, eigene »Räume der Freiheit und des Miteinanders zu schaffen«<sup>57</sup>, also Inseln gelebter Alternativität und Solidarität jenseits des kapitalistischen Betriebes. Diese Aufgeschlossenheit erfordert zum Beispiel auch, dass man innovativen nichtkapitalistischen Ideen und Projekten mit intellektueller Neugierde begegnen sollte, ob es nun um neue Allmende/Commons/Gemeingut-Ansätze, um Diskussionen zur (durchaus kritisch zu bewertenden) *Sharing economy* oder auch um Visionen konkreter Transformationswege der heutigen Produktionsweise geht. Derjenige zukunftsgewandte Konservative oder Neurechte, der den Status quo des gegenwärtigen (digitalen, finanzmarktbasiernten, teils post-industriellen) Kapitalismus für kritik- und überwindenswürdig befindet, wird nicht umhin kommen zu prüfen, was von den wesensgemäß und weltanschaulich

---

57 Alain de Benoist: *Am Rande des Abgrunds. Eine Kritik der Herrschaft des Geldes*, Berlin 2012, S. 173.

zum Teil erheblich verschiedenen »post-kapitalistischen« Ansätzen zu halten ist, wo man Anschlusspunkte findet, was sich aneignen lohnt oder was es zu ignorieren und zu verwerfen gilt.

Zu verwerfen ist wohl auch jede altrechte und altkonservative Träumerei von einem Bündnis mit der von den Hayek-Rechten umschwärmten »Oberschicht« respektive dem Großbürgertum. Die heutige transnational denkende und handelnde besitzende Klasse – speziell in Deutschland, aber auch anderswo – optiert aus eigenem materiellen (und zum Teil ideologischen) Interesse für offene Grenzen, freie Märkte und gesellschaftliche »Pluralisierung«. Die Angehörigen dieser herrschenden und besitzenden Klasse handeln als privilegierte Akteure des Kapitalismus in Tateinheit mit der tonangebenden politischen »Kaste«. Beide – die wirtschaftliche und die politische Oligarchie – sind heute vom »Volk« als politischem Subjekt entkoppelt und bekämpfen das Aufbegehren erster unzufriedener Bürger in bewährter Kooperation mit dem linksliberalen Medienblock. Die Kluft ist da, sie wird über die Jahre hinweg weiter wachsen und es gilt, auf eben diese Spaltung hinzuweisen sowie auf die Notwendigkeit, die wirtschaftliche Macht des Finanzbürgertums und der Großkonzerne einzudämmen. Das hat viel mit einer realistischen Lageeinschätzung zu tun, die einmal eine rechte Domäne gewesen ist, aber wenig mit dem immer wieder aufs Neue zirkulierenden Vorwurf mancher Konservativer, jedwede Kapitalismuskritik führe auf direktem Weg zum Wunschbild eines Regimes Marke Stalin.

Zweifellos: Abgesehen von einzelnen freischwebenden neokonservativen Autoren, die derartige Verkürzungen ins Felde führen, betrifft der Gulag-Vorwurf weitaus mehr das linke Spektrum mit seinen offen sozialistisch bis kommunistisch ausgerichteten Strömungen, die in der Tat strömungsübergreifend ihre Schwierigkei-

ten mit einer wirklichen Aufarbeitung der roten Diktaturen und deren ideenpolitischen Implikationen haben.

Tatsächlich hat die nichtkapitalistische Rechte also einen Vorteil, da sie einer anderen Denktradition entstammt. Sie kann unvoreingenommen an Marx und die größte Revolution des 20. Jahrhunderts – die Oktoberrevolution –, ihre Abwege und Entgleisungen, ihre Motivation und Ausgangslegitimation<sup>58</sup> herantreten, ferner ungezwungen die damals wirkenden unterschiedlichen Denkrichtungen begutachten und im Rahmen einer Logik des Neubeginns das intellektuell Spannende vom doktrinären und »irrenden« Ballast scheiden.

### III. Mit Marx neu beginnen

Diese Logik des Neubeginns gilt auch für eine rechte Marx- oder zumindest *Kapital*-Lektüre, während die Linke über hundert Jahre das *Kapital* und seinen Autor selektiv studiert hat, indem sie auf das Werk durch feststehende ideologische Brillen blickte. Dieser Blick gestaltete sich je nachdem, welchem Flügel man angehörte, ob man also beispielsweise in den elaborierten Diskurslabirinth der Wertkritik versank oder aber einen klassenkämpferisch-dogmatischen bis orthodox marxistisch-leninistischen Zugang suchte. Während die Linke also in den Lektüreirrgärten unterschiedlichster

---

<sup>58</sup> Man kann es lässig-ernst mit dem Leipziger Forscher Christoph Türcke ausdrücken, der zu Lenins umfassendem Werk wie auch zu seinen Taten während und nach der Oktoberrevolution schrieb, dass Lenins Roskur »furchtbar [...] und durch nichts zu rechtfertigen [war]. Aber ausblenden, wogegen sie sich richtete, ist ähnlich ignorant wie minutiös alle Schäden einer Chemotherapie aufzulisten, ohne auch nur einmal die Krankheit zu erwähnen, gegen die sie erfunden wurde. Aus dem verunglückten Sozialismus lernen kann nur, wer nicht daran vorbeisieht, dass sein Anlass fortdauert.« (Deregulierter Imperialismus, in: W. I. Lenin: *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, Berlin 2016, S. 25–32, hier 32). Mit Anlass ist die fortwährende Existenz einer zunehmend »kannibalischen Weltordnung« (Jean Ziegler) gemeint, deren Selbstreform auch heute nicht in Sicht ist.

Denkschulen steckt, die unvoreingenommenes Lesen, eine »unterscheidende Lektüre« (Rolf Peter Sieferle), oftmals unmöglich machen, kann die Rechte auf direktem Wege zum Text selbst zurückkehren und von ihm auf unterschiedlichste Art und Weise lernen. Denn nimmt man sich das weitreichende Werk Marxs vor, so tritt man in dessen »Laboratorium ein und folgt ihm *beim Denken*«. <sup>59</sup> Da bisher keine fruchtbringende rechte *Kapital*- oder Marx-Exegese stattgefunden hat, steht der nichtkapitalistischen Rechten der Weg zur Essenz des Werkes offen. Ideologische Mittler fehlen, weshalb es möglich ist, sich diesem Werk unbefangen zu nähern und zu prüfen, was man verwerfen muss, und zu nutzen, was man nutzen kann.

Da demgemäß rechts bisher eine Marx-Lektüre kaum stattgefunden hat, bietet sich wenigstens eine kurze *Tour d'Horizon* durch das Marxsche Hauptwerk *Das Kapital* an.

Der erste Band des ursprünglich auf vier »Bücher« in drei »Bänden« ausgelegten Werkes *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* erschien 1867. Der Autor verfasste es im Exil in Großbritannien, dem damaligen Motor der Weltwirtschaft. Karl Marx lebte seit 1849 in der britischen Hauptstadt. Die Verbannung vom Festland Europas kam ihm dabei durchaus zupasse, denn nur in London – damals immerhin das »Herz der kapitalistischen Welt« (Michael Heinrich) – konnte er den Zustand der herrschenden Produktionsweise studieren, analysieren, kritisieren. Im Auftaktband des *Kapitals*, *Der Produktionsprozeß des Kapitals* (sein Freund und Mäzen Friedrich Engels sollte erst Band 2, veröffentlicht 1885, und insbesondere Band 3, 1894, wesentlich gestalten), widmet sich Marx dem grundsätzlichen Verhältnis von Kapital und Arbeit. Für Engels war dies »die Angel, um die sich unser

---

<sup>59</sup> Fusaro: *Schon wieder Marx*, S. 32.

ganzes heutiges Gesellschaftssystem dreht«, und Marxens wissenschaftliche Leistung war, wie er in einer Rezension zum *Kapital* schwärmte, geprägt von einer »Gründlichkeit und Schärfe, wie sie nur einem Deutschen möglich war«. <sup>60</sup> Die angesprochene Gründlichkeit ist denn auch ein Grund, weshalb sich viele Linke der letzten 150 Jahre nur an einige Schlagworte oder an Marx-Verkürzungen beziehungsweise Marx-Vereinfachungen der realsozialistischen Orthodoxie wagten. *Das Kapital* ist kein Manifest, kein Programm, keine stur zu befolgende To-do-Liste für Revolutionäre, sondern eine teils polemische, vor allem aber nüchtern-akademische und daher »trocken« wirkende Analyse der zum Zeitpunkt der Abfassung des Textes überlieferten wirtschaftlichen Grundannahmen und Bedingungen. Marx richtet sich ganz zentral gegen die Deutungshoheit der führenden englischen Ökonomen Adam Smith und David Ricardo; er will deren Axiome wissenschaftlich kritisieren und eigene Definitionen von Arbeit, Wert und den Gesetzen der Ökonomie vorlegen. Der erste Band ist daher nicht zuletzt keine ganzheitliche Darstellung der effektiven Wirklichkeit des Kapitalismus, sondern der Versuch, das darunterliegende Wesen (auch wenn Marx just diesen hegelianischen Begriff nicht goutierte) des Kapitals als gesellschaftliches Verhältnis zu erfassen, die kapitalistische Produktionsweise darzustellen und insbesondere auch eine »Ideologiekritik <sup>61</sup> der Öko-

---

<sup>60</sup> MEW 16, S. 235.

<sup>61</sup> Mit der Ideologiekritik bei Marx beschäftigt sich auch der Philosoph Marc Jongen, Bundestagsabgeordneter der Alternative für Deutschland (AfD). In einem Streitgespräch über Marx fasst Jongen den bleibenden Wert Marxscher Ideologiekritik zusammen: »Der böse Blick auf alle theoretischen Äußerungen ist durch Marx in die Welt gekommen, und das nennt sich Ideologiekritik. Nichts ist das, was es zu sein scheint. Es steckt immer etwas anderes, eine Absicht und eben zumeist eine Herrschaftsabsicht dahinter. Und ein Rezipieren von Theorien und geltenden Weltanschauungen ohne diesen bösen Blick, den gibt's seit Marx nicht mehr. Das war gewissermaßen auch eine Bewusstseinsrevolution in dieser Unschuld. Dahinter kommt man nicht mehr zurück.« Jongen scheidet kluge Marx-Analysen von politisch unhaltbaren Prognosen und den marxistischen Vereinfachungen: »Insofern zurück zu Marx. Darauf können wir

nomie als Wissenschaft«<sup>62</sup> vorzulegen. Ziel war es somit nicht, ein gegenläufiges Modell zu entwerfen, weswegen im ersten Band des *Kapital* nicht einmal der Terminus »Sozialismus« fällt.

Im dritten Band sollte Marx (vermittelt über Engels) dann ver- raten, dass es ihm zuallererst um eine idealtypische Gesamtschau des Kapitalismus geht, das heißt um die Gemeinsamkeiten der kapitalistischen Produktionsweise, die es erlauben, den Begriff des »Kapitalismus« überhaupt als definierte Kategorie zu verwenden. Diese durchaus abstrakte Vorgehensweise eines zum besseren Verständnis der Analyse gedachten Durchschnittskapitalismus vernachlässigt die konkreten Verortungen des jeweiligen Kapitalismus. Auch dieser ist ja selbst heute noch, trotz seiner globalen und virtuellen Expansion, an konkrete kulturelle, nationale und historische Rahmenbedingungen gebunden.

Ungeachtet vieler, vom heutigen Kenntnisstand aus als falsch oder unzureichend anzusehender Teilanalysen und Prognosen, speziell im Hinblick auf die angekündigte kapitalistische Selbsterstörung, schuf der vor 150 Jahren erschienene Debütband einen bleibenden »Mehrwert« für die damals wie heute Lebenden. Zu nennen ist etwa die Darstellung, dass ein wirtschaftliches System grundlegende Beziehungen schafft, denen einzelne Personen nicht entgehen können. Die Fokussierung der heutigen, teils marxistisch orientierten »Occupy«-Bewegung auf Bankiers und Manager ist mit Marxens *Kapital* beispielsweise nicht zu machen. Vielmehr

---

uns einigen.« Textfassung und Originalbeitrag: Was kann die AfD von Marx lernen? Kurt Bayertz und Marc Jongen im Gespräch mit Thorsten Jantschek, [http://www.deutschlandfunkkultur.de/zur-aktualitaet-von-karl-marx-4-was-kann-die-afd-von-marx.990.de.html?dram:article\\_id=415597](http://www.deutschlandfunkkultur.de/zur-aktualitaet-von-karl-marx-4-was-kann-die-afd-von-marx.990.de.html?dram:article_id=415597). [30.06.2018] Das Problem an der Ideologiekritik, wie sie Marxisten üben, ist allerdings offensichtlich: Wird das »falsche Bewusstsein« der im Kapitalismus lebenden Menschen kritisiert, dann wird vorausgesetzt, dass man selbst das »richtige« Bewusstsein hat; dieser apodiktische Wahrheitsanspruch kann zu intoleranten Verhaltensweisen mit allen entsprechenden politischen – in einem Regime: repressiven – Folgen führen.

62 Sieferle: *Karl Marx zur Einführung*, S. 53.

weist Marx explizit darauf hin, dass der Einzelne »Geschöpf« der realen kapitalistischen Verhältnisse ist, und dies selbst dann noch, wenn eine Person denkt, sie sei von diesen unabhängig oder habe sie durchschaut, könne also das Handeln frei bestimmen. Marx interessiert sich für die Kapitalisten also nur insofern, als sie etwas Bestimmtes darstellen, nämlich die Vergegenständlichung einer Logik, die vom Kapitalismus indes vorgegeben wird: Das Herrschende im Kapitalismus ist das Kapital, *nicht* der Kapitalist und der Großgrundbesitzer als »Personifikation ökonomischer Kategorien«, »Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen«. <sup>63</sup> Was Marx im *Kapital* als Endziel vor Augen hat, ist die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise, nicht die Überwindung eines bestimmten Ausbeutertyps oder die Forcierung einer »gerechten« Umverteilung im akzeptierten Rahmen des Bestehenden <sup>64</sup>, denn die Produktionsweise des Kapitalismus diene *per se* dem Kapital, nicht aber den Menschen, »und eben in dieser Heteronomie der Wirtschaft liegt für Marx das Anstößige«. <sup>65</sup> Die Determinante zwischenmenschlicher Beziehungen ist für Marx folglich die »Herrschaft des Kapitals«, die »im Warenfetischismus und der Verdinglichung der sozialen Beziehungen mündet«. <sup>66</sup>

---

63 MEW 23, S. 16.

64 Im *Kommunistischen Manifest* sprechen Marx und Engels beispielsweise dennoch vom »eisalten Wasser egoistischer Berechnung« der Bourgeoisie, folglich auch ihrer Klassenangehörigen. MEW 4, S. 465. Der Marxsche Kapitalist erweist sich, wie Siefertler hervorhob, als eine »merkwürdig ambivalente Figur. Einerseits ist er Profiteur der Ausbeutung, in der er seine »absolute Befriedigung« findet. Andererseits steht auch er »unter der Knechtschaft des Capitalverhältnisses«, denn der eigentliche »Herr« des Kapitalismus ist das Kapital, nicht der Kapitalist.« Siefertler: *Karl Marx zur Einführung*, S. 82.

65 Ebd., S. 130.

66 Benoist: *Am Rande des Abgrunds*, S. 143.

Ein weiterer Aspekt ist die Tendenz des Kapitals, aufgrund seiner Basis – dem von Marx erklärten Wertprinzip – alles zu »kommodifizieren«, also alles zu einer Ware zu transformieren, und jedem Ding, jeder Person einen Wert zuzuschreiben<sup>67</sup>; ein Vorgang der »universellen Prostitution«<sup>68</sup>, der die zwischenmenschlichen Beziehungen einschließt und als Kommerzialisierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens, in dem der schon damals konstatierte »Fetischcharakter der Warenwelt«<sup>69</sup> dutzendfach potenziert ist, wohl heute weit fortgeschrittener ist als noch zu Marxens Zeit. Das Gleiche gilt sicherlich auch für die von Marx vorweggenommene Globalisierung des Kapitals samt des Überflüssigwerdens der Nationen<sup>70</sup> sowie für die Herausstellung der kapitalistischen Dynamik – allein, wie flexibel und anpassungsfähig sie indes bis heute alle Krisen und Widersprüche überdauert oder diese gar als Startrampen

---

67 Alain de Benoist verortet an dieser Stelle die »Genialität von Karl Marx«, weil dieser darlegte, wie die »Umwandlung aller Objekte in Waren, die Reduzierung aller zwischenmenschlichen Beziehungen auf wechselseitige Interessen und die ungeteilte Herrschaft des Geldes« vonstatten ging. Ebd., S. 142.

68 MEW 40 (= Ergänzungsband 1), S. 534.

69 MEW 23, S. 87. Der Begriff des »Fetisch« stammt aus dem Portugiesischen und leitet sich von »Machwerk« ab. Eine besondere Bedeutung erhielt er durch portugiesische Missionare in Afrika. Nach deren Standpunkt war ein Fetischobjekt ein Gegenstand, von dem die Ureinwohner glaubten, er habe Macht über sie: »Von Marx auf die Ware angewandt, bezeichnet der Fetischcharakter im Kern nichts anderes als diesen folgenreichen Sachverhalt, daß bloßen Dingen soziale Regulierungsfunktion zukommt, daß die Menschen ihre Gesellschaftlichkeit abtreten an die Waren.« Wolfgang Fritz Haug: *Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«*, Köln 1974, S. 167.

70 »Von »Globalisierung« in unserem heutigen Sinn würde man noch nicht sprechen [...]. Dennoch kann man Marx und Engels einen scharfen Blick auf die Prozesse attestieren, die da ins Haus standen. Sie haben frühzeitig die universelle Ausbreitungslogik der kapitalistischen Wirtschaftsformen erkannt. Mehr noch: Sie haben die Folgen dieser Wirtschaftsformen für die soziale und kulturelle Kohäsion von Gesellschaften beschrieben. Der industrielle Kapitalismus [...] bewirkt [...] eine Auflösung aller hergebrachten gesellschaftlichen Beziehungen. Die Bourgeoisie [...] löse auch diejenigen Bindungen, die sie selber geschaffen habe. Die Nation werde untergehen in den Nivellierungstendenzen der weltmarktorientierten Wirtschaft. Religiöse Bindungen, die Familie und kulturelle Traditionen hätten keinen Bestand mehr.« Thomas Mergel: Marx, Engels und die Globalisierung, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 2/2009, S. 276–289, hier 277. Mergel verweist aber auch darauf, dass Marx die Globalisierung insofern begrüßte, als er durch sie den Kapitalismus seiner Vollendung entgegenrasen sah, wodurch automatisch auch der Sozialismus näher rückte. Vgl. ebd., S. 288 f.

für Entwicklungsschübe nutzt, hätte Marx dann doch überrascht. Nach dem 150. Jahr des ersten Bandes des *Kapital* Marx neu zu entdecken und einen (für die Rechte) neuen Denkkosmos zu erschließen, hieße etwa, den Begriff der »industriellen Reservarmee« zu adaptieren, die den lohnabhängig Beschäftigten gegenübersteht, wie Marx im *Kapital* darlegt: »Die Überarbeit des beschäftigten Teils der Arbeiterklasse schwellt die Reihen ihrer Reserve, während umgekehrt der vermehrte Druck, den die letztere durch ihre Konkurrenz auf die erstere ausübt, diese zur Überarbeit und Unterwerfung unter die Diktate des Kapitals zwingt. Die Verdammung eines Teils der Arbeiterklasse zu erzwungenem Müßiggang durch Überarbeit des andren Teils und umgekehrt, wird Bereicherungsmittel des einzelnen Kapitalisten und beschleunigt zugleich die Produktion der industriellen Reservarmee auf einem dem Fortschritt der gesellschaftlichen Akkumulation entsprechenden Maßstab.«<sup>71</sup>

Marx sah das Entstehen der Reservarmee Mitte des 19. Jahrhunderts wesentlich durch das Überflüssigwerden von Arbeitern<sup>72</sup> begründet, während just dieser Topos auch durch die Masseneinwanderung gering qualifizierter »Überflüssiger« eine neue Bedeutung erlangt. Zugleich wird dies im Rahmen der Digitalisierung ganzer Industriezweige und dem erwartbaren Wegfall

---

71 MEW 23, S. 665 f. Dementsprechend kann der Kapitalist die Löhne trotz einiger Gewinnmaximierungen, trotz eigener Kapitalakkumulation, drücken, weil der Arbeiter, der sich und seine Familie erhalten will, schlichtweg keine freie Wahl hat. Dies »schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen«. Ebd., S. 675.

72 Nach Engels (in seiner Schrift *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*) wird bei Erreichen eines bestimmten Monopolisierungsgrads des Kapitalismus jedoch auch so mancher Kapitalist überflüssig: »Der Kapitalist hat keine gesellschaftliche Tätigkeit mehr, außer Revenuen-Einstreichen, Kupon-Ab-schneiden und Spielen an der Börse, wo die verschiedenen Kapitalisten untereinander sich ihr Kapital abnehmen. Hat die kapitalistische Produktionsweise zuerst Arbeiter verdrängt, so verdrängt sie jetzt die Kapitalisten und verweist sie, ganz wie die Arbeiter, in die überflüssige Bevölkerung, wenn auch zunächst noch nicht in die industrielle Reservarmee.« MEW 20, S. 259 f.

zahlreicher Arbeitsplätze akut verschärft.<sup>73</sup> Neben diesem Themenkomplex, der eine neue Aktualität erfährt, lässt sich auch die alte Formel Basis/Überbau<sup>74</sup> neu lesen: In Zeiten eines sich ausdifferenzierenden Kapitalismus (als der Basis der Gesellschaften) ist ein unterschiedlicher (ideologischer) Überbau möglich. Dieser muss der Basis zwar weitgehend entsprechen und darf mit ihr in essentiellen Fragen nicht über Kreuz liegen, ist aber nicht gänzlich durch sie determiniert. Um ein Beispiel anzuführen, hieße das konkret: Der Kapitalismus kann einen autoritär-partei-»kommunistischen« Überbau (China) ebenso akzeptieren wie einen sunnitisch-wahabistischen Verblendungszusammenhang (Saudi-Arabien) oder einen patriotischen *Rollback* (Ungarn), solange die »Produktionsweise des materiellen Lebens«<sup>75</sup> durch die Basis, die kapitalistischen Strukturen also, vorgegeben werden kann und den »sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt«<sup>76</sup> bedingt.<sup>77</sup>

Es sind dies freilich nur erste Ansatzpunkte, die das Startsignal für eine weitaus umfangreichere rechte Marx-Lektüre geben sollen, die durchaus unterschiedlich beginnen kann und soll.<sup>78</sup>

---

73 Vgl. einführend das Dossier »Arbeit 4.0« in: *Hintergrund* 2/2017, S. 4–31, und Benedikt Kaiser: Der Geist der Technik und die Macht der Daten, in: *Sezession* 78 (Juni 2017), S. 30–34.

74 »Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.« MEW 13, S. 8.

75 Ebd.

76 Ebd., S. 9.

77 Michael Heinrich fasst das Prinzip abstrakt zusammen: »[M]it einer bestimmten ›Basis‹ ist nicht jeder ›Überbau‹ verträglich, der Überbau muss der Basis in gewisser Hinsicht *entsprechen*, ist aber nicht vollständig von ihr *bestimmt*.« *Wie das Marxsche »Kapital« lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des »Kapital«*, Teil 1, 2. Aufl., Stuttgart 2009, S. 200.

78 Das Marxsche Werk ist qua seiner Mannigfaltigkeit der Themen und Analyseebenen ein ungeheures Reservoir. Alain de Benoist, der verschiedentlich Zugang zu Marx gefunden hat, stellt in jüngster Zeit auch das Verhältnis des Menschen zur Natur in seinen Forschungsfokus und findet im Marxschen Frühwerk, etwa in der *Deutschen Ideologie* entsprechende Anregungen (vgl. diesbezüglich Diego Fusaro in diesem Band). Die Marxsche Prämisse, wonach man die Beziehung des Menschen zur Natur nicht verändern

Ideenpolitisch authentisch konservativ und wertvoll für eine weitere Auseinandersetzung erscheint – um ein weiteres Beispiel anzuführen – auch die Marxsche Bewahrungsthese aus dem dritten Band des *Kapital*, wonach auch »eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen« nicht die »Eigentümer der Erde« sind. Vielmehr sind sie lediglich »ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias*<sup>79</sup> den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen«. <sup>80</sup> Das sei mit der kapitalistischen Produktionsweise nicht zu machen, weil sie »zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter«. <sup>81</sup> Die unvorstellbare Zerstörung gewachsener Strukturen, die zunehmende Luftverschmutzung und der Raubbau an der Natur sind global virulente Phänomene; hier kann vor dem Hintergrund des Marxschen Werkes der Zusammenhang mit der weltweit vorherrschenden Produktionsweise untersucht werden.

#### IV. Mit Marx nach vorn

Es gibt im unvollendet gebliebenen Werk von Marx also viel zu entdecken, das darauf wartet, für das 21. Jahrhundert und seine Herausforderungen nutzbar gemacht zu werden. Diese Lust an der Entdeckung sollte bedeuten, wie Lothar Fritze adäquat resümiert, »den rationalen Kern vieler seiner Analysen von ihrer zeitbedingten Schale zu trennen; sie von geschichtsdetermi-

---

könne, ohne die Beziehungen der Menschen untereinander zu verändern, würdigt Benoist in der erweiterten Neuauflage seiner Schrift *Abschied vom Wachstum* (Berlin 2009), vgl. Alain de Benoist: *Décroissance ou toujours plus? Penser l'écologie jusqu'au bout*, Paris 2018, S. 32.

<sup>79</sup> Das sind, römischen Rechtsstandards folgend, »gute Familienväter«, die als Referenz gelten können.

<sup>80</sup> MEW 25, S. 784.

<sup>81</sup> MEW 23, S. 530.

nistischen Verirrungen, propagandistischen Verunreinigungen und utopistischen Illusionen zu befreien, um sie auf jeweils das Stück von Wahrheit zu reduzieren, von dem nach wie vor eine intellektuelle Anziehungskraft ausgeht«. <sup>82</sup> Es spricht einiges dafür, dass die Rechte hier unkomplizierter und zukunftsorientierter als die Linke vorgehen kann. Ein grundsätzlicher Fehler ist allerdings bei einer rechten Herangehensweise an *Das Kapital* und Co. zu vermeiden: Man hüte sich davor, mit der liberalen Faschismuskeule auf Marx und Marxismus einzuschlagen, was aber immer dann droht, wenn man zu dicht entlang Ernst Noltes Thesen operiert. Der im Kern Altliberale Nolte wollte über Jahrzehnte nicht von Forschern wie Zeev Sternhell und anderen lernen, dass der Faschismus auf einer Synthese basierte, die vor allem anderen zwischen einer Revision (im Sinne einer kritischen Neudeutung) des marxistischen Sozialismus und einem dynamisch-modernen Nationalismus vonstattenging. Weil er diesen Grundsatz nicht adaptieren konnte, ohne eigene ältere Erkenntnisse zu überwinden, zeigten er und seine Schüler sich Jahre später, zum Teil gar noch heute, fast erstaunt darüber, dass es im romanischen Faschismus konstitutive »linke« oder »moderne« Einflüsse gab, die sie bisher oftmals geringer bewerten *wollten*, weil sonst die unter bürgerlichen Rechten beliebte These von den Faschisten als reaktiv-reaktionärer Schutztruppe gegen den Sündenfall der Oktoberrevolution, die zu einem Amoklauf linker Gewalttäter gegen die »gottgewollte« Ordnung degradiert wird, recht schnell gefallen wäre. Nun aber derart geläutert und auf der Suche nach neuen Invektiven, »dem« Faschismus und »dem« Marxismus zu-

---

82 Lothar Fritze: Utopisches Denken – Marx und der Marxismus, in: Uwe Backes/Stéphane Courtois (Hrsg.): »Ein Gespenst geht um in Europa«. *Das Erbe kommunistischer Ideologien*, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 85–145, hier 145.

gleich vorzuwerfen, »nationalchauvinistische« oder gar »rassistische« Gemeinsamkeiten zu besitzen, weil man in Marxens und Engels' zehntausenden von Seiten umfassenden Werk einige (zumeist in privater Korrespondenz vorhandene) Textstellen finden kann, legt nahe, dass man der (neo-)liberalen Front gegen jedwede grundsätzlich ausgerichteten Alternativen beigetreten ist. Gemeint ist die Front, deren ureigener Kern, mal verschleiert und mal unverhohlen, die Predigt von der Alternativlosigkeit der Kapitallogik ist, während sich sämtliche linke und rechte Gegenentwürfe aufgrund von kommunistischer Oktoberrevolution und faschistischer irregulärer Revolution von selbst desavouiert haben sollen, selbst wenn sie sich explizit in keine der beiden Traditionen einreihen. Einer solchen grundsätzlichen Logik der Verächtlichmachung nichtliberaler Konkurrenz aber zu folgen, hieße, die von den Liberalen jeder Couleur zur Herrschaftssicherung konstruierte Dichotomie Liberalismus versus Totalitarismus («Kommunismus»/«Faschismus») zu affirmieren. Man würde dann so tief im Gedankengebäude des Bestehenden stecken, dass daran auch keine neue Marx-Lektüre etwas ändern könnte.

Diese Marx-Lektüre ist aber nötig, weil jeder Antikapitalismus fruchtlos bleiben muss, der seine Auseinandersetzung – so kritisch sie sein möge – mit dem tiefschürfenden Kapitalismus-Analytiker Marx scheute – was nicht besagen soll (und auch nicht kann), das integrale Werk Marxens bejahen oder gar *in toto* in eine neurechte beziehungsweise konservative politische Theorie einfügen zu wollen. Allein die Forderung, den mannigfaltigen rechten Denkkosmos durch Bestandteile der Marxschen Gesellschaftskritik zu bereichern, lässt freilich Alarmglocken in der konservativen Hemisphäre schrillen. Bedauerlich dabei ist, dass Konservative heute oftmals keine Konservativen im eigentlichen

Sinne mehr sind.<sup>83</sup> Sie blenden die Kehrseiten der kapitalistischen Produktionsweise und Gesellschaft aus und nehmen passiv, qua lauten Schweigens im ökonomischen Beritt, die umfassenden und umwälzenden Veränderungen in den verschiedensten Segmenten hin, solange die zu konservierende Besitzordnung, der man sich verschrieben hat, obwohl der Kapitalismus nur den obersten Schichten exorbitante Gewinne ermöglicht, nicht aus den Fugen gerät. »Während sie die permanente Selbstrevolutionierung des Kapitalismus vollständig billigen«, so Slavoj Žižek treffend über viele zeitgenössische Konservative, »wollen sie ihn letztlich nur effizienter gestalten, indem sie ihn mit einigen traditionellen Institutionen ausstatten (Religion beispielsweise<sup>84</sup>), um seine zerstörerischen Folgen für das soziale Leben zu begrenzen und den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stützen«. <sup>85</sup> Viele Konservative, so lässt sich zuspitzen, wollen mit Werten und Moralbildern gegen Entwicklungen angehen, die systemimmanent auftreten und keineswegs durch voluntaristische Aufrufe (Denkt auch an die Armen! Schluss mit der Spekulation!) allein beherrschbar sind. Man könnte, wiederum an Žižek angelegt, formulieren, dass Konservative oftmals keinen Sinn für das »Paradox des Kapitalismus« zeigen. Dieses Paradox liegt darin, »dass man das schmutzige Bad der Finanzspekulation nicht ausschütten und das gesunde Kind der wirklichen Ökonomie behalten kann: *Das schmutzige Bad*

---

83 Sofern es unter den Bedingungen der industriellen (und heute partiell post-industriellen, digitalen) Massengesellschaft überhaupt noch möglich ist, »Konservatismus« oder »Konservativismus« im Sinne des historischen Phänomens zu denken. Die Forschungsergebnisse von Panajotis Kondylis in *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang* (Stuttgart 1986) lassen bereits erhebliche Zweifel aufkommen.

84 Es ist ein gängiges Motiv konservativer Wirtschaftsauffassung, wonach die Menschen das ökonomische System relativ frei ausgestalten können, wenn sie nur die »richtigen« moralischen und/oder religiösen Auffassungen mitbringen. Dass es ökonomische Gesetze und Strukturen gibt, die gesellschaftliche Beziehungen determinieren oder zumindest prägen, wird oftmals gelegnet oder schlicht übersehen.

85 Slavoj Žižek: *Ärger im Paradies. Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus*, Frankfurt am Main 2015, S. 33 f.

ist in Wirklichkeit der ›Stammbaum‹ des gesunden Kindes.«<sup>86</sup> Der Umstand, wonach viele Akteure im konservativen, freiheitlichen Lager von entsprechenden Thesen nichts wissen wollen, liegt auch darin begründet, dass der neoliberale Siegeszug – mit all seinen Folgen für das politisch-ökonomische Folgerungsvermögen – auch dieses Milieu überrollt hat.<sup>87</sup> Nur so ist es zu erklären, dass die »als Konservative firmierenden Marktfundamentalisten«<sup>88</sup> zu selten Widerspruch von rechts ernten, obwohl sich ein »historisch gehaltvoller Konservatismus« zum »Marktfundamentalismus wie Wasser zu Feuer verhält«<sup>89</sup> – ist es doch letztendlich das hegemonial gewordene neoliberale Denken, das ehemals konservative Fixpunkte wie Staat und Nation zugunsten neuer Parameter wie der »marktkonformen Demokratie« und dem Umbau einer vielgestaltigen Welt zum globalen *Market Place* durch die von Marx abschätzig eingestuften »Freihandelsdoktoren« und »Quacksalber«<sup>90</sup> zu überwinden in der Lage ist.<sup>91</sup> Diese »beispiellose Homogenisierung« kommt einer Implementierung »des Kapitalismus als *globalem* Weltsystem« gleich.<sup>92</sup> In diesem entstehenden und sich verfestigenden Rahmen des Bestehenden hat – so wies es Hans-Jürgen Jakobs anschaulich nach<sup>93</sup> – immer derjenige die reelle Gestaltungsmacht, der über Geld disponiert. Um nun aber im Kleinen wie im Großen den Primat des Politischen gegenüber

---

86 Ebd., S. 53.

87 Alain de Benoist gewichtet die – auch von ihm beanstandete – Liberalisierung der Rechten ein wenig anders: »Die Rechte ist liberal geworden und hat dabei vergessen, daß es der Liberalismus der Aufklärung war, der zu ihrem Untergang führte.« Benoist: *Am Rande des Abgrunds*, S. 157.

88 Wolfgang Fritz Haug: *Hightech-Kapitalismus in der Großen Krise*, Hamburg 2012, S. 175.

89 Ebd., FN 175.

90 MEW 12, S. 322.

91 Ebd.

92 Žižek: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, S. 74.

93 Vgl. seine entsprechende Studie *Wem gehört die Welt? Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus*, München 2016.

dem Wirtschaftlichen herzustellen – einer gewiss bedeutsamen Maßnahme, von der die Rechte in all ihren Schattierungen indes seit Jahrzehnten redet, ohne jene konkretisierenden Maßnahmen zu erforschen, die dazu erforderlich wären –, benötigen wir zunächst das Bewusstsein dafür, dass dieser Primat des Politischen ohne die Überwindung der kapitalistischen Logik nicht zu haben ist. Dies ist die bisherige – bewusste oder unbewusste – Grundlage jedweder folgenden Überlegungen. Ihr gegenüber gilt es, folgende Grundregel ins Gedächtnis zu rufen: »Die Gemeingüter gehören der Gemeinschaft. Marx erinnert uns an diese Frage [...]«. <sup>94</sup>

Die gegenwärtig wichtigste Aufgabe für alle in diesem Geiste ansprechbaren politischen Akteure wird es daher sein, die zu schützende Demokratie aus der Verzahnung mit dem Finanzkapitalismus und seinen Satrapen in Politik, Gesellschaft und Medien zu lösen. Ganz in diesem Sinne muss das Ziel lauten, die Demokratie wieder als diejenige politische Ordnung herzustellen, die ihre Legitimität, ihr Machtmonopol, ihre Daseinsberechtigung aus der Souveränität des Volkes ableitet. Der »Hauptgegner« in diesem vielschichtigen politischen Prozess ist dabei klar: Es sind »der Kapitalismus und die Konsumgesellschaft auf ökonomischer Ebene, der Individualismus auf philosophischer Ebene, die Bourgeoisie auf gesellschaftlicher Ebene und die USA auf geopolitischer Ebene«. <sup>95</sup> Alain de Benoist formuliert hiermit vielleicht keine kompromissbereite Konsenserklärung für die gesamte heterogene politische Rechte, aber er bietet eine kämpferische Ausgangsbasis. Unterhalb dieser Basis wird eine substanzielle Veränderung nicht

---

94 Slavoj Žižek fährt fort: »Der einzige Weg, Treue gegenüber Marx zu bewahren, besteht darin, sich vom Marxismus zu verabschieden. Was es dagegen braucht, ist eine Wiederholung von Marxens Gründungsgestus – eine Antwort auf die Frage nach dem Gemeinsamen im Leben der Menschen.« In: *Neue Zürcher Zeitung* v. 18.4.2018, S. 23.

95 Benoist: *Am Rande des Abgrunds*, S. 175.

herbeizuführen sein, wenn man als oppositionelle Kraft, als Teil einer zu schaffenden »Mosaik-Rechten«<sup>96</sup> nicht lediglich eine »stabilisierende Klasse« (Jean-Claude Milner) für das Establishment darstellen möchte, die nach behutsamen Veränderungen ruft, »die das System effizienter machen und damit sicherstellen, dass sich nichts verändern wird.«<sup>97</sup>

Die Schriften von Karl Marx sind für das Verständnis und die Akzeptanz dieser gewählten, zugespitzten Ausgangsbasis selbstverständlich kein allumfassender Schlüssel. »Wer darauf bestehen würde«, so Diego Fusaro treffend, »die heutigen Umwälzungen des Kapitals (Finanzkrisen, Auseinanderklaffen der ökonomischen Schere, et cetera) einzig durch die Marx'sche Brille betrachten und interpretieren zu wollen, würde sicher wenig verstehen, da es einfach unmöglich ist, sich ein Bild von Ereignissen zu machen, die Marx gezwungenermaßen nicht vorhersehen konnte. Ebenso wahr ist allerdings«, lenkt Fusaro ein, »dass jeder, der sich weigert, *auch* diese Brille aufzusetzen, nichts vom Heute und seinen Veränderungen verstehen wird.«<sup>98</sup>

Gemäß dieser Maxime gilt es auf der politischen Rechten, Marx als Denker vielschichtig zu durchdringen und gleichzeitig den Geist radikaler Kritik aufzunehmen. Eine solche erste Anerkennung von Marx und einer kritisch-radikalen Geisteshaltung, »die sich emphatisch und grundlegend von den in der Welt der Uneigentlichkeit und Entfremdung vorherrschenden unterscheidet«<sup>99</sup>, heiße Anerkennung der Kapitalismuskritik oder, weitreichender,

---

96 Vgl. Benedikt Kaiser: Mosaik-Rechte und Jugendbewegung, in: *Sezession* 77 (April 2017), S. 46 f.

97 Žižek: *Ärger im Paradies*, S. 87.

98 Fusaro: *Schon wieder Marx*, S. 25.

99 Benoist: *Am Rande des Abgrunds*, S. 174. Benoist führt dies weiter aus: »Der Revolutionär agiert in einer Welt, die ihm innerlich vollkommen fremd, ja abscheulich ist, in der er sich aber bestens auskennt. Erforderlich ist eine Haltung vollkommen kompromißloser kritischer Radikalität.« Ebd.

des Antikapitalismus. Erst von diesem Standort aus kann, martialisch ausgedrückt, »der nächste, ›leninistische‹ Schritt – zum politisch organisierten Antikapitalismus«<sup>100</sup> erfolgen.

Ein solcherart zur politischen Praxis gewordener rechter Antikapitalismus, der mit europäischen Ideen und der Entschlossenheit zum elementaren Neubeginn assoziiert wäre und die Fehler des linken Antikapitalismus überwindet, hätte Ausstrahlungskraft auf die besten Köpfe der bisherigen politischen Lager, insbesondere in Bezug auf die verstärkt nach Neuem suchende europäische Jugend. Dies wäre der Anfang vom Ende sowohl für die neoliberale Rechte als auch für die zeitgenössische Linke – und erklärt die eingangs skizzierte »große Unruhe unter dem Himmel«. Die Lage – sie *kann* ausgezeichnet werden.

---

100 Slavoj Žižek: *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt am Main 2005, S. 188.

# Karl Marx und der Warenfetischismus

von Alain de Benoist

Der Marxismus, der innerhalb der *Intelligenzija* lange Zeit eine führende Stellung innehatte, hörte ab den 1970er Jahren allmählich damit auf, als »unüberschreitbarer Horizont unserer Zeit« (um Jean-Paul Sartres berühmte Worte aufzugreifen<sup>1</sup>) zu erscheinen. In den 1990er Jahren beschleunigte der Zusammenbruch des Sowjet-systems in den Ländern des »real existierenden Sozialismus« die Diskreditierung des marxistischen Denkens noch weiter, doch heute ist es offensichtlich wieder im Kommen – nicht nur bei denjenigen, die sich weiterhin ausdrücklich auf den Marxismus berufen (unter anderen etwa Alain Badiou, Samir Amin, Toni Negri, Slavoj Žižek, Jacques Rancière und Daniel Bensaïd), sondern auch bei Autoren mit ganz anderen Ansichten wie Alain Minc und Jacques Attali. Man entdeckt Marx zweifellos aufs Neue, doch diesmal geht es nicht darum zu behaupten, der Verfasser des *Kommunistischen Manifests* habe sich nie geirrt, oder umgekehrt, ihn in polemischer Art und Weise zu einem »Vordenker des Gulag« zu machen. Obsessiver Antimarxismus und dogmatischer Marxismus weichen nun einer sachkundigeren Diskussion, die gewiss fruchtbringender ist.

Karl Marx wurde bekanntlich nur sehr selten tiefgründig gelesen – das gilt für seine Anhänger wie für seine Gegner. Sein im Wesentlichen posthum erschienenenes Werk ist schwer zugänglich, verwinkelt und widersprüchlich. Sein Einfluss erfolgte weitgehend über Hörensagen. Die nach seinem Tod auf die Initiative

---

<sup>1</sup> Sartres Buch *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* (Reinbek 1978) basiert auf dieser Prämisse; sie ist der Ausgangspunkt.

von Engels, Kautsky und Plechanow, später von Lenin und vor allem Stalin erfolgte Einführung eines offiziellen Marxismus, den Marx selber von vornherein zurückgewiesen hatte («Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin«<sup>2</sup>), hat all diese Missverständnisse begünstigt und gefördert.

Marx wurde von den Seinen zuerst tatsächlich verraten. 1976 definierte der Philosoph Michel Henry den Marxismus als »die Gesamtheit des Widersinns, der über Marx geschrieben wurde«.<sup>3</sup> Stalin machte 1931 aus Marx etwa den Gründer des »dialektischen Materialismus« – eine Bezeichnung, die der Verfasser des *Kapitals* nie verwendete und die ihm gänzlich fremd war, denn in Wirklichkeit hat kein anderer die materialistische Praxis der bürgerlichen Gesellschaft mehr kritisiert als er. Seine Philosophie besteht viel eher darin, Idealismus und Materialismus gleichermaßen abzuweisen. Für Marx liegt das Wesen der Dinge weder in der Materie noch im Geist, sondern ruht in der konkreten Aktivität der »lebendigen Individuen« – ist also reine Praxis im aristotelischen Sinne. Und den Begriff »Diktatur des Proletariats« hat Marx nur drei Mal in seinem Leben verwendet (davon zwei Mal im privaten Briefwechsel)!

Seine Philosophie der Geschichte – mit der Ersetzung des Jenseits durch die Zukunft einer profanen Übertragung der biblischen Theodizee (der ursprüngliche Kommunismus spielt die Rolle des Garten Eden, das Proletariat die des gerechten oder leidenden Messias, der am Ende triumphiert) – ist gewiss in die Perspektive des Historizismus seiner Zeit eingebettet: Die als linearer Prozess aufgefasste Geschichte soll auf ein Endstadium (hier die Klassen-

---

2 Der Friedrich Engels zugeschriebene Ausspruch von Marx erfolgte in Bezug auf französische Marxisten, in: Brief von Engels an Konrad Schmidt, MEW 37, S. 450.

3 Alain de Benoist rekurriert hier auf die Einführung Henrys in dessen zweibändiger Marx-Einführung: *Une philosophie de la réalité* und *Une philosophie de l'économie* (beide Paris 1976).

gesellschaft als neue Form des Paradieses auf Erden) hin »fortschreiten« und universellen Gesetzen unterliegen. Die historische Notwendigkeit, von der Marx spricht, entspricht keinem einfachen Determinismus und ebenso wenig einem vulgären Ökonomismus; nichtsdestotrotz drängt sie sich dem Willen des Menschen auf. Die Revolution als unvermeidbarer Prozess zwingt die Akteure dazu, im Einklang mit dieser Notwendigkeit zu handeln, um deren Ausbruch zu beschleunigen, aber sie haben auch keine andere Wahl. Dies ist der schwächste Teil der marxistischen Lehre.

Marx irrt zweifellos, wenn er versichert, dass die »Enteignung der Enteigner« ebenso sicher wie ein Naturphänomen eintreten werde: »[...] die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation«.<sup>4</sup> Zugleich weigert er sich aber zu akzeptieren, dass »die allgemeinen Gesetze des ökonomischen Lebens ein und dieselben« seien, »ganz gleichgültig, ob man sie auf Gegenwart oder Vergangenheit anwendet«<sup>5</sup>, wie Marx einen eigenen Kritiker zitiert. Mehr noch als auf die historische Notwendigkeit bezieht er sich auf die Autonomie – einen Schlüsselbegriff, der später Cornelius Castoriadis inspirieren sollte. Für Marx ist der Kommunismus nicht »ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird«, sondern »die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«.<sup>6</sup>

Marx verurteilt eigentlich alle »essentialistischen« Herangehensweisen an die Realität der menschlichen Existenz. Sich auf die Philosophie Hegels stützend, beschreibt er das Kapital nicht als Sache, sondern als soziales Verhältnis. Die menschliche Aktivität

---

<sup>4</sup> MEW 23, S. 790.

<sup>5</sup> Ebd., S. 26.

<sup>6</sup> MEW 3, S. 35.

muss seiner Ansicht nach als »konkrete Praxis« analysiert und begriffen werden. »In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. die Wirklichkeit und die Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.«<sup>7</sup>

Dem Liberalismus hält er die Vorstellung einer Gesellschaft vor, die aus einer bloßen Addition von atomisierten Individuen besteht: »Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. [...] Feuerbach sieht daher nicht, [...] daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.«<sup>8</sup>

Darin gründet seine unerbittliche Kritik an der Ideologie der Menschenrechte, die viel weiter geht als die einiger »reaktionärer« Autoren. Marx beschränkt sich nämlich nicht darauf, den »formalen« und daher illusorischen Charakter der über die Menschenrechtstheorie verkündeten Freiheiten aufzuzeigen, sondern er zeigt ebenso auf, dass der Mensch, dessen Rechte die Erklärung der Menschenrechte von 1789 verkündet, lediglich der Mensch ist, der durch die bürgerlich-liberale Anthropologie getrennt ist, und dass der individuelle Wert, den die Erklärung schützt, letztlich nur der Marktwert ist. Der Mensch der Menschenrechte ist mit dem *homo oeconomicus* identisch.

Mit der abstrakten Allgemeinheit des »Menschen«, dessen Rechte man verkündet, verfestigt sich vor allem das Zusammenspiel der Privatinteressen. Die Menschenrechte sind außerdem zeitlos und ahistorisch, wohingegen jedes Recht historisch ist. »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er ein Mitglied der bür-

---

<sup>7</sup> Ebd., S. 5.

<sup>8</sup> Ebd., S. 535.

gerlichen Gesellschaft, nämlich ein auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist«<sup>9</sup>, schreibt Marx in seiner Abhandlung *Zur Judenfrage*. Zu behaupten, dass die Bewahrung der Menschenrechte der Zweck jeder politischen Vereinigung sei, und aus den Bürgerrechten ein einfaches Mittel zur Bewahrung dieser angeblichen Menschenrechte zu machen, laufe darauf hinaus, den Bürger in den Dienst des selbstsüchtigen Menschen zu stellen: »[...] nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois [wird] für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen [...]. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyens* anerkannt«.<sup>10</sup> Das »Reich der Vernunft«, fügte Engels hinzu, sei nichts anderes als das »idealisierte Reich der Bourgeoisie«.<sup>11</sup>

In der Folge Hegels stellt Marx fest, dass die moderne Gesellschaft Individuen produziert hat, die von jeder dauerhaften Bindung »frei« sind, ja, dass sie sich aus isolierten Individuen zusammensetzt, die zunehmend voneinander getrennte Leben führen und nur noch durch den Warenaustausch miteinander verbunden sind. Er möchte eine neue soziale Bindung schaffen, da – wie schon von Aristoteles erkannt – das allererste Bedürfnis des Menschen die Bildung einer Gemeinschaft sei. Deshalb postuliert er die Vorrangstellung des Gemeinschaftlichen gegenüber dem abstrakten individuellen Subjekt sowie die Vorrangstellung des Sozialen gegenüber dem »Gesellschaftlichen«. Dabei erinnert er daran, dass das Individuum nur in und durch die sozialen Beziehungen existieren kann, die es ausmachen.

---

9 MEW 1, S. 366.

10 Ebd., S. 366 u. S. 370.

11 MEW 19, S. 190.

Den Klassenbegriff hat er ebenso wenig erfunden wie den des Klassenkampfes. Diese kommen vor Marx bereits bei zahlreichen »bürgerlichen Historikern« vor, allen voran bei Auguste Comte und Augustin Thierry. Marx gestand selbst, dass sich sein Beitrag auf diesem Gebiet darauf beschränke, »bewiesen zu haben, daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist«<sup>12</sup>, und dass der Klassenkampf zwangsläufig zur klassenlosen Gesellschaft führe (*Brief an Weydemeyer*, 1852).

Im Vergleich zu den Sozialisten seiner Zeit ist das Neuartige an ihm, dass seine Kritik am Kapital keineswegs auf moralischen oder juristischen Erwägungen beruht. Der Arbeiter, betont er, verkaufe nicht seine Arbeit, sondern seine Arbeitskraft. Die »Ausbeutung« der Arbeitskraft beruht auf dem einfachen Umstand, dass sie dafür verwendet wird, Werte zu schaffen, die höher sind als ihr Einkaufspreis – mit anderen Worten, dass sie zu einem Wert verkauft wird, der unter dem Wert dessen liegt, was sie zu erzeugen imstande ist. Der Unternehmer eignet sich dann dieses Mehrprodukt an, den Mehrwert, der selbst Gegenstand und Ziel der kapitalistischen Wirtschaftsweise ist. Darin gründen die unerträglichen sozialen Widersprüche der Lohnarbeit.

Aristoteles unterschied bereits zwischen der natürlichen Wirtschaft (der »Ökonomik«), die den Bedürfnissen des Menschen entspricht, und der »Chrematistik«, der Kunst des Gelderwerbs, die er als widernatürlich bezeichnete. In diesem Zusammenhang unterscheidet Marx zwischen Tauschwert und Gebrauchswert. Der Gebrauchswert befriedigt ein privates Bedürfnis, das aus einer konkreten, »lebendigen« Arbeit resultiert, der Tauschwert sorgt seinerseits dafür, dass alle Waren verkauft oder gekauft werden

---

<sup>12</sup> MEW 28, S. 507 f.

können; dieser Wert ist das Ergebnis einer abstrakten, »toten« Arbeit. Im Gebrauchswert bilden die Bedürfnisse des menschlichen Lebens die Ausgangs- und Endpunkte, im Tauschwert gehen sie hingegen mit Geld ineinander über. Die Steigerung des Geldvolumens wird nun zum Ziel jeder wirtschaftlichen Tätigkeit, und die Ware wird selbst zum Mittel, um den finanziellen Reichtum wachsen zu lassen. Wegen ihres Gebrauchswertes können alle Qualitäten von Waren auf eine reine Menge reduziert werden, die mithilfe eines »universellen Äquivalents«, des Geldes, gemessen wird. Unter diesem Gesichtspunkt ebnet der Austausch alle konkreten Arbeiten und wandelt sie in eine abstrakte Arbeit um, in einen gemeinsamen Nenner, der den Handelsaustausch ermöglicht. Das Geld schließlich ist das einzige »Produkt«, dessen einziger Gebrauchswert eben in seinem Tauschwert liegt.

Eine Ware ist kein bloßes Objekt. Sie ist nach Marx »ein sehr vertracktes Ding, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken«.<sup>13</sup> Aus diesem Grund prangert er den »Warenfetischismus« an (eine Begrifflichkeit, die 1867, im ersten Band des *Kapitals*, seine frühere Theorie der Entfremdung ersetzt). Dieser Warenfetischismus besteht darin, dass im kapitalistischen System die sozialen Beziehungen nur noch durch die vermittelnde Rolle der Ware stattfinden, wobei die Beziehungen zwischen den Menschen sich allmählich nach dem Modell ihrer Relation zu den Dingen gestalten. Die Ware ist ein »Fetischobjekt«, das den sozial-historischen und organischen Charakter der zwischenmenschlichen Beziehungen verschleiert. Dieser Fetischismus äußert sich durch eine »Verdinglichung« der sozialen Beziehungen (ein Begriff, den man auch bei Heidegger findet und der hauptsächlich 1923 von Georg Lukács entwickelt werden sollte, aber auch von Guy Debord

---

<sup>13</sup> MEW 23, S. 85.

und Jean Baudrillard oft verwendet wurde) und durch die »Personifizierung« der Dinge, allen voran des Kapitals. Das Sein beschränkt sich auf das Haben: Ich bin, was ich habe.

Zur Bourgeoisie pflegt Marx ein bemerkenswert zwiespältiges Verhältnis. Er verurteilt und feiert sie gleichermaßen in dem Wissen, dass sie nicht existieren kann, ohne die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Er stellt fest, dass sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Ansinnen, die Gesetze des Marktes obsiegen zu lassen, nur dafür einsetzen konnte, die alten Hierarchien des *Ancien Régime* zu zerstören: »Die unbegrenzte Ausdehnung einer Marktwirtschaft erfordert die Existenz einer Gesellschaft, in der alle Glieder frei und gleich im Recht sind«<sup>14</sup>, wie Jean-Louis Prat in einem Aufsatz über Marx bemerkt. Marx schreibt: Die Arbeitskraft als Ware könne »nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eigenen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Ware angeboten oder verkauft wird. Damit ihr Besitzer seine Arbeitskraft als Ware verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein.«<sup>15</sup> Erst dann kann die Arbeitskraft aufgrund der Produktionskosten wie eine Ware bewertet werden. Dazu musste die Bourgeoisie die Bauern und Handwerker enteignen, um sie zu zwar formell freien Arbeitern zu machen, die aber dennoch vertraglich dazu genötigt werden, ihre Arbeitskraft zu verkaufen.

Dazu die berühmten Sätze von Marx aus dem *Kommunistischen Manifest*: »Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt. Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Ver-

---

<sup>14</sup> Jean-Louis Prat: Marx et l'imaginaire, in: *Revue du Mauss*, 2009/2.

<sup>15</sup> MEW 23, S. 182.

hältnisse zerstört. [...] Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlervorbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. [...] Die Bourgeoisie hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt. [...] Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionsäre der Industrie den nationalen Boden unter den Füßen weggezogen. [...] Die Bourgeoisie hat das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen, [...] die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht.«<sup>16</sup>

Heute wird der Marxismus nicht mehr unbedingt als Vollen-  
dung jenes Projekts der Aufklärung wahrgenommen. Vor allem  
bemerkt man, dass Marxens Werk im Wesentlichen weniger  
darin bestanden hat, über die Zukunft der Arbeiterklasse zu  
spekulieren als vielmehr die Logik des kapitalistischen Systems  
tiefgründig zu analysieren. Und genau hier liegt zweifellos seine  
Aktualität begründet.

Die beiden Schlüsselpunkte der Marxschen Analyse des Kapitals  
definieren den Kapitalismus am besten: zum einen das Prinzip der  
endlosen Akkumulation, zum anderen die Tatsache, dass das, was  
den Kapitalismus am ehesten bedroht, nicht der Kampf seiner Wi-  
dersacher ist, sondern seine inneren Widersprüche. Beide Aspekte  
hängen natürlich miteinander zusammen. Marxens Ansicht nach  
ist der »real existierende« Kapitalismus zu aufeinanderfolgenden

---

<sup>16</sup> MEW 4, S. 464–466.

Phasen der Akkumulation durch Enteignung verurteilt, die die Form seiner Ausbreitung bestimmen. Er legt dar, dass der kapitalistische Produktionsprozess zugleich Akkumulationsprozess sei. Das Kapital müsse fortwährend neue Absatzmöglichkeiten, neue Felder zur Akkumulation und schrankenlosen Überakkumulation des Kapitals entdecken; deshalb sei es dazu verdammt, den gesamten Planeten seinem Gesetz zu unterwerfen. Diese Dynamik äußert sich durch eine fortschreitende Merchandisierung oder Kommodifizierung der Existenz, nämlich durch eine sowohl extensive Kommodifizierung (sie erfasst allmählich alle Bereiche, die sich ihr zuvor entzogen; dabei wird die globale Gesellschaft zu einer »Marktgesellschaft«, in der die Logik des Profits sämtliche Aspekte des gesellschaftlichen Lebens beherrscht) als auch durch eine intensive Kommodifizierung (sie verwandelt die symbolische Vorstellungswelt, indem sie jeden Wert einzig auf den Marktwert reduziert und nur noch das *Perpetuum mobile* des Handelsaustauschs bestehen lässt). Dies bezeichnet Heidegger als »Gestell«, als die allgemeine Vorrichtung zur Entbergung der Welt.

Der alte Erbkapitalismus, der eine Ethik der Arbeit und des Sparens predigte, wurde selber durch den Hedonismus des maßlosen, von der heutigen Werbeliturgie angespornten Konsums hinweggefegt. Das Streben nach der Akkumulation an und für sich bedingt, dass die Individuen in unersättliche Konsummaschinen verwandelt werden. Der ungehinderte, kontinuierliche Warenstrom muss stets anwachsen.

Wie Keynes glaubte auch Marx weder an den »natürlichen« Charakter des Marktes noch an den selbstregulierenden sowie selbstregulierten Charakter des Kapitalismus. Er war der Überzeugung, dass die kapitalistische Produktionsweise aufgrund ihrer spontanen Neigungen und ihrer inneren Logik die Voraussetzun-

gen für ihr eigenes Verschwinden schaffe. Der Kapitalismus könne nur in der Akkumulation bestehen, aber diese Akkumulation bedrohe seine Gewinnspanne.

Der Fall der Profitrate (der nicht unbedingt einen absoluten Rückgang des Profits selbst nach sich zieht) gründet in dem Anstieg der »organischen Zusammensetzung des Kapitals«<sup>17</sup>; diese definiert sich als das Verhältnis von »toter« Arbeit (dem konstanten Kapital) und »lebendiger« Arbeit (der Arbeitskraft, also dem wertschaffenden Prozess menschlicher Tätigkeiten). Da der Profit aus dem durch die Ausbeutung der Arbeitskraft erzielten Mehrwert entsteht, führt der Anstieg der organischen Zusammensetzung des Kapitals automatisch zu einem Fall der Profitrate.

Dieser tendenzielle Rückgang der Profitrate wurde zu Marxs Lebzeit mehr oder weniger bestätigt. Das war später jedoch nicht immer der Fall. Die Tendenz kann unter anderem durch Arbeitsintensivierung, Lohnminderung, Entwertung des konstanten Kapitals, Produktivitätsgewinne oder Handelsausweitung aufgehalten werden. Marx selbst meint, dass Innovation es ermögliche, den Anteil der Löhne (das variable Kapital) zu verringern und die Mehrwertrate zu erhöhen. Doch die Innovation führt auch zu einer Stärkung des konstanten Kapitals. Da der Wert des konstanten Kapitals schneller steigt als die innovationsbedingte Produktivität, sinkt die Profitrate. Um dies zu stoppen, muss das System immer neue Absatzmärkte und Innovationen finden, die eine Einsparung des Kapitals ermöglichen. Dadurch gewinnt die Grundtendenz immer wieder die Oberhand. Die gegenwärtige globale Wirtschafts- und Finanzkrise hat ganz offensichtlich dazu beigetragen, Marx wieder in den Mittelpunkt zu rücken. In Band 3 des *Kapitals* entwickelt er die Idee, dass die Wiederholung der Krisen aus dem

---

<sup>17</sup> MEW 23, S. 640.

endemischen Wesen der Überakkumulation («Überinvestition« heißt dies bei Keynes) hervorgehe. Dabei handelt es sich nicht grundsätzlich um Krisen der Warenüberproduktion, sondern um solche einer Überproduktion von Kapital.

Der triumphierende industrielle Kapitalismus geriet ab 1873 in eine Krise, die mit einem Sturz der Profitrate einherging. Darauf reagierte das Kapital mit einer doppelten Bewegung der Konzentration und der weltweiten Expansion, nämlich mit der kolonialen Eroberung des Planeten, die die Erschließung neuer Märkte ermöglichte. Ein ähnliches Szenario geschah 1929: Nach der Wiederherstellung des Systems der »Belle Époque«<sup>18</sup> sollte die Depression der 1930er Jahre einen neuen Zusammenbruch der Gewinnspanne bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges einläuten.

1971 vollzog sich eine neue systemische Krise durch die Abschaffung der Gold-Konvertierbarkeit des Dollars, was einen erneuten Fall der Investitions- und Profitrate herbeiführte. Globalisierung und Aufschwung der sogenannten »immateriellen Wirtschaft« ermöglichten es, diesem Fall zu trotzen, während der Kapital- oder Finanzmarkt gegenüber der Realwirtschaft immer mehr an Bedeutung gewann. Doch der aus der Globalisierung und der Internationalisierung der Unternehmen resultierende Druck auf die Löhne, die dem fordistischen System (das darin bestand, regelmäßig die Gehälter zu erhöhen, um den Konsum zu fördern) ein Ende setzt, führt zu einem Rückgang der Nachfrage; diese geht mit einer Explosion des Kreditwesens einher, die es Personen und Haushalten erlaubt, die Stagnation ihres Lebensstandards damit auszugleichen,

---

<sup>18</sup> Belle Époque: Gemeint ist in etwa die Zeit von 1884 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914, die unter anderem durch Fortschritte im sozialen, wirtschaftlichen und technologischen Bereich gekennzeichnet war. Der Glaube an den »Fortschritt« und eine gewisse Sorglosigkeit beziehungsweise Euphorie waren nahezu überall in Westeuropa zu beobachten. Eine ähnliche Stimmung kam zu Beginn der 1930er Jahre auf.

dass sie mehr konsumieren als sie verdienen. Wenn die Schulden nicht mehr bezahlt werden können, explodiert das System.

Die Globalisierung hat – vor allem in den USA – die Konzentration dessen gefestigt, was Marx das zinstragende Kapital, sprich: das Investmentkapital, nannte. Marx bezeichnet als »fiktives Kapital« auch die Titel, die sich aus Staats- oder Unternehmensanleihen sowie aus der Finanzierung des Unternehmenskapitals ergeben. Die Eigner dieses fiktiven Kapitals erwarten von ihm einen regelmäßigen Ertrag in Form von Dividenden und Zinsen, sowohl durch Abhebungen in Höhe des bewilligten Wertes als auch durch die Möglichkeit, sie auf den Finanzmärkten zu verkaufen.

Der Bankkredit ist eine weitere Form zur Schaffung von fikтивem Kapital. Er ist aber auch die am stärksten gefährdete, wie man es bei der Finanzkrise feststellen konnte. Fiktives Kapital entsteht, sobald der Finanzmarkt versucht, Geld jenseits jeglicher Vermittlung durch Waren und Produktion zu produzieren, das heißt: sobald das Einkommen aus Geldanlagen in Schuldscheinen verbrieft wird. Diese Dynamik erklärt die wachsende »Finanzialisierung« der Wirtschaft und die Tatsache, dass die Bildung von Finanzblasen zunehmend außer Kontrolle gerät. Der Ökonom Samir Amin schrieb jüngst: »Marx war noch nie so nützlich und notwendig, um die Welt zu verstehen und zu verändern.« Allerdings fügte er hinzu: »Marxist zu sein bedeutet, von Marx auszugehen, und nicht bei ihm zu verharren.«

Der marxistische Philosoph Denis Collin behauptet ebenfalls, dass »es höchste Zeit ist, zu begreifen, dass es auf dem Gebiet der Sozial- und Geschichtswissenschaften kaum einen Denker gibt, der mit mehr Scharfsinn als Marx die großen Linien einer Zukunft gezeichnet hat, die unsere Gegenwart ist [...]. Im Gegensatz zu dem, was diejenigen wiederholen, die Marx widerlegen wollen,

ohne ihn gelesen zu haben, sind seine in den Analysen des *Kapitals* enthaltenen Voraussagen im Wesentlichen bestätigt worden«. Gleichwohl macht Collin auch deutlich, dass der Kommunismus, den er von seiner Etymologie her als »Lehre vom Gemeinwesen« definiert, sich weder mit dem Egalitarismus noch mit dem Eatismus deckt, und dass er vor allem drei falschen Vorstellungen entsagen sollte: der Utopie einer konfliktlosen Welt, der Utopie einer unbegrenzten Entwicklung der Produktivkräfte und der Vorstellung einer künftigen Gesellschaft, die als Rückkehr in den Garten Eden gestaltet sein soll.

Heidegger, der zwar kein Marxist war, meinte, dass es bis heute keinem Kritiker des Marxismus gelungen sei, sich auf die Höhe des Gegenstands seiner Kritik hochzuziehen. Möglicherweise wird es morgen anders verlaufen, wenn nicht mehr Marx, sondern die Verfechter der liberalen Globalisierung die Abschaffung der Grenzen und das »Absterben« des Staates verkünden und begrüßen werden.

# Wertkritik

von Alain de Benoist

Im Jahre 1947 bezeichnete Heidegger in seinem Brief *Über den »Humanismus«* die Philosophie von Karl Marx als das tiefgründigste Denken unserer Zeit.<sup>1</sup> Tiefgründig bedeutet aber auch vielschichtig, und die Vielschichtigkeit des Marxschen Denkens ist nicht mehr zu beweisen, wie dies die Vielfalt an geistigen Strömungen, die sich auf Marx und sein Denken berufen haben, hinlänglich bezeugt. Das taten sie allerdings mit so wenig überzeugenden Ergebnissen, dass Michel Henry den Marxismus als die »Gesamtheit des Widersinns« umschreiben konnte, »der über Marx geschrieben wurde«.<sup>2</sup>

Gerade als Reaktion auf den primären Antikapitalismus und gegen die Positionen eines anachronisch gewordenen »traditionellen« beziehungsweise »orthodoxen Marxismus« wurde zu Beginn der 2000er Jahre die Wertkritik formuliert, eine Bewegung, die insofern besonders interessant ist, als sie sich dem Marxschen Denken unter einem originellen und erkenntnisreichen Blickwinkel nähert. Diese Schule entstand in Deutschland um die Zeitschriften *Krisis* (später *Exit!*). Zu ihren bedeutendsten Vertretern gehören Robert Kurz (1943–2012), Norbert Trenkle, Roswitha Scholz und Claus Peter Ortlieb in Deutschland, Jean-Marie Vincent (1934–2004) und

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern 1947. Heidegger urteilt außerdem: »[...] die marxistische Anschauung von der Geschichte [ist] aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird.« Ebd., S. 87

<sup>2</sup> Michel Henry: *Marx*, 2 Bde., Paris 1976.

Anselm Jappe in Frankreich sowie Moishe Postone (1942–2018) in den USA. Der Frankfurter Schule (jedoch eher Adorno und Horkheimer als Marcuse) nahestehend, haben sich alle mit Karl Polanyi und Georg Lukács eingehend befasst, berufen sich aber vor allem auf Isaac Iljitsch Rubin (*Studien zur Marxschen Werttheorie*, Frankfurt am Main 1973) und Alfred Sohn-Rethel (*Warenform und Denkform*, Frankfurt am Main 1978) und verweisen manchmal auch auf André Gorz, Guy Debord oder Jean Baudrillard.

Robert Kurz unterscheidet zwischen dem »exoterischen« und dem »esoterischen Marx«. Was ist damit gemeint? Die Antwort ist einfach. Der exoterische Marx, der bekanntere, ist der Theoretiker des Klassenkampfes, der Marx des *Manifests der Kommunistischen Partei* und der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*; der esoterische Marx ist der Marx des *Kapitals* und der *Grundrisse*, der Marx der Reifezeit. Ersterer beschränkt sich auf eine Kritik am Kapital aus der Sicht der Arbeit, indem er den Klassenkampf zum Antrieb der Geschichte macht, der zweite hebt dagegen die Formen gesellschaftlichen Lebens hervor, die historisch für den Kapitalismus spezifisch sind: die Ware, die Arbeit, der Wert, das Geld.

Der »traditionelle Marxismus« hat sich hauptsächlich an den »exoterischen Marx« gehalten, das heißt an die Klassenverhältnisse, die auf die Ausbeutung des Mehrwerts reduziert werden; dabei wird Sozialismus durch das Kollektiveigentum der Produktionsmittel definiert. Diese Auffassung ist aus mehreren Gründen steril: zum einen, weil das sowjetische System infolge der bekanntlich erzielten mangelhaften Ergebnisse zusammengebrochen ist, zum anderen, weil wir heute in eine post-proletarische Phase, nämlich die eines entterritorialisierten, spekulativen Kapitalismus eingetreten sind, in der die Arbeiterklasse ihre Bedeutung eingebüßt hat

und in der die Produzenten in Verbraucher verwandelt wurden, was deren Integration in das System ermöglichte, während sich dagegen die Formen sozialer Identität, die sich nicht auf Klassen-zugehörigkeiten stützen, mit immer mehr Kraft behaupten.

Der »esoterische Marx« beschränkt sich hingegen nicht mehr darauf, bloß den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit zu analysieren, sondern setzt sich nun mit der Ware und dem Fetischcharakter der Warenproduktion, mit der abstrakten Arbeit, dem Unterschied zwischen Wert und Reichtum sowie mit dem Wesen des Kapitals als »automatisches Subjekt« auseinander. Seine Kritik macht nicht auf der Ebene der Klassengegensätze Halt, sondern geht weit darüber hinaus.

Die Theoretiker der Wertkritik konzentrieren sich auf das erste Kapitel des *Kapital*, gerade auf jenes Kapitel, von dessen Lektüre Louis Althusser aus zwei Gründen unbedingt abriet: Es sei zu sehr »von Hegel beeinflusst« und zu »kompliziert« (»oder man bleibt darin stecken und gibt auf«.)<sup>3</sup>

In seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844* hatte Marx dem Liberalismus bereits vorgeworfen, die früheren Macht- und Abhängigkeitsformen durch eine neue Form der abstrakten Herrschaft ersetzen zu wollen, die den als »frei und gleich« angesehenen Individuen (das heißt von all den traditionellen Formen der wechselseitigen Abhängigkeit entbunden, die deren Entfremdung verhinderten) auferlegt wird, und zwar durch das Wertgesetz; dabei nimmt dieses Gesetz die Form eines Sachzwangs an. Im *Kapital* entwickelt Marx diesen Gedanken systematisch, indem er sich für den Inhalt der Produktion interessiert und nicht mehr nur für ihren Vertrieb oder ihre Verteilung. Seine allgemeine Theorie von der Arbeit und von der ahistorischen Zentrali-

---

<sup>3</sup> In: *L'Humanité* v. 21.3.1969.

tät des Klassenkampfes gibt er allmählich auf und ist bestrebt, die Besonderheit des kapitalistischen Systems auszuarbeiten, das nun nicht mehr nur als ein bloßes »Stadium« unter anderen in der Geschichte der Produktionsweisen angesehen wird. Er begreift, dass das Wesen des Kapitals in einer Praxis gründet, die historisch spezifisch und der westlichen Moderne zu eigen ist, und zwar in der Praxis der Arbeit, und dass der Kapitalismus sich auf fetischisierte gesellschaftliche Verhältnisse stützt, die weit über den bloßen Klassenkampf hinausgehen.

Gerade dies behauptet die Wertkritik, der zufolge Marxens Thesen längst keine universelle transhistorische Gültigkeit haben, sondern für die moderne kapitalistische Gesellschaft geschichtlich kennzeichnend sind. Das »Herz« des Denkens von Karl Marx sei es, was über die Problematik der klassischen Herrschaft hinaus ermöglicht, die »soziale Fabrik des Kapitalismus« zu begreifen. Daraus folgt eine allgemeine Neudefinition des Kapitalismus, der sich nun nicht mehr einzig aufgrund der Ausbeutung festlegen lässt, in welchem Fall er sich nicht grundlegend von den Systemen unterscheiden würde, die ihm vorausgegangen sind. Was den Kapitalismus vielmehr eigentlich ausmacht, ist nicht das Aufkommen einer neuen politisch-wirtschaftlichen Klasse, sondern die Entstehung einer Gesellschaft, die durch neue Kategorien entscheidend beeinflusst wird.

»Wovon ich ausgehe«, schreibt Marx in den *Randglossen zu Adolph Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«*, »ist die einfachste gesellschaftliche Form, worin sich das Arbeitsprodukt in der jetzigen Gesellschaft darstellt, und dies ist die ›Ware‹.«<sup>4</sup>

An anderer Stelle meint er, dass die Ware ein vertracktes Ding sei, »voller metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer

---

4 MEW 19, S. 369.

Mucken«.<sup>5</sup> Die Warenform, so wie Karl Marx sie analysiert, ist dadurch gekennzeichnet, dass deren Substanz die Arbeit ist, dass sie in einer objektivierten Form besteht (sie stellt eine sozial-historische Vorstellungswelt dar, die Bestandteil gewisser sozialer Praktiken ist) und dass sie ein Doppelwesen hat: Jede Ware besitzt zugleich einen Gebrauchs- und einen Tauschwert. Einerseits ist sie ein konkretes Ding mit eigenen Eigenschaften, andererseits ein rein quantitativer und abstrakter Ding-Wert. Diese Unterscheidung ist nicht neu und geht mindestens auf Aristoteles zurück.

Mit der Moderne erlangt sie aber eine neue Bedeutung: Der einst wichtigere Gebrauchswert weicht nun dem Tauschwert. Das Neuartige am Kapitalismus liegt in der Art, wie er den Austausch gegenüber der einfachen Produktion privilegiert; die Globalisierung des Austauschs wurde erst durch die Tatsache ermöglicht, dass der Mensch allmählich von seinen Existenz- und Produktionsmitteln getrennt wurde. Der Tauschwert, das heißt der Wert, den eine Sache erlangt, wenn sie ausgetauscht wird, wird anhand einer reinen universalen und abstrakten Menge festgelegt, weshalb er mit einem Preis ausgedrückt werden kann. Er ist ein Wert ohne Beziehung zu seinen besonderen Eigenschaften als Objekt, die unermesslich sind; er ist demnach ein Wert als solcher, der sich nur auf die Geldmenge bezieht, die dem Preis entspricht.

»Direkt für den Markt zu produzieren heißt für einen Äquivalenzbereich produzieren, wo alles gleich gültig ist« (Jean Vioulac). Das Ziel des Kapitalismus ist es, alles in die Sphäre des Handels und des Marktes zu überführen, was sich ihr bisher entzog. In der kapitalistischen Welt, wo nahezu niemand zur Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse arbeitet, ist Ware alles, was für seinen Besitzer keinen Gebrauchs-, sondern nur einen Tauschwert hat. Nun

---

<sup>5</sup> MEW 23, S. 85.

aber setzt der Begriff des Tauschs selbst die Äquivalenz aller Dinge voraus. Genauer gesagt: Der Austausch unterschiedlicher Dinge bedeutet, dass man sie alle auf ein neutrales, universales Äquivalent – das Geld – zurückführen kann. In diesem Sinne konnte Marx schreiben, dass das Geld selber zur Gemeinschaft geworden sei und keine andere dulden könne, die ihr überlegen ist.

Was den Wert einer Ware im Wesentlichen ausmacht, ist ihre Fähigkeit, ausgetauscht zu werden, noch bevor der Austausch erfolgt. Sie setzt also die Existenz des Kapitals voraus, also kapitalistische Gesellschaftsverhältnisse, die bereits vorherrschend geworden sind. Während der Gebrauchswert keinen gesellschaftlichen Produktionswert ausdrückt (da es für ihn ohne Belang ist, eine Ware zu sein), ist der Tauschwert eine Form der Sozialisierung, die der gesamten Gesellschaft ihre Struktur auferlegt. Die Ware hat Wert aufgrund ihrer materiellen Form und ihres Gebrauchswerts, sie ist aber ein Wert durch ihren Tauschwert, der sie zu einer sozialen Vermittlung macht. Die Warenform kann somit als strukturierende soziale Beziehung begriffen werden, welche für die kapitalistische Gesellschaftsformation, die soziale Praxis und die sozialen Beziehungen kennzeichnend ist.

Der »Fetischcharakter der Ware«<sup>6</sup>, den Marx als quasireligiöses dingliches Verhältnis zu Produkten beschreibt (er vergleicht im *Kapital* das Verhältnis der Menschen zu Waren mit der Haltung der »primitiven« Gesellschaften gegenüber Fetischen), wird keineswegs als übertriebene Gier nach Waren verstanden, auch nicht als bloße Mystifizierung, sondern rührt vom automatischen, anonymen und unpersönlichen Charakter eines Systems her, in dem die soziale Beziehung nur durch die Ware möglich ist und in dem jeder sich dem Gesetz des Marktes unterwerfen muss. Der

---

6 Vgl. hierzu insb. ebd., S. 85–98.

»Fetischcharakter der Ware« liegt vor allem darin, den kapitalistischen Kategorien (Arbeit, Ware) einen »natürlichen« Charakter beizumessen, Objekten, die in Wirklichkeit nichts als menschliche Erzeugnisse sind, ein eigenständiges, unpersönliches Leben zu verleihen, und nicht zuletzt in der Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, und zwar mit der Verdinglichung der Personen, die nunmehr von den Dingen beherrscht werden, die sie selber produzieren. Unter der Wirkung der durch die Herrschaft des Wertes verinnerlichten Normen orientieren sich die Beziehungen der Menschen untereinander zunehmend an ihren Relationen zu den Dingen oder Gegenständen. Der Warenfetischismus äußert sich durch eine Umkehrung der Relation des Menschen zu seinen eigenen Erzeugnissen: Die Dinge steuern nunmehr die Menschen.

Diese von Marx analysierte Form der abstrakten Herrschaft darf aber überhaupt nicht als bloße Form einer Klassenherrschaft aufgefasst werden. »Ware« und »Kapital« bilden nämlich ein dynamisches System der besonderen Art, das die Ziele und die Mittel des menschlichen Handelns immer mehr bestimmt, auch wenn es keinen bestimmten Eigentümer hat.

Was ist aber dann unter »Wert« zu verstehen? Der Wert ist etwas ganz anderes als der materielle Reichtum (der Liberalismus macht den Fehler, beides miteinander zu verwechseln). Er reduziert sich auch nicht auf den häufig im »Marxismus« anzutreffenden »Arbeitswert«, der die Arbeit zur einzigen Quelle des Reichtums macht. Marx unterscheidet nämlich deutlich zwischen dem Reichtum, der der Menge an produzierten Gütern entspricht, und dem Wert, der durch die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt ist, die eine Durchschnittsarbeitskraft braucht, um die Produkte unter normalen Produktionsbedingungen herzustellen. Das Wachstum des materiellen Reichtums kann übrigens sehr

wohl mit einem Sinken des Wertes einhergehen. Der Wert, der die beherrschende Form des Reichtums im kapitalistischen System bildet, ist eine »sich selbst vermittelnde« Form von Reichtum. Gleichzeitig bildet er die soziale Form, die die Ware beim Austausch annimmt, und sorgt dafür, dass alle Waren untereinander gleichwertig sind; mit anderen Worten handelt es sich um ein entfremdetes soziales Verhältnis.

Das große Verdienst von Karl Marx, so lautet ein Credo von Costanzo Preve, besteht darin, die qualitative Kategorie der Entfremdung auf die quantitative des Wertes aufgepfropft zu haben. Marx definiert den Kapitalismus als das System, das auf dem »sich selbst verwertenden Wert«<sup>7</sup> beruht; darin unterscheidet er sich von allen Systemen, die ihm vorausgegangen sind. Akkumulieren kann sich das Kapital nämlich nur durch einen Prozess der Verselbstständigung und der Selbstverwertung des Wertes. Dieser Prozess entspricht einem subjektlosen Prozess. Darum ist es vergeblich, seine Verantwortlichen oder seine heimlichen Herren identifizieren zu wollen. Ebenso reduziert sich der »Überwert« (oder Mehrwert) keineswegs auf einen bloßen, von den Arbeitenden zugunsten ihrer Chefs produzierten Überschuss, sondern stellt eine beschleunigte Form des künstlichen Wachstums dar, die Teil der Unbegrenztheit des Kapitals ist.

Bei der Formel  $G-W-G'$  (in der  $G$  das Geld bezeichnet,  $W$  die Ware und  $G'$  den durch den Austausch erzielten Mehrwert) fällt der Profit umso höher aus, je mehr der Unterschied zwischen  $G$  und  $G'$  wächst; damit ist der Modus zur Wertsteigerung des Kapitals zusammengefasst. Eine gewisse Menge an Wert (das Kapital) kauft Waren, um sich selbst zu produzieren, und steigert auf diese Weise seine eigene Menge mithilfe des Mehrwerts. Die Ware wird

---

<sup>7</sup> Ebd., S. 329.

somit zum Vermittler des Geldes, während früher das Gegenteil zutraf. Der Wert ist gleichzeitig Ausgangs- und Endpunkt. Die Warenproduktion ist nur noch ein Mittel, um immer mehr Geld zu erzeugen. Die Ware verändert die Welt, damit das Geld in ständig steigendem Ausmaß zu sich selbst zurückkehrt.

So versteht man, dass der Kapitalismus nicht auf die Befriedigung der Bedürfnisse abzielt, sondern durch deren Befriedigung auf die Förderung des Austauschs, damit jede Summe Geld sich letztlich in eine noch größere Summe Geld wandelt. Typisch für den Kapitalismus ist die Art, wie er die menschliche Energie in Geld umzuwandeln sucht und dafür sorgt, dass dieses Geld immer mehr Geld produziert. Dies impliziert die Forderung, Geld zu einem Ziel an sich zu machen (das Geld um des Geldes willen, meinte Marx), auf die Gefahr hin, in einen Widerspruch zu geraten, da das unbegrenzte Warenangebot nur einer begrenzten solventen Nachfrage gegenübersteht. In diesem Fall kommt es zu einer Bewertungskrise: Überproduktion auf der einen Seite und Überbewertung auf der anderen; das nicht mehr bewertbare Kapital findet dann naturgemäß Zuflucht in der Spekulation.

Sehen wir nun, was es mit der Arbeit auf sich hat. Die Wertkritik, der wir übrigens ein bekanntes *Manifest gegen die Arbeit* (1999) verdanken, weigert sich, die Arbeit als eine ewige und universale Kategorie anzusehen, wie der junge Marx noch wähnte. Ebenso wie die Ware hat die moderne Arbeit, die sich von jener einfachen traditionellen Tätigkeit grundlegend unterscheidet, besondere Merkmale. Die kapitalistische Gesellschaft ist nämlich die einzige, welche die Lohnarbeit zur einzigen Form der sozialen Interaktion zwischen ihren Mitgliedern gemacht hat. Die sozialen Beziehungen werden dort durch die Arbeit konstituiert, was auf die anderen Gesellschaftsformen nicht zutrifft. Der Kerngedanke

ist der, dass mit dem Kapitalismus die Arbeit aufhört, die Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Natur zu vermitteln, und stattdessen eine objektivierende und geschichtlich spezifische soziale Aktivität wird. Sie hört damit auf, ein Mittel zu sein, und wird als Produktionstätigkeit zu einem Ziel an sich, das es dem Kapital ermöglicht, sich zu bilden und sich anzuhäufen.

»Die Warenform«, bemerkt Denis Collin, »darf nicht als transhistorische Form aufgefasst werden. Man muss vielmehr von ihrer völligen Entfaltung in der kapitalistischen Produktionsweise ausgehen, um ihr Wesen zu erfassen.« Das gilt ebenso für die Arbeit und die Zeit. Erst im Kapitalismus hat die Arbeit die Aufgabe, Produkte zu erzielen, die die Form der Ware annehmen. Hierin »markiert der Kapitalismus einen qualitativen Bruch mit sämtlichen anderen historischen Formen gesellschaftlichen Lebens« (Moïse Postone).

Die Arbeit selbst hat einen Doppelcharakter: die konkrete und die abstrakte Arbeit. Konkrete Arbeit schafft einen Gebrauchswert, abstrakte Arbeit einen Tauschwert. Es handelt sich nicht um zwei unterschiedliche Formen der Arbeit (und die abstrakte Arbeit bezeichnet auch nicht die »immaterielle« Arbeit), sondern um zwei verschiedene Aspekte jeder Arbeit. Im kapitalistischen System spaltet sich die Arbeit: Jegliche Arbeit ist sowohl konkrete als auch abstrakte Arbeit. Beiden Formen der Arbeit entsprechen zwei Formen des sozialen Reichtums: dem materiellen Reichtum und dem Wert. Die erste Form hängt von den tatsächlich produzierten und besessenen Gütern ab, doch nur die zweite, welche die Objektivierung der abstrakten Arbeit darstellt, bildet eine selbstvermittelnde Form der sozialen Beziehungen.

Die abstrakte Arbeit lässt sich nur quantitativ abschätzen, da sie eine einförmige, homogene Zeit bedingt, für die Besonderheiten und Menschen unwichtig sind. (Darum war die Bourgeoisie

unaufhörlich darum bemüht, die Zeit nutzbar zu machen.) Die Arbeit wird »abstrakt« genannt, wenn man nicht mehr die konkreten oder besonderen Eigenschaften einer bestimmten Tätigkeit betrachtet, sondern die Arbeit unter dem einzigen Blickwinkel der Verwertung des Wertes, die mit der abstrakten und verdinglichten Zeitmenge gemessen wird, die für ihre Verwirklichung gesellschaftlich notwendig ist, beurteilt.

Die abstrakte Arbeit besitzt somit eine geschichtlich spezifische soziale Funktion: Sie steht für eine neue Form der Interdependenz oder der gesellschaftlichen Vermittlung, deren Produkte das Kapital und die Ware sind. In einer Gesellschaft, in der die Ware die strukturierende Grundkategorie der Gesamtheit ist, werden die Arbeit und ihre Produkte nicht mithilfe der traditionellen Machtverhältnisse sozial verteilt, erklärt Moishe Postone: »Im Gegenteil, die Arbeit selbst ersetzt diese Verhältnisse, indem sie als objektives Mittel fungiert, mit dem die Produkte anderer erworben werden. Eine neue Form der Interdependenz entsteht, in der niemand konsumiert, was er produziert, in der aber jeder Waren produziert und austauscht, um neue zu erwerben, die das Produkt der Arbeit anderer ist. Indem sie als Mittel fungieren, erfüllen die Arbeit und ihre Produkte die Funktion, die früher die der manifesten gesellschaftlichen Verhältnisse war.«

Die Rolle, welche die Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft spielt, stößt jedoch auf einen entscheidenden Widerspruch. Dieser ergibt sich aus der Notwendigkeit für den Kapitalismus, bei der Warenproduktion immer mehr Arbeitskraft aufzugeben, damit die Kapitalverwertung gewährleistet ist, während er umgekehrt, um der Konkurrenz standzuhalten, gezwungen ist, die Produktivität ständig zu verbessern; das erfordert, immer mehr Waren pro Zeiteinheit zu produzieren und somit die für diese Produktion not-

wendige Arbeitszeit ständig zu reduzieren, bis diese Arbeit letztlich überflüssig gemacht wird: Die strukturelle Arbeitslosigkeit nimmt überhand und damit die Zahl der »überflüssigen Menschen«.

In diesem Zusammenhang schreibt Claus Peter Ortlieb: »Das Kapital stützt sich auf die Ausbeutung der Arbeit, gleichzeitig aber treibt es die Arbeit allmählich aus dem Produktionsprozess aus und zerstört dabei seine eigene Basis.« Mit anderen Worten: Die Produktivität steigert den Reichtum, aber nicht den Wert, zumal die Maschinen, welche die Arbeit ersetzen, selber keinen Wert produzieren. Daraus ergibt sich ein tendenzieller Rückgang der Profitrate, die unlängst vom liberalen Ökonomen Patrick Artus von der Investmentbank Natixis bestätigt wurde.

Dieser Widerspruch (die Verausgabung der menschlichen Energie als Ziel an sich zu betrachten und gleichzeitig die Arbeit zunehmend überflüssig zu machen, bei einer immer geringeren Arbeitszeit immer mehr zu produzieren und weiterhin die Arbeit zur Grundlage des Wertes zu machen) erklärt, dass die riesigen verzeichneten Produktivitätsgewinne weder zu einer deutlichen Verringerung der Arbeitszeit noch zu einem ständig höheren allgemeinen Wohlstand geführt haben. Die Dynamik des Kapitalismus untergräbt auf diese Weise die Basis, auf der der Kapitalismus beruht. Die gegenwärtigen Finanzkrisen sind weniger das Ergebnis der Spekulation oder der Verschuldung als vielmehr das einer grundlegenden strukturellen Krise im Prozess der Kapitalverwertung.

Aus diesem Grund zögert die Wertkritik nicht, die Erschöpfung des Kapitalismus vorauszusagen, der im Begriff sei, seine objektive Grenze zu erreichen, obwohl er sich der gesamten sozialen Reproduktion bemächtigt hat. Der Kapitalismus zerstört sich selbst, weil er selber die Grundlagen für die Entwertung des

Wertes geschaffen hat und weil die Menge an überflüssiger Arbeit inzwischen das Arbeitsvolumen übersteigt, das durch die Markterweiterung erzeugt wurde.

Die Wertkritik schlägt also vor, die klassische Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft aus der Sicht der Arbeit durch eine Kritik an der Arbeit (und an der Zentralstellung der Arbeit) als spezifischer Erfindung des Kapitalismus zu ersetzen. Den Kapitalismus aus der Sicht der Arbeit zu kritisieren, schreibt Robert Kurz, sei logischerweise eine Unmöglichkeit, denn man könne den Kapitalismus nicht aus der Sicht seiner Substanz kritisieren. Die Arbeit unter dem Kapitalismus ist keine außerhalb des Systems befindliche Tätigkeit, die sich dem Kapital widersetzen würde und die »befreit« werden müsste, sondern vielmehr ein Fundament des Kapitalismus, eine gesellschaftliche Form der Tätigkeit, die es abzuschaffen gelte. Das Kapital steht eigentlich nicht im Gegensatz zur Arbeit, denn Kapital ist nichts anderes als akkumulierte Arbeit. Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit spielt sich innerhalb des kapitalistischen Systems ab, ermöglicht aber nicht, es zu verlassen. Mit anderen Worten ist jede Arbeit heutzutage nur deshalb entfremdet, weil sie Arbeit ist. Jegliche Objektivierung der menschlichen Tätigkeit in der modernen Arbeit stellt eine Entfremdung dar.

Mit der Reduzierung des Kapitalismus auf ein System, in dem sich die bösen Besitzer der Produktionsmittel darauf beschränken würden, die Arbeiter auszubeuten, indem sie ihnen zur Steigerung ihrer Gewinne einen Mehrwert abpressen, ist der »traditionelle Marxismus« am Kern der Frage vorbeigegangen. Der Kapitalismus ist in Wirklichkeit ein System, in dem die Waren vorherrschen und die Menschen nur die Ausführenden ihrer Logik unter dem abstrakten Zwang des sich bewegenden Wertes sind. Alle sozialen Gruppen, unterstreicht Robert Kurz, sind durch den

Wert präformiert und deshalb kapitalistisch konstituiert. Arbeiter und Kapitalisten sind nur die »Komparsen eines Prozesses, der sie übersteigt«; der wohl reale Klassenkampf ist selber nur ein innerer Widerspruch zur Lebensweise, die ihnen gemeinsam ist. Die Arbeiterklasse ist ein zentrales Element des Kapitalismus, sie verkörpert aber nicht seine Antithese, seine Negation. Der Gegenstand der Geschichte ist weder das Proletariat noch die Menschheit, sondern die Arbeit, deren objektivierete Form das Kapital darstellt. Würde die industrielle Produktion den Kapitalisten entzogen und von den Arbeitenden gelenkt, würde sie ihr Wesen nicht verändern, da sie die Konkretisierung nicht nur der Produktivkräfte, sondern auch der Produktionsverhältnisse darstellt. Während Marx das Ziel verfolgte, eine globale Kritik der politischen Ökonomie zu schaffen, hat sich der »traditionelle« Marxismus darauf beschränkt, eine alternative Volkswirtschaft zu formulieren. Viele »Marxisten« haben vor allem den Fehler gemacht, in der Philosophie des Fortschritts steckenzubleiben, die viel mehr dem Kapitalismus als dem Sozialismus verpflichtet ist, und demzufolge verblieben sie in einer Art Religiosität der Produktion. Die meisten »orthodoxen« Marxisten haben nie damit aufgehört, an den emanzipierenden Charakter des Wachstums der Produktivkräfte zu glauben (und aus diesem Grund war der sowjetische Kommunismus auch niemals ein Staatskapitalismus). Sie hatten nicht die Absicht, den Produktivitätssteigerungswahn und dessen Logik aufzugeben, sondern nur die Besitzer der Produktionsmittel auszutauschen, indem sie einen »gerechteren« Modus des Vertriebs und der Verteilung einführen wollten. Das Gleiche gilt für die Arbeit: Der »traditionelle« Marxismus wollte die Knechtung der Lohnabhängigkeit brechen, stellte jedoch nicht das Prinzip der modernen Arbeit selbst infrage. Mit anderen Worten: Er wollte die Arbeit befreien, sich jedoch nicht von ihr befreien.

Weit davon entfernt, »konservativ« zu sein, ist der Kapitalismus vielmehr insofern überaus revolutionär, als er eine ständige Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt und gleichzeitig die ihm zugrundeliegende Identität ständig neu bildet: Er fördert unablässig das Neue, erweckt aber gleichzeitig stets das Gleiche wieder neu. Diese Neigung, die Austausch stets zu maximieren, geht nicht aus der »Gier« der bösen Besitzenden hervor, wie von einer oberflächlichen, ständig auf der Suche nach Sündenböcken (Bankiers, Spekulanten usw.) befindlichen Kritik behauptet wird, sondern aus einer dem kapitalistischen System innewohnenden Tendenz. Entfremdend sind weniger die Führungsschichten/die Herrschenden als vielmehr ein subjektloser Prozess: die Autobewegung der sich selbst erschaffenden Dinge (das »automatische Subjekt«). Der Kapitalismus schließt die Unbegrenztheit als Bedingung für sein eigenes Überleben in sich ein. Das Ergebnis ist eine Gesellschaft, in der das gesamte gesellschaftliche Leben, das auf der Vorstellungswelt der abstrakten und »flüssigen« Gleichheit beruht, einer neuen Form der Heteronomie unterworfen ist, in der nur das Kapital autonom ist und in der der Wert die soziale Bindung ersetzt.

»Der Kapitalform hängt der Traum einer äußersten Grenzenlosigkeit an, eine Phantasie von Freiheit als der völligen Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur«, schließt Moïse Postone. »Dieser ›Traum des Kapitals‹ wird zum Alptraum für all das und all diejenigen, wovon das Kapital sich zu befreien versucht – den Planeten und seine Bewohner. Die Menschheit kann aus diesem schlafwandlerischen Zustand nur erwachen, wenn sie den Wert abschafft.«<sup>8</sup> Die Kritik an der ungleichen Verteilung des Reichtums bleibt steril, solange man nicht nach deren Substanz fragt,

---

8 Moïse Postone: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003, S. 57.

die nichts anderes als die abstrakte Form des Wertes ist. Jede echte Kritik am Kapitalismus muss sich nicht nur auf die Ausbeutung der Arbeiter fokussieren, sondern auch auf Kategorien wie Ware, Wert und Arbeit. »Der Kampf gegen den Kapitalismus«, schreibt noch Moïse Postone, »ist ein Kampf gegen die Menschen und den Wert, und nicht zwischen Proletariat und Bourgeoisie oder zwischen Arbeit und Kapital.« Die Logik des Kapitals erstreckt sich auf die Gesamtheit der sozialen Gruppen.

»Die Gesellschaft vom Kapitalismus zu befreien«, merkt Maxime Ouellet, »bedeutet nunmehr, die Ontologie der Arbeit und des Wertes zu verlassen, die die Menschen zu einem Krieg aller gegen alle antreibt und sie der entpersönlichten Herrschaft des berechnenden Kalküls unterwirft.«

Zu radikale oder zu abstrakte Analyse? Neue Utopie? Hegel meinte: »An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.«<sup>9</sup>

---

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1832, S. 9.

*Weiterführende Literatur:*

Gruppe Krisis: *Manifest gegen die Arbeit*, Nürnberg 1999

Robert Kurz: *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2000

Ders.: *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Paris 2005

Ders.: *Vies et mort du capitalisme*, Paris 2011

Anselm Jappe: *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris 2003

Ders.: *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*, Paris 2011

Ders.: *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris 2017

Serge Latouche und Anselm Jappe: *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur*, Paris 2015

Moïse Postone: *Marx est-il devenu muet?*, Paris 2003

Ders.: *Critique du fétiche-capital*, Paris 2013

Eric Martin und Maxime Ouellet: *La tyrannie de la valeur*, Montréal 2014

Alfred Sohn-Rethel: *La pensée-marchandise*, Bellecombe-en-Bauges 2010

Isaac I. Roubine: *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris 2009

# Geschichte, Ideologie, Wahrheit. Marx und die Deduktion der Kategorien

von Diego Fusaro

» Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.«<sup>1</sup>

## I. Die Gespenster der Ideologie

Das unvollständige und von seinen Autoren selbst nie veröffentlichte Werk *Die deutsche Ideologie*, gemäß Louis Althusser die seismische Verwerfung zwischen dem »ersten« und dem »zweiten« Marx<sup>2</sup>, stellt sich nun, in der Gegenwart, als ein gar gruseliges Buch dar oder – wenn man so will – wie das Gespenst eines Buches, das heute aus den dunklen Verliesen, den modrigen Kellerlöchern, in die es damals, 1846, von Marx und Engels verbannt worden war, zurückkehrt. Bis heute hat dieses Werk seine Funktion, angesichts einer entfremdeten sozialen Landschaft als »Brandmelder« zu wirken, nicht eingebüßt, einer sozialen Landschaft, in der die *Ideologie* auch weiterhin hartnäckig fortwirkt, indem sie sich auf die gleich doppelte Erbringung der »Naturalisierung« stützt, also

---

<sup>1</sup> Karl Marx/Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlin 1990, S. 20.

<sup>2</sup> Vgl. Louis Althusser: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968.

dessen, was historisch und sozial vorbestimmt ist und in einer Art Synergieeffekt auf die Verheiligung des Seienden, das von Epoche zu Epoche wiederkehrt.<sup>3</sup>

Die auf den Seiten des von Marx und Engels verfassten Manuskripts beschworene »Camera obscura«<sup>4</sup> steuert und formt fortwährend die Köpfe der Bewohner des Kosmos im Sinne der kapitalistischen Morphologie. Sie verzerrt das Wirkliche und präsentiert eine historisch und sozial prädeternierte Welt als richtig, frei und nicht transzendierbar respektive als von uns selbst entlang der Zeitleiste der Geschichte produziert, welche weiterhin aus Entfremdung und Ausbeutung gewebt und auf die Abpressung von Mehrarbeit ausgerichtet sein sowie im Dienste der eindimensionalen Reduktion der (humanen und nicht-humanen) Realität am Einheitsfirmament der Warenform stehen wird.<sup>5</sup>

Die Ideologie, im Sinne Marxens und Engels', ist das neue Gespenst, das um die vom Fetischismus der Warenform und seiner verführerischen Erbringungen uniformierte Welt kreist: Ihre Präsenz ist gespenstisch, da sie okkult ist, und zwar so sehr, dass sie im Bewusstsein der Bewohner des absolut-totalitären Kapitalismus die Illusion erweckt, sie seien Bürger einer post-ideologischen Welt. Nachdem der sich auf Marx beziehende Traum unter den Trümmern der Berliner Mauer begraben wurde und sich die Weltpolitik zunehmend in der sogenannten unipolaren Weltord-

---

3 Selbstverständlich kann hier nicht näher auf die Geschichte des Konzeptes »Ideologie« von der *société des idéologues* bis heute eingegangen werden. Verwiesen sei jedoch auf Terry Eagleton: *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart/Weimar 1991, und Ferruccio Rossi-Landi: *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Rom 2005.

4 »Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr [sic!] aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.« MEW 3, S. 26.

5 An dieser Stelle wird auf das Werk *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Mailand 2012, hingewiesen, welches diesbezüglich einen einführenden Aufsatz von Andrea Tagliapietra enthält.

nung eingerichtet hatte, begrüßte man mit geradezu zwanghafter Emphase und in von Befreiung tönenden Klängen das »Ende der Ideologien«<sup>6</sup>, den allseits erwarteten Abschied von den mörderischen Doktrinen, welche erst das absolut »Böse auf Erden« errichtet haben. Das von Francis Fukuyama<sup>7</sup> 1992 verkündete »Ende der Geschichte« läuft vor diesem Bild mit jenem »Ende der Ideologien« einer solchen Welt zusammen, die ihrerseits ein theoretisches Konzept des Postmodernen erschafft, aufhört, an die »großen Erzählungen«<sup>8</sup> zu glauben, und stattdessen für einen »schwachen« Gedanken optiert, welcher die an großen Werten und der Idee der Wahrheit selbst orientierten Anschauungen verneint und diese gar, ganz selbstverständlich und ohne zu zögern, als Ursprungsquelle der perversesten soziopolitischen Erfahrungen betrachtet. Demnach wären die Ideologien und auch die Geschichte, wie Fukuyama sagt, ausgestorben und hätten den Schritt des Weltgeschehens einer post-historischen und post-ideologischen Welt übergeben, die nun, dabei nüchtern und gleichsam euphorisch, voller Desillusion das »Ende der Moderne«<sup>9</sup> durchlebt.

Es fällt leicht, anhand der argumentativen Eckpunkte der *Deutschen Ideologie* aufzuzeigen, inwieweit die vorgestanzte Erzählung, die sich heutzutage so hypertroph und ubiquitär reproduziert, indem sie die Finsternis der Ideologien beschwört, eine in ihrem Wesen selbst immanent verankerte Struktur versteckt hält. Das be-

---

6 Zur Problematik des Symbols des Endes, das in unserer gegenwärtigen Kultur vorherrscht, sei wiederum auf Andrea Tagliapietra: *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Bologna 2010, verwiesen.

7 Vgl. insbesondere Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

8 Jean-François Lyotard definiert in diesem Sinne den Postmodernismus als Ungläubigkeit gegenüber den großen respektive den Metaerzählungen. Vgl. einführend Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, Wien 2012.

9 Vgl. Gianni Vattimo: *Das Ende der Moderne*, Ditzingen 1990. Zum Nexus zwischen dem postmodernen Gedanken und dem flexiblen Kapitalismus siehe insbesondere Fredric Jameson: *The Political Unconscious, Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1989.

sagte Werk von Marx und Engels, so man es über 150 Jahre nach seiner Entstehung wieder zur Hand nimmt, hilft uns dabei, uns aus dem »dogmatischen Schlummer« zu befreien, indem es uns daran erinnert, dass jedes ideologische Dispositiv eine ihm eigene Struktur aufweist, in der sich der ideologische Kern sichtbar macht und umso mehr aufdrängt, je mehr er sich zu verneinen und der Wahrnehmung zu entziehen versucht. Die Bestimmung der Ideologie – *jeder* Ideologie – ist immer die der Naturalisierung beziehungsweise der Selbstdarstellung als naturgemäße Realität, die, eben aus diesem Grund, schon seit Anbeginn des Seienden existent ist und weder ein Geburts- noch ein Verfallsdatum hat.

Der Kern der *materialistischen Weltanschauung* erinnert uns seinerseits daran, indem er jenes Phänomen denaturalisiert, das historisch und sozial ist, weil sich jede Gesellschaft jeder Epoche zwangsläufig einen ideologischen »Überbau« schaffen muss, ein System aus dominierenden Ideen, das auf der Ebene der intellektuellen Produktion zur Legitimierung der bestehenden sozialen Struktur führt. Im Lichte dieser Grundannahme wird es umso legitimer, jene Epoche zu verdächtigen, die von sich selbst behauptet, sie sei nicht-ideologisch, post-ideologisch, ja, geradezu anti-ideologisch, und die daher eher eine Art Okkultismus denn eine Ideologie zu sein scheint. Doch das theoretische Manöver, mit der unsere Epoche die Ideologie zu negieren versucht, ist selbst eine durch den Keller schleichende ideologische Artikulation, eine hypertrophe und tiefeschürfende Arbeit der Ideologie selbst.<sup>10</sup>

Die perfekte Ideologie ist jene, die sich dadurch unsichtbar macht, indem sie das Ende der Ideologien zelebriert. Mit anderen Worten: Wenn es wahr ist, dass eine Ideologie umso durch-

---

<sup>10</sup> Interessante Denkanstöße hierzu finden sich insbesondere bei Slavoj Žižek unter anderem in *Auf verlorenem Posten*, Frankfurt am Main 2009.

dringender ist, je tiefer sie im Verborgenen waltet, und erst dann »perfekt«, also vollkommen, ist, wenn sie »verleugnet« und unsichtbar ist, könnte man jener Lesart folgen, dass die unsrige Epoche, also die scheinbar post-ideologische, die *am meisten ideologisierte Epoche* sei, jene nämlich, in der die ideologische Propaganda dergestalt funktioniert, dass sie die Überzeugung propagiert, Ideologie sei etwas völlig Überkommenes, das man aufgrund der politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts längst überwunden habe.

Ein makroskopisches Beispiel für diese unterirdische Schürfarbeit der Ideologie im gegenwärtigen globalisierten Kapitalismus ergibt sich aus dem allgegenwärtigen und scheinbar neutralen Begriff der »Globalisierung«<sup>11</sup>: Wie jede Ideologie behauptet die Globalisierung, das Gegenteil von dem zu sein, was sie in Wahrheit ist, und auf diese Weise kann sie sich, ganz leidenschaftslos, als eine objektive, unparteiische und nüchterne Beschreibung eines tatsächlichen Phänomens ausgeben, wenngleich die Globalisierung in ihrem Innern einen präzisen ideologischen Koeffizienten

---

<sup>11</sup> Zum Thema der Globalisierung vgl. Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus. Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main 1997; Thomas Hylland Eriksen: *Globalization: The key concepts*, New York 2007; Luciano Galliano: *Globalizzazione e disuguaglianze*, Rom 2000; Roland Robertson: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London/Thousand Oaks/Neu-Delhi 1992. In einigen seiner im Sammelband *Contre-feux*, Bd. 2, Paris 2001, zusammengetragenen Schriften verdeutlicht Bourdieu, dass der Begriff der »Globalisierung« ein »zur gleichen Zeit deskriptiv und präskriptives Pseudokonzept« (*Contre-feux* 2, S. 95), ist: Einerseits beschreibt es tatsächlich die »Vereinheitlichung des globalen Wirtschaftsraumes« (ebd.), indem es vorgibt, ein Phänomen zu beschreiben, um andererseits eine »performative« Rolle zu spielen (ebd.), die auf eine Wirtschaftspolitik »abhebt, die darauf abzielt, den globalen Wirtschaftsraum durch eine Reihe juristischer und politischer Maßnahmen zu vereinheitlichen, um sämtliche Grenzen einzureißen, die dieser Vereinheitlichung noch entgegenstehen, wie auch alle Hindernisse, die dieser Ausbreitung im Wege sind und die in besonderem Maße mit der Existenz des Nationalstaats in Zusammenhang stehen« (ebd.). Der Begriff hat also – so Bourdieu – eine »naturalisierende« Funktion, insofern er darauf abzielt, die Idee zu legitimieren, die ökonomische Globalisierung – beziehungsweise die Vereinheitlichung der Finanzmärkte – sei nur ein mechanischer, den Gesetzen der Technik und der Wirtschaft folgender Prozess und nicht erst das Produkt bewusster politischer Entscheidungen. Die Globalisierung verkörpert demnach »die vollendete Form des Imperialismus des Universalen, der für eine Gesellschaft aus der Universalisierung ihrer eigenen Partikularität besteht, die zu taktischen Zwecken im Sinne des universellen Modells institutionalisiert wird« (ebd., S. 97).

verborgen trägt. Und in der Tat, jenseits des Scheinbaren gestaltet sich das Konzept der Globalisierung als eine Deskription, die ihr eigentliches Treiben verheimlicht und gerade dadurch in ideologischer Form *Voraussetzungen* geltend macht («Völker aller Länder, globalisiert euch!») und den Zwang zur Akzeptanz des globalen Marktes sowie, eben mit Marx gesprochen, den Zwang zur Hinnahme der Entfremdung, welche die Globalisierung in weltumspannender Weise über den Planeten bringt, bewirkt.<sup>12</sup> Und dies ist, um es auf den Punkt zu bringen, genau jene ideologische Form, welche die passendste Antwort auf die systemische Logik des Kapitalismus darstellt: Sie zeigt sich als eine Welt, die keineswegs vorgibt, im Zeichen einer Exklusion strukturiert zu sein, sondern, ganz im Gegenteil, im Zeichen der *Inklusion*. Oder, um es zu konkretisieren, im Zeichen einer subalternen Inklusion, in der alle Völker und alle Nationen dem internationalisierten Einheitsmodell des liberalen Kapitalismus untergeordnet werden. Was jedoch zunehmend verhindert wird, ist keineswegs der Eintritt in dieses Korsett; erschwert wird vielmehr, mit steigender Tendenz, der Ausstieg aus demselben.<sup>13</sup>

Die gefügige und unreflektierte Akzeptanz der eigenen Zeit als der Epoche des Endes der Ideologie markiert überdies eine Art Landepunkt, den Abschluss der Logik der Ideologisierung, wie er in der *Deutschen Ideologie* beschrieben wird. All das nun im Rahmen eines neuen Usus – der Marx freilich unbekannt bleiben musste – bezüglich des Begriffes der Ideologie selbst, näm-

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Costanzo Preve: *Elogio del comunitarismo*, Neapel 2007, S. 139 ff.

<sup>13</sup> Schon in der *Deutschen Ideologie*, also noch vor dem *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), wurde der Prozess der Globalisierung bezüglich seiner Auswirkungen auf die Märkte umfangreich thematisiert: »Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. Übrigens setzt die Masse von *bloßen* Arbeitern – die massenhafte, von Kapital oder von irgendeiner bornierten Befriedigung abgeschnittene Arbeiterkraft – und darum auch der nicht mehr temporäre Verlust dieser Arbeit selbst als einer gesicherten Lebensquelle durch die Konkurrenz den *Weltmarkt* voraus.« MEW 3, S. 35 f.

lich anhand einer gänzlich unveröffentlichten und dabei jedoch entscheidenden Resemantisierung: »Ideologie« ist im gemeinen Sprachgebrauch nun nicht mehr die Widerspiegelung der Realität, wie sie ist, das heißt deren geistige *sub specie aeternitatis*, sondern vielmehr der Standpunkt derer, die sich weigern, die Welt in ihrer derzeitigen Form zu akzeptieren und daher eine kritische und nonkonforme Haltung annehmen und eine anti-adaptive Instanz bilden. Im Sinne des vorherrschenden »Einheitsgedankens« ist folglich jeder ein Ideologe, der es wagt, die Beschaffenheit der derzeitigen Weltform und ihre Erschaffung einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen und dabei auch ansatzweise daran denkt, im tatsächlichen ontologischen Sinne »anders sein« zu wollen.<sup>14</sup> Der einzige Weg, die Anschuldigung, man sei Ideologe, zu umgehen, besteht darin, die herrschende Zeit vollumfänglich als intranszenten Horizont zu akzeptieren oder, als höchstes der Gefühle, eine Kritik der herrschenden Zeit zu bemühen, welche, sei sie noch so fundiert, die Grundsätze derselben nicht berührt und somit ebenfalls unterstreicht, dass die derzeit herrschende Ordnung nicht zu überwinden ist.<sup>15</sup>

Diese neue Bedeutung des Begriffs ist also nichts weiter als die dialektische Umdeutung dessen, was Marx in der *Deutschen Ideologie* thematisierte: Ausgehend von der unreflektierten Akzeptanz der eigenen Zeit als einer völlig rationalen ist die Ideologie zum Lösungswort dafür geworden, all jene anzuklagen, die sich dazu entschlossen haben, der derzeitigen Weltform mit einem Mangel an Versöhnung gegenüberzutreten, Alternativen zu dieser aufzuzeigen und einen begründeten Widerstand gegen diese Weltform

---

<sup>14</sup> Eine Auseinandersetzung mit diesem Thema erfolgte bereits in *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Mailand 2010, insbesondere durch eine Darstellung von Tagliapietra, S. 270 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Costanzo Preve: *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, Pistoia 1999.

in Stellung zu bringen, der, verglichen mit der Trümmerwüste, in der wir uns derzeit befinden, im Zeichen einer höheren Sache steht. Die gegenwärtig vollständig »im Weltinnenraum des Kapitals«<sup>16</sup> verhaftete Welt muss ideologisch bedingt zwingend jede Vorstellungskraft desertifizieren, will sie auch ferner die gegenwärtigen Strukturen des Seienden unter den Schild der Endgültigkeit stellen, der tödlichen Schicksalhaftigkeit, welche bereits die Möglichkeit zum Erdenken alternativer, nichtkapitalistischer Zukunftsentwürfe vernichten soll.<sup>17</sup>

Das Erfolgsgeheimnis der merkantilistischen Ideologie liegt in ihrer hyperbolischen Erscheinung. Sie präsentiert das Existierende nicht als vollkommen (im Sinne der Erfüllung), sondern sie negiert die Existenz alternativ denkbarer Weltformen. Sie verführt die Köpfe und Gedanken der Menschen letztlich nicht über den Glauben an die eigene Kraft zur Entfaltung, sondern über die Indoktrinierung des Glaubens an die eigene Endlichkeit. Absolutismus der Realität und Mystik der Unabdingbarkeit begründen somit eine in sich geschlossene Konzeptualisierung, anhand derer sich der Monotheismus des Marktes ideologisch als natürliche Form des ungeschichtlichen Existierens, Denkens und Produzierens (*capitalismussive natura*, um mit Spinoza zu sprechen) darstellen kann, welche über das Auslaufen und Versiegen der Geschichte selbst frohlockt; schon Marx hat im Übrigen bereits 1847 dargelegt, es habe für die politische Ökonomie mal »eine Geschichte gegeben, aber es gibt [nun] keine mehr«. <sup>18</sup> Wie Fredric R. Jameson betonte, indem er die undurchsichtigen Winkel der

---

16 Vgl. Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*. Frankfurt am Main 2005.

17 Diese Betrachtung wurde u. a. entwickelt in: Alessandro Monchietto: *Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Pistoia 2011.

18 MEW 4, S. 139.

gegenwärtigen Mystik der Unabdingbarkeit beleuchtete, lähmt weniger »die Anwesenheit eines Feindes«. Das, was lähmt, sei vielmehr »der universale Glaube nicht allein daran, dass diese Entwicklung irreversibel ist, sondern dass die historischen Alternativen zum Kapitalismus als nicht gangbar und undurchführbar widerlegt wurden«. Daher sei »in der Wirklichkeit der Praxis kein anderes sozioökonomisches System vorstellbar«.<sup>19</sup>

Wenn es wahr ist, dass im Sinne Marxens die Gedanken der herrschenden Klasse in jeder Epoche die herrschenden Gedanken überhaupt sind, dann folgt daraus, dass die Idee der Ideologie selbst heutzutage eine Idee im Dienste der herrschenden Klasse ist, welche die Welt, die sie nach ihren Vorstellungen und nach ihrem Ebenbild geschaffen hat, zu verteidigen sucht. Dazu hat sich der siegreiche Kapitalismus sogar die von Marx und Engels entwickelte Konzeption einverleibt, die einen *ideologischen Gebrauch des Begriffes der Ideologie* zur Geltung bringt. So wurden Marx und Engels, selbstredend fernab ihrer Vorsehungen und Hoffnungen, zu Werkzeugen ihrer historischen Widersacher, deren Logik Walter Benjamin bereits vor vielen Jahrzehnten zu demaskieren vermochte: »Auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.«<sup>20</sup> Exakt auf diese Voraussetzung stützt sich die bereits ins Gedächtnis gerufene theoretische Konzeption, die den ideologischen Charakter unserer Zeit verleugnet und dabei all jene als Ideologen kriminalisiert, die diese Zeit nicht einfach rücklings akzeptieren wollen und es gar wagen, die Syntax des Tatsächlichen auf der Grundlage alternativer Verortungen neu

---

19 Fredric R. Jameson: *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York/London 2005, S. 10 f.

20 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt am Main 1974, S. 695.

ausrichten zu wollen. Die Ideologie, die da aus dem Hintergrund in unseren historischen Horizont einsickert, ist die ungebrochene *Neutralisierung der Denkbarkeit der Kategorie eines möglichen Anders-Seins gegenüber dem, was ist*, und die hierzu jeden Versuch dieses Anders-Seins – und das ist das Paradoxe – als »ideologisch« etikettiert. Wie schon Adorno wusste, singt die »Kulturindustrie«<sup>21</sup>, also das Kino, das Radio, das Fernsehen, der Roman und die Kultur im Allgemeinen, heute unisono einen einheitlichen und monotonen Kinderreim: Die Realität, in der wir leben, ist die Realität wie sie *ist*, wie sie *sein soll* und wie sie *immer sein wird*.<sup>22</sup> Die Tatsache, dass die Herrschaft der Warenform die Beschaffenheit der tautologischen Repetition des Identischen und des »so ist es« annimmt, indem sie ein desertifiziertes, da der Möglichkeit des historischen Wandels entzogenes Szenario der vollständigen Entgeschichtlichung des Seienden<sup>23</sup> zeichnet, muss mit den »naturalisierenden« Abpressungen der bereits 1845/1846 von Marx und Engels niedergeschriebenen Ideologie in Relation gesetzt werden.

Das Historische und das Soziale wieder mit dem Natürlichen zusammenzuführen geht damit einher, sie zu »fatalisieren« beziehungsweise sie den beiden Ebenen zu entziehen, die, im Geheimen, durch die Methode der Praxis sowie der Kritik komplementär zu einer möglichen Transformation sind. Im Gegensatz zum Bereich des Historischen und Sozialen ist der Bereich des Natürlichen we-

---

21 Vgl. umfassend dazu auch: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 21. Aufl., Frankfurt am Main 2013.

22 Seit Kindertagen schon wird uns die Ideologie der Resignation und der Unterwürfigkeit eingetrichtert, wenn wir bedenken, dass selbst Trickfilme, »sofern [sie] neben der Gewöhnung der Sinne ans neue Tempo noch etwas leisten, [...] die alte Weisheit in alle Hirne [hämmern], daß die kontinuierliche Abreibung die Brechung allen individuellen Widerstands in dieser Gesellschaft ist. Donald Duck in den Cartoons wie die Unglücklichen in der Realität erhalten ihre Prügel, damit die Zuschauer sich an die eigenen gewöhnen.« Ebd., S. 147.

23 Hier sei erneut auf das Werk *Essere senza tempo*, S. 260 ff., verwiesen.

der einer kritischen Betrachtung zugänglich noch ist er nennenswert veränderlich. Er kann höchstens das Objekt einer Betrachtung sein und begründet überdies das ideale Terrain, um das »Tun« der Praxis ins Schlittern zu bringen und aus diesem das »Seinlassen« der bereits resignierten Vision derer zu machen, welche die derzeit herrschende Weltform unterstützen.<sup>24</sup> Dass der Kapitalismus in Anbetracht der aktuellen Konjunkturlage und weiterhin in Übereinstimmung mit der in der *Deutschen Ideologie* ausgearbeiteten Verlaufslinie in zunehmendem Maße dazu neigt, sich als etwas Ewiges und Naturgegebenes darzustellen, wird allein daran ersichtlich, dass die Finanzgesetze für den Menschen heutzutage eine Art *natürliche Notwendigkeit* darstellen und sich die diesbezüglichen Marktbewegungen, unvorhersehbar wie Erdbeben, mit der gleichen Unvermeidlichkeit auf die Gesellschaft stürzen wie Naturkatastrophen, die man stets hilflos mitansehen, hinnehmen und verbuchen muss. Die von der menschlichen Praxis erschaffene soziale Welt hat sich fetischgleich in eine natürliche Welt mit eigenen Gesetzen verwandelt, mit deren Prozess der Hypostasierung, so Marx, die Menschen auch Gott erschaffen. Um es mit den Worten des *Faust* zu sagen – »am Ende hängen wir doch ab/von Kreaturen, die wir machten.«<sup>25</sup>

Es ist andererseits jedoch eben dieser gleiche ideologische Horizont, der jene absolute Vorherrschaft des *Spektakels* und jener Vorstellung, die Guy Debord<sup>26</sup> so vorzüglich beschrieb, erklärt, welche die Quintessenz dieser Ideologie darstellt, die in der neuen Gestalt des *homo videns* daherkommt: Dieser beobachtet, mani-

---

<sup>24</sup> Um mit Sloterdijk zu sprechen, geht man dabei von der Sphäre des »Tuns« zu jener des »Seinlassens« über. Vgl. *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1983, und überdies *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.

<sup>25</sup> Johann Wolfgang v. Goethe: *Faust II*, Vers 7003–7004.

<sup>26</sup> Vgl. Guy Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin 1996.

puliert durch den »Medienzirkus« der Massenmedien und zum hörigen Zuschauer der »Mediokratie« degradiert, die Wirklichkeit nur mehr passiv – und passt sich ihr an. Der Nexus zwischen dem beobachtenden Blick und der Unterwerfung unter das Existierende ist nur zu deutlich und dient der Entschärfung des Zusammenhangs von Theorie und Praxis. In diesem Sinne ist das Spektakel, wie Debord es beschrieb, die Ideologie schlechthin, weil es eine materialisierte Ideologie ist, »sensibel übersensibel«, voller Gegenwärtigem und reich an *Anpassung*, die dazu neigt, die Dinge so zu lassen, wie sie sind.

Genau in dieser zweifachen Bewegung der ätzenden Kritik an den ideologischen Überbauten und der Entfatisierung der sozialen Welt und der damit einhergehenden Wiederbelebung der transformativen Praxis zeigt sich, in all ihrer Sprengkraft, die Aktualität der von Marx im Jahre 1845/1846 verfassten Schrift. Ein Werk, das an vielen Stellen betagt und – so sah es Marx im Jahre 1859<sup>27</sup> schließlich selbst (!) – an einen längst untergegangenen historischen Horizont gebunden erscheinen mag, aber nichtsdestotrotz an vielen anderen Stellen eine überraschend deutliche Aktualität entfaltet, die heute – so paradox das auch klingen mag – aktueller ist als zu Marxens Lebzeiten selbst. Genau dort findet man, frei nach Nietzsche, den beharrlich *unzeitgemäßen* Charakter dieser Schrift.

---

27 Wie im Vorwort der Schrift *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859) beschrieben, begeht Marx, in großen Schritten, erneut den theoretischen Weg, der ihn erst zu dieser Kritik gebracht hat, und stützt sich auf die theoretischen Neuerungen, die ihn seit 1845 begleiteten; er erwähnt dort ferner das gemeinsame Wirken mit Engels, das letztlich in der *Deutschen Ideologie* mündete: »[Wir] beschlossen [...], den Gegensatz unserer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen. Der Vorsatz ward ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie. Das Manuskript »Die deutsche Ideologie«, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westphalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, daß veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten. Wir überließen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht hatten – Selbstverständigung.« MEW 13, S. 10.

## II. Marx und die soziale Deduktion der Kategorien

Anliegend und gleichsam verbunden mit der Demaskierung ihrer ideologischen Voraussetzungen konstituiert die *soziale Deduktion der Kategorien des Gedankens* einen weiteren fruchtbaren theoretischen Kern der *Deutschen Ideologie*, dessen neuerliche Reflexion angesichts der Wüstenlandschaften der gegenwärtigen Postmoderne angezeigt erscheint. Mit dem Ausdruck der »sozialen Deduktion der Kategorien des Gedankens«<sup>28</sup> spielen wir dabei auf die Tatsache an, dass besagtes Werk aus der Feder von Marx und Engels im selben Moment, in dem es die materialistische Geschichtsauffassung aus der Taufe hebt, zeigt, dass die Gedanken und die Ideen sowie allgemeiner die symbolische Ebene grundsätzlich vor dem Hintergrund der konkreten historischen Beschaffenheit der Gesellschaft erklärt werden müssten, nicht aber vor dem Horizont der rein abstrakten Spekulation. Bekannt ist überdies die theoretische Verschiebung, welche die *Deutsche Ideologie* in direkter Antithese zur gesamten philosophischen Tradition vorschlägt: »Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen.«<sup>29</sup> Die *soziale* Deduktion tritt somit an die Stelle der *transzendentalen* Deduktion der Kategorien des Gedankens; konkret bedeutet dies, dass es bei dem Konzept der materialistischen Geschichtsauffassung beispielsweise nicht darum geht, deren Anläufe etwa im Konzept des *ego cogito* (Descartes) zu suchen, als wäre dieses ein autonomes Produkt der Ideen, um sich sodann im zweiten Schritt der Gesellschaft und der di-

---

<sup>28</sup> Hier wird dieser Ausdruck aus Costanzo Preves *Storia dell'etica*, Pistoia 2007, übernommen, worauf noch einmal zurückgekommen wird, wenn die hegelianische Deklination von Marx vor dem Hintergrund einer Neuschreibung der Ideengeschichte zur Sprache kommt.

<sup>29</sup> MEW 3, S. 26.

achronischen Entwicklung dieser Idee zu vergewissern, dabei den sozialen Zusammenhang jedoch auszublenden. Umgekehrt findet die soziale Deduktion der Kategorien ihren Ursprung in den konkreten historischen, sozialen und politischen Zusammenhängen des Frankreich des 17. Jahrhunderts und zieht, darauf aufbauend, den Schluss des descartschen Konzepts des *ego cogito*, indem es die Abhängigkeit von dem tatsächlichen »materiellen«<sup>30</sup> Substrat darlegt und dabei verschleiert, wie dieses, auf der symbolischen Ebene, die soziale Dimension des konkret Existierenden sich einverleibt und widerspiegelt.

Auf die Gedanken von Descartes sei hier nicht zuletzt deswegen eingegangen, weil es Marx selbst sein sollte, der in einem für das Verständnis der Frage der sozialen Deduktion der Kategorien wesentlichen Abschnitt des *Kapitals* die descartsche Idee der *Bête machine* vor dem konkreten historischen Hintergrund und den seinerzeitigen Umständen der Manufakturperiode behandelte und so nur allzu deutlich den Vorgang greifbar machte, in dem sich das soziale Sein in den Kategorien des Gedankens widerspiegelt: »Descartes mit seiner Definition der Tiere als bloßer Maschinen sieht mit dem Auge der Manufakturperiode im Unterschied zum Mittelalter, dem das Tier als Gehilfe des Menschen galt.«<sup>31</sup> Diesem Gedankengang von Marx folgend könnte man ergänzen, dass Descartes die Welt mit den Augen der Manufaktur betrachtete, und dass La Mettrie ein Jahrhundert später die Welt bereits aus dem Blickwinkel der Fabrik anschaute. Die Transition von Descartes' *Bête machine* zur *homme machine* (also zu der Ansicht, der Mensch

---

<sup>30</sup> Zum sogenannten Materialismus und zur Metaphorik des Begriffs der »Materie« bei Marx wird auf Costanzo Preve: *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra idealismo e materialismo*, Padua 2007, und auf die Schrift des Verfassers *Schon wieder Marx. Die Wiederkehr der Revolution*, Frankfurt am Main 2018, hingewiesen.

<sup>31</sup> MEW 23, S. 411, Endnote 111.

selbst sei eine Maschine) von La Mettrie verläuft von der Transition von der formalen Subsumption unter das Kapital hin zu jener, eher durch Übernahme charakterisierten, realen Unterordnung der Lohnarbeiter unter die Bevorzugung der automatischen Bewegungen sowie unter die rhythmischen Schläge des Maschinenwerks selbst.<sup>32</sup>

Der Beispiele ließen sich gewiss viele weitere finden. So könnte man auch die Methode der sozialen Deduktion der Kategorie mit einigen weiteren relevanten Ergänzungen des Marxschen Denkens anreichern, um auf diesem Wege eine komplette Neuschreibung der Philosophiegeschichte zu wagen, wie wir es an anderer Stelle schon zu formulieren versucht haben.<sup>33</sup> Eine solche Neuschreibung wäre ohne Zweifel eine »Gestalttherapie« auf dem Gebiet der meistgeprüften und diskutierten Bereiche der ideengeschichtlichen Evolution der Philosophie, die sämtlich auf der transzendentalen Deduktion der Kategorien basieren, und ergo alle von der Verbindung zwischen den philosophischen Gegenständen und den tatsächlichen, handfesten und materiellen Gegebenheiten der Produktion, der Gesellschaft und der Geschichte gleich weit entfernt sind. So entstünde, nun in sicherem Abstand zur heute vorherrschenden verborgenen Unterdrückung der sozial und geschichtlich determinierten Genese der Ideen, eine *kritische Geschichte der Ideen*. Die philosophischen Systeme würden also gleichfalls zu Momenten der Bewusstseinswerdung des sozialen Seins, welches von Epoche zu Epoche geschichtlich bestimmt wird. Die Verbergung der sozialen Genese des Gedankens findet ihre roheste Ausdrucksform – und dazu ihre diffuseste – in der Methode der »Parthenogenese«, der eingeschlechtlichen Fortpflanzung

---

<sup>32</sup> Vgl. Julien Offray de La Mettrie: *Der Mensch als Maschine*, Nürnberg 1985.

<sup>33</sup> Erneut wird auf *Minima mercatalia*, S. 45 ff., verwiesen.

der einen Idee mit der anderen, in deren Zuge sie sich von jenem historischen und sozialen Kontext abkoppeln, in dem sie entstanden sind. Dies geschieht in der Form des doxographischen Karnevals der »Hererzählung der Ideen«, wie sie seinerzeit Hegel schon beklagte: Es ist so, als hätten Descartes, Locke und Hume – um nur drei, jedoch keineswegs marginale Beispiele zu nennen – das Subjekt, die Substanz und die Kausalität rein abstrakt aus einem rein gnosoleogischen Blickwinkel betrachtet, der von den konkreten Zusammenhängen der tatsächlichen Produktionsweisen dieser Zeit weit entfernt wäre.

Um auf Marx zurückzukommen, ist dies die soziale Deduktion der Kategorien des Gedankens, die Marx in der *Deutschen Ideologie* darlegt:

»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, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimata ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses.«<sup>34</sup>

Im Weiteren wird das Verhältnis zwischen der »strukturellen« Ebene der geschichtlich determinierten sozialen Wirklichkeit und der Ebene des »Überbaus« der Produkte des Bewusstseins wie folgt zusammengefasst: »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben,

---

<sup>34</sup> MEW 3, S. 26 f.

sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.«<sup>35</sup> Im Sinne jener Sprachlehre, die wir zuvor einführend bemüht haben, wird das Bewusstsein in gesellschaftlicher Hinsicht abgeleitet aus den historischen Produktionsweisen, die ihrerseits als Ergebnis des kontinuierlichen Widerspruchs zwischen den bestehenden Produktionsverhältnissen und den Produktivkräften verstanden werden, welcher wiederum maßgeblich für die evolutionäre geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaften ist.<sup>36</sup>

Wie bereits zuvor zu beweisen versucht wurde, ist das beherrschende Thema der *Deutschen Ideologie*, in deren Lichte man die einzelnen »Feldzüge« gegen die Protagonisten der Hegelschen Linken lesen muss, in der Kritik der Spektralität zu finden beziehungsweise – den Anregungen Jacques Derridas<sup>37</sup> folgend – in der Jagd nach den Geistern der Philosophie und des Gedankens, nach ihren Schatten, die sich, gespenstisch gar, als Wirklichkeit tarnen und sich dabei selbst zur einzigen und wahrhaften Wirklichkeit zu erheben trachten. Die Spektralität der Philosophie, auf die Marx zur Jagd bläst, entspricht dabei der transzendentalen Deduktion der Kategorien respektive dem Gedanken, der aus bloßen abstrakten Ideen den Schein des Tatsächlichen gestaltet (im Sinne der dissensiven Bewegung zwischen Himmel und Erde, welche der materialistischen Geschichtsauffassung unversöhnlich gegenübersteht). Dies ist sie, die *Deutsche Ideologie*, deren Titel man dem Werk erst 1932, etliche Jahre nach dem Tode ihrer Autoren Marx und Engels, im Zuge einer Neuauflage beifügte und der auf einer polemischen

---

35 Ebd.

36 Hierzu und zur Genese der Ideen bei Marx im Allgemeinen vgl. John Torrance: *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge 1995.

37 Vgl. Jacques Derrida: *Spectres de Marx*, Paris 1993; vgl. ferner ders. *Marx & Sons*, Frankfurt am Main 2003.

Äußerung basiert, die Marx 1847 gegenüber Karl Grün tätigte.<sup>38</sup> Die *Deutsche Ideologie* kann also zu Recht als ein Werk verstanden werden, das gewillt ist, mit den Spektren der Philosophie und der von der Ebene des Sozio-Politischen entkoppelten Konzeptualität abzurechnen. Jede einzelne Kritik, in die sie sich ausfächert – sei es die Kritik an den »Junghegelianern«, an Max Stirner, am »authentischen Sozialismus« und so weiter – muss als für sich stehender Teil dieser einheitlichen Kritik der Spektralität (der transzendentalen Deduktion) verstanden werden, welcher der Versuch folgt, eine Wissenschaft über die »anti-spektrale« und »materialistische« historische Gegenständlichkeit zu begründen, um, beseelt von der dahinterstehenden Berufung, das Symbolisch-Ideelle durch die Ableitung aus dem Konkret-Sozialen erklärbar zu machen; eine Wissenschaft also, die auf der Methode der Deduktion der Kategorien aus dem Modus des Konkreten beruht, mit dem die Menschen produzieren und sich mit der Ebene der historisch determinierten Gesellschaft in Relation bringen.

Überdies ist das *Incipit* dieses Werkes aus der Feder von Marx und Engels bekannt. Die hegelsche Linke beschränkte sich in Gänze darauf, gegen die »Schatten der Wirklichkeit« zu kämpfen, respektive gegen die zurückgehaltenen, autonomen und begrenzten Gedanken über die Gesellschaft, ohne dabei den alchemistischen Nexus zu dechiffrieren, der die Ideen zur historischen und sozialen Welt miteinander verband: »Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.«<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Es handelt sich dabei um einen Artikel aus dem Jahr 1847, der als Fragment 1896 von Franz Mehring in der Zeitschrift *Neue Zeit* veröffentlicht wurde. Vgl. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA I), Bd. I, Moskau/Frankfurt am Main/Berlin 1926, S. 260.

<sup>39</sup> MEW 3, S. 20. Zu diesem Themenkomplex siehe ferner Paolo Vinci: *La forma filosofia in Marx. Com-*

Ideologie heißt demnach nicht bloß Naturalisierung dessen, was historisch und sozial ist und uns als unveränderlich verkauft wird; es bedeutet ferner die Annahme völliger Unabhängigkeit des Gedankens der soziopolitischen Realität und daher der Spektralität der Philosophie, oder auch die transzendente Deduktion der Kategorien des Gedankens innerhalb der totalen Vergessenheit des Wesens des Seins.<sup>40</sup> In der Schrift von 1845/1846 erklärt Marx dieses Phänomen der »Verselbstständigung« des Gedankens, das so typisch für die moderne Welt ist, indem er es aus dem Gesellschaftlichen ableitet. Diese Verselbstständigung steht demnach im Zusammenhang mit der Verselbstständigung sowohl des persönlichen Verhältnisses zwischen den Individuen als auch mit jener der von Menschenhand geschaffenen Produkte und der »sozialen Macht« der Menschheit in ihrer Gesamtheit, womit die im *Kapital* dargelegte Theorie vom »Fetischcharakter der Waren« schon in Ansätzen vorgezeichnet wurde.

Es ist jene mit dem Kapitalismus einhergehende soziale »Verselbstständigung«, die ihrerseits eine »Sklerose« der geistigen Erschaffungen des Subjekts provoziert.<sup>41</sup> Die Tatsache, dass innerhalb der marktwirtschaftlichen Welt die sozialen Beziehungen und die Produkte der menschlichen Arbeit die ontologische Beschaffenheit autonomer und oppressiver Entitäten bestimmen, spiegelt sich überdies im Sprachgebrauch und in den Begrifflichkeiten der

---

mento all' »Ideologia tedesca«, Rom 1981.

40 Bezüglich der Thematik der »Vergessenheit des Wesens des Seins« wird erneut auf *Minima mercatalia*, Kapitel III, verwiesen.

41 Zum Konzept der Entfremdung bei Marx, auch zum Thema der »Autonomisierung« vgl. Luciano Albanese: *Il concetto di alienazione: origini e sviluppi*, Rom 1984, sowie Alfred Opposer: *Entfremdung und Industriearbeit. Die Kategorie der Entfremdung bei Karl Marx*, Köln 1974. Es scheint auch die Diagnose eines Roberto Fineschi passend, der, Bezug nehmend auf den »erwachsenen« Marx von der »Persistenz der Entfremdung innerhalb einer Theorie« spricht, die jedoch in ihr selbst nicht die tragende Achse sieht. Vgl. Roberto Fineschi: *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Rom 2006, S. 99.

Menschen wider, wo es von geringer Bedeutung ist, dass es um Klassen, Berufe, politische und rechtliche Institutionen, Religionen, philosophische Systeme oder Sozialtheorien geht. So werden die »Spektren« der Philosophie erzeugt, nämlich jene Gedanken, die in einem Akt der vollständigen Beseitigung des lebensnotwendigen Nexus, der die Reflexion an die tatsächlichen, historisch determinierten soziopolitischen Gegebenheiten bindet, von sich selbst glauben, sie seien autonom und von der Ebene des Sozialen und Politischen, aus der sie erwachsen sind, abgekoppelt. Marx schreibt diesbezüglich:

»Wir haben gezeigt, daß die Verselbständigung der Gedanken und Ideen eine Folge der Verselbständigung der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen der Individuen ist. Wir haben gezeigt, daß die ausschließliche systematische Beschäftigung mit diesen Gedanken von seiten der Ideologen und Philosophen und damit die Systematisierung dieser Gedanken eine Folge der Teilung der Arbeit ist, und namentlich die deutsche Philosophie eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse. Die Philosophen hätten ihre Sprache nur in die gewöhnliche Sprache, aus der sie abstrahiert ist, aufzulösen, um sie als die verdrehte Sprache der wirklichen Welt zu erkennen und einzusehen, daß weder die Gedanken noch die Sprache für sich ein eignes Reich bilden; daß sie nur *Äußerungen* des wirklichen Lebens sind.«<sup>42</sup>

Dieser Abschnitt ist wesentlich und man könnte ihn, ganz charakteristisch, als soziale Deduktion der transzendentalen Deduktion der Kategorien des Gedankens überschreiben: Die gegenwärtige Hegemonie des transzendentalen Vorganges, der sich vom Himmel gen Erde bewegt, ist gesellschaftlich abgeleitet aus den modernen Produktionsverhältnissen, insbesondere der »Verselbständigung«.

---

42 MEW 3, S. 432 f.

Die Tatsache, dass sich die moderne Produktionslandschaft von der Verselbstständigung der sozialen Verhältnisse und dem Produktionsprozess – der, ideologisch, als natürliche und selbstständige Entität betrachtet wird – unterscheidet, bestimmt weiterhin, sozusagen als eigener theoretischer Reflex, die Verselbstständigung des Gedankens beziehungsweise dessen, was die *Deutsche Ideologie* die »Spektralität der Philosophie« nennt, und nimmt damit Bezug auf die perspektivische Verzerrung, welche zu der Ansicht verführt, die Kategorien des Gedankens entstammten keiner historischen oder sozialen Genese, sondern seien selbstständige Produkte des menschlichen Bewusstseins.<sup>43</sup> Auch dieser Prozess der vollständigen Entsorgung aller historischen und sozialen Spuren des Gedankens ist unvermeidlich etwas Ideologisches – zunächst im Wortsinne, das heißt als notwendiges Bewusstsein –, und ist dadurch bereits der Naturalisierung der historisch determinierten philosophischen Kategorien zweckdienlich, welche als universell, zu jeder Zeit und an jedem Ort, gültig dargestellt werden, ganz so, als hätten sie keine konkrete soziale und geschichtliche Genese.<sup>44</sup>

Wie bereits angedeutet, wäre eine historische Rekonstruktion jenes Abenteuers der westlichen Philosophie, die sich auf die Marxsche Methode der sozialen Deduktion der Kategorien stützt, ihrer Natur nach *kritisch*, insofern ihr perspektivisches Feuer der untrennbare Nexus wäre, der *mit* und *in* jedem historischen Moment entlang der Achse der Gleichzeitigkeit, einerseits zwischen dem Gedanken und dem kulturellen Kodex und andererseits zwischen den materiellen Produktionsbedingungen und der tatsächlichen Herrschaft, erwächst und dadurch das dichte Netz der

---

<sup>43</sup> Vgl. Peter Stadler: *Karl Marx. Ideologie und Politik*, Norheim 1966.

<sup>44</sup> Hierzu siehe auch H. M. Drucker: Marx's Concept of Ideology, in: *Philosophy* (1972), S. 152–161. Vgl. ferner W. A. Suchting: *Marx and Philosophy: Three Studies*, New York 1986.

materiellen Implikation aufzeigt und als bevorzugtes Analyseobjekt den »Tauschbereich« zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen begrifflichen Konstellationen und soziopolitischen Konstellationen annimmt. In den Worten der *Deutschen Ideologie*:

»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. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«<sup>45</sup>

In einer Reaktion auf die unheimliche Rätselhaftigkeit der Philosophie als transzendente Deduktion, auf deren von jedem empirischen und sozialen Zusammenhang »entmaterialisiertes« und »entleibhaftigtes« Wesen, erlaubt die soziale Deduktion der Kategorien folglich die Dechiffrierung jenes dynamischen Nexus zwischen den scheinbar abstrakteren philosophischen Konzepten und dem tatsächlichen sozialen, politischen und historischen Gewebe einer bestimmten Epoche, indem sie zeigt, dass zwischen diesen beiden Dimensionen stets eine untrennbare Einheit besteht.<sup>46</sup>

---

45 MEW 3, S. 26.

46 Siehe dazu Alfredo Sabetti: La »Deutsche Ideologie« e il problema della filosofia come ideologia, in: *Società*, Nr. 4 (Juli–August 1958), S. 639–695.

Nicht zuletzt kann der sozial und historisch bestimmte Inhalt stets des scheinbar undurchdringlichen Panzers der augenscheinlichen Neutralität der abstrakten philosophischen und gnoseologischen Kategorien dekryptiert werden: Die philosophischen Ideen entstehen stets in einem präzisen sozialen Kontext und sind Reaktionen auf bewusste Bedürfnisse und suchende Betrachtungen, die ihrerseits gesellschaftlich bedingt sind. Es bedarf also, wie Georg Lukács schrieb, des Beweises der »innige[n] Wechselwirkung von Wissenschaftlicher Methodik, die aus dem gesellschaftlichen Sein einer Klasse, aus ihren Notwendigkeiten und Bedürfnissen, dieses Sein begrifflich zu bewältigen, entsteht, und dem Sein der Klasse selbst wieder in voller Klarheit.«<sup>47</sup> Das von Marx in der *Deutschen Ideologie* übernommene Beispiel ist jenes des kantschen »guten Willens«:

»Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants ›Critik der practischen Vernunft‹. Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum ›guten Willen‹. Kant beruhigte sich bei dem bloßen ›guten Willen‹, selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die Verwirklichung dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, ins Jenseits. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misere der deutschen Bürger, deren kleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln, und die deshalb

---

<sup>47</sup> Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923, S. 113.

fortwährend von den Bourgeois aller andern Nationen exploitiert wurden. Diesen kleinlichen Lokalinteressen entsprach einerseits die wirkliche lokale und provinzielle Borniertheit, andererseits die kosmopolitische Aufgeblätheit der deutschen Bürger.«<sup>48</sup>

Die Kategorie des »guten Willens« ist weit davon entfernt, aus dem bloßen Gedankengebilde des Königsberger Philosophen abgeleitet zu sein. Sie ist vielmehr sozial abgeleitet, und zwar aus dem gesellschaftlichen und politischen Kontext des ritterlichen Deutschlands des 18. und 19. Jahrhunderts. Die politische und soziale Ohnmacht Deutschlands spiegelt sich in der kantianischen Moral der Intention und des reinen *Sollens*, verknüpft mit der Kodifizierung der Unsterblichkeit der Seele als notwendiges Postulat zur unaufhörlichen Annäherung an die Perfektion. Wie bereits an anderer Stelle<sup>49</sup> zu zeigen versucht wurde, ist einer der fruchtbarsten Anwendungsbereiche der sozialen Deduktion der Kategorien zweifelsohne jener, der an die Genese und Verfasstheit des abstrakten, formalen, enthistorisierten, individualistischen und gemeinschaftsschädigenden modernen Subjekts gebunden ist, das entlang des Zeitbogens, der das *ego cogitans* von Descartes und das kantianische *Ich denke* so vortrefflich miteinander verbindet, Form annimmt.<sup>50</sup> Tatsächlich stößt auch die Methode der sozialen Deduktion der Kategorien, wie sie in der *Deutschen Ideologie* skizziert wird, an ihre Grenzen: Diese Grenzen koinzidieren mit der einsetzenden Gleichsetzung der *Geltung* der Kategorien mit ihrer *Genesis* und somit mit einer Reduktion jedes menschlichen Ersin-

---

48 MEW 3, S. 176 f.

49 Siehe erneut *Minima mercatalia*, Kapitel III, und dort insbesondere S. 230 ff.

50 Das moderne Subjekt wird anfangs in abstrakten Begriffen gedacht (Descartes), dann ausdrücklich antimetaphysisch und antikommunitarisch (Hobbes) oder egoistisch-besitzständlerisch (Locke), und endlich in Begriffen des reinen Wünschens (Hume), das sich *sub specie mentis* als Dynamik eines von herbeigesehnten hypertrophen Instanzen regierten Marktes widerspiegelt. Siehe auch Preve: *Storia dell'etica*, S. 110 ff.

nens, jedes Produktes des Bewusstseins und des Geistes auf die nur mehr ideologische Emanation der konkreten Produktionsverhältnisse. Dadurch wird der eigenständige veritative Raum der Philosophie getilgt<sup>51</sup>, da Letzterer – sowie jede überbauliche Emanation – als Ideologie liquidiert wird, die das Existierende vergöttert und trotz dessen historisch variabler Gestalt zu perpetuieren gedenkt.<sup>52</sup> Wie die Genese, so ist für Marx auch die Geltung der sozial abgeleiteten Kategorien immer geschichtlich determiniert, sodass diese keinem universellen Wahrheitsanspruch Raum geben kann. In anderen Worten: Die soziale Deduktion der Kategorien trägt, so die Ausführungen von Marx, die Abtötung der Philosophie als veritatives Wissen des Universalen als geheimes und immanentes Moment schon in sich. Jeder Gedanke erwächst aus einem historisch und gesellschaftlich bestimmten Kontext und im Raume desselben erschöpft sich auch seine Geltung, ohne dass er, von illegitimen oder ideologischen Kniffen abgesehen, universalistische Gültigkeitsansprüche erheben könnte.<sup>53</sup>

Die Marxsche Lesart zwischen den überbaulichen Formen des Bewusstseins und der ideologischen Ebene ist einleuchtend und durchzieht das Gesamtwerk der *Deutschen Ideologie*, wie etwa folgender Absatz zeigt: »Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit.«<sup>54</sup> Die soziale Deduktion der Kategorien, wie sie von Marx dargelegt wird, trägt in sich folglich, als eine Art Grundsatz, die Zersetzung jeder erdenklichen universalistischen Anschauung, die geeignet

---

51 Siehe Maurice Godelier: *Fétichisme, Religion et Théorie Générale de l'Idéologie chez Marx*, Mailand 1970.

52 Zu diesem Aspekt siehe Joseph Fracchia: Marx's Aufhebung of Philosophy and the Foundations of a Materialist Science of History, in: *History and Theory* (Mai 1991), S. 153–180.

53 Siehe Bikhu Pahre: *Marx's Theory of Ideology*, Baltimore 1982.

54 MEW 3, S. 26 f.

wäre, den historischen Moment der Genese zu transzendieren. Wie es Galileo bereits in den Augen Husserls war, so scheint sich auch Marx, aus diesem Blickwinkel betrachtet, als ein »zugleich entdeckender und verdeckender Genius«<sup>55</sup> zu präsentieren. Galileo entdeckte, folgt man dem Vater der Phänomenologie, zwar die Methode der geometrischen Mathematisierung, verdeckte allerdings gleichzeitig die *Lebenswelt* – so wie Marx die Methode der sozialen Deduktion der Kategorien entdeckte, gleichzeitig jedoch den veritativen Wert der Philosophie zerschlug, indem er perspektivisch einen relativistischen Historismus begründete, für den die symbolischen Formen stets eine historisch determinierte Genesis und Geltung besitzen.

Die bei Marx und in der *Deutschen Ideologie* ausbleibende Kodifizierung der Distinktion zwischen Wahrheit und Ideologie beruht überdies auf der Abwesenheit der Differenzierung zwischen der *Genesis* der Kategorien und ihrer *Geltung*: Indem er ausschließlich auf die Genesis eingeht, versäumt es Marx, sich mit gleicher Intensität und Profundität der Problematik der Geltung zuzuwenden, die er de facto in der Genesis, also im historisch determinierten Element der Gleichung, zu lösen versucht. Dass die sozial deduzierte Genesis überdies die Geltung erschöpft, ist ein im Werk von Marx unbeachteter Aspekt. Dies beruht insbesondere auf der Tatsache, dass Marx nicht zwischen der *Genesis* und der *Gestaltung* unterscheidet. Es handelt sich hierbei um eine Tendenz, die sich dergestalt in paroxysmaler Form bei weiteren Denkern findet, die sich ausdrücklich auf die marxsche Methode der sozialen Deduktion berufen, wie etwa Franz Borkenau<sup>56</sup> (dessen Arbeiten

---

55 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Leipzig 1936, S. 53.

56 Vgl. Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934.

zum Gedanken der »Manufakturperiode« die Philosophie einseitig als rein ideologische Emanation betrachten) oder auch Alfred Sohn-Rethel. Letztgenannter neigt dazu, die Ansicht zu unterstützen, dass Parmenides' Konzeption des »Seins« durch das seinerzeit in der Gegend um Lydien und den Inseln Chios und Ägina aufkommende Phänomen der Zirkulation geprägten Münzgeldes beeinflusst ist. Das Konzept des Seins wäre demnach das philosophische Äquivalent der ökonomischen Realität des Geldwesens, da Geld, als Währung, sämtliche Waren und deren Preisdarstellung vereinheitlicht, und das Sein wiederum die einzelnen Konzepte vereinheitlicht, indem es sie unter sein abstraktes philosophisches Primat subsumiert. Anders ausgedrückt war es, dieser Hypothese zufolge, den Griechen möglich, die natürliche und soziale Welt konzeptuell unter der homogenen Abstraktion des Terminus des *Seins* zu vereinheitlichen, weil die Voraussetzung dafür die Vereinheitlichung der umlaufenden Währung und deren einheitliche Prägung gewesen war.<sup>57</sup> Die Geltung von Parmenides' Konzept des Seins – so das Korollarium der Betrachtungen Sohn-Rethels – enthält keinerlei universelle Gültigkeit, weil sich diese *Geltung* schon *tout court* in der partikularen Genesis erschöpft.

Das Werk von Marx bringt daher, ausgehend von der *Deutschen Ideologie*, letztlich jene unvorhergesehene Wiederaufnahme der Philosophie in die Sphäre der Ideologie mit sich, welche neben der Auslöschung des veritativ, selbstbestimmten Raumes der Metaphysik die für den Marxismus in seinen diversen historischen Ausformungen charakteristische Reduktion des philosophischen Gedankens der empirischen Wissenschaft des »abstrakten Intellekts« determiniert, und zwar in der Form eines linken Positivismus, der

---

<sup>57</sup> Einführend Alfred Sohn-Rethel: *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthese*, Frankfurt am Main 1970.

sich auf das wissenschaftliche Gerüst der Widerspiegelungstheorie stützt.<sup>58</sup> Sofern sich diese Bewegung der Wiederaufnahme bei Marx nicht in definitiver Form vollenden mag, weil sich sein Wille, »den Boden der Philosophie [zu] verlassen«<sup>59</sup>, den er mit der Ideologie verknüpft, nicht im konstanten widersprüchlichen Rückfall auf das Gebiet der Philosophie Hegels auflöst – deren Schüler er hartnäckig und trotz allem bleibt<sup>60</sup> –, so ist es doch die »originäre Bühne« des Marxismus respektive die diesbezügliche Betrachtung von Engels und Kautsky, auf der die Philosophie als ein gegenüber der Wissenschaft und dem abstraktem Intellekt selbstständiges, unbeugsames und veritatives Wissen ohne Oszillationen und Zweideutigkeiten liquidiert wird. Zu den beiden Säulen des Marxschen Kanons werden demnach *a*) die »Widerspiegelungstheorie« beziehungsweise die positivistische Doktrin des Bewusstseins einer materiellen, vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit, sowie *b*) die dichotomische Rekonstruktion des gesamten Abenteuers der westlichen Philosophie in einem heftigen Aufeinanderprallen von Materialismus und Idealismus, das sich wiederum auf rein gnoseologischem Wege beziehungsweise innerhalb der Begrifflichkeiten des sogenannten »Primat des Seins vor dem Gedanken« (Materialismus) sowie andererseits des sogenannten »Primats des Gedankens über das Sein« (Idealismus) vollzieht.<sup>61</sup>

---

58 Siehe Costanzo Preve: *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, Neapel 2007.

59 MEW 3, S. 18.

60 Zu diesem Punkt wird erneut auf das exzellente Werk von Roberto Frineschi verwiesen (*Marx e Hegel*, S. 128 ff.). In *Schon wieder Marx* sollte dargelegt werden, auf welchem Wege Marx versuchte, sich von Hegel zu lösen, ohne dies jedoch vollständig umsetzen zu können und um so letztlich doch immer hegelianisch zu bleiben, auch jenseits von dessen ureigenen Intentionen und Überzeugungen.

61 Vgl. einführend Preve: *Storia critica del marxismo*.

Ohne ihre Verankerung innerhalb einer universalistischen Perspektive (der Wahrheit) mündet die soziale Deduktion der Kategorien jedoch in jenem historistischen Nihilismus, von dem nicht zuletzt der Marxismus auf so spektakuläre Weise ein besonders trauriges Bild abgeliefert hat. So war die Logik hinter der Entwicklung des marxistischen Historismus schlicht jene seines progressiven Aufgehens in einer nihilistischen Gesamtkonzeption ultrakapitalistischer Werte, namentlich infolge der krachenden Abkehr vom Internationalismus des Proletariats und der Hinwendung zum heute vorherrschenden kapitalistischen Kosmopolitismus, welcher überdies als weitere Gestalt der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* betrachtet werden kann.<sup>62</sup>

### III. Hegel und die soziale Deduktion der Kategorien

Im Lichte dessen, was wir bisher betrachtet haben, sind die Fragen, die sich stellen, nun jene: Ist es möglich, den großen theoretischen Schatz der *Deutschen Ideologie* – die soziale Deduktion der Kategorien – in eine Philosophie einzubringen, die keineswegs auf ihren eigenen veritativen und selbstbestimmten Raum verzichtet und nicht zuletzt deswegen sehr wohl zwischen der *Genese* (stets historisch und sozial determiniert) und der *Geltung* (universell und daher in der Lage, den partikularen historischen und sozialen Moment der Genese zu transzendieren) unterscheidet? Anders ausgedrückt, kann man sich von der Marxschen Deutung von Philosophie und Ideologie befreien, ohne dabei die soziale Deduktion der Kategorien über Bord zu werfen, sondern diese im Gegenteil

---

<sup>62</sup> Diese tragische dialektische Verkehrung wurde von Augusto Del Noce in seiner Schrift *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1963, prophetisch diagnostiziert. Zum Zusammenhang von Nihilismus, Historismus und Marxismus vgl. unter anderem: Costanzo Preve: *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Mailand 1991.

sogar als Grundlage einer tatsächlich veritativen Philosophie zu verwenden? Ist es tatsächlich möglich, die marxische soziale Deduktion der Kategorien als tragendes Gerüst zu verwenden, ohne sich zwischen den beiden insgeheim in ihr enthaltenen Polen, dem relativistischen Soziologismus und dem nihilistischen Historismus, zu verheddern und folglich Schiffbruch zu erleiden?

Die These, die wir also zu untermauern gedenken, ist jene, dass eine tragfähige Lösung dieses Problems nur durch eine anhand der hegelianischen Denkschule durchgeführte Veränderung des Marxschen Kodex in der Form einer *neuen Ontologie des gesellschaftlichen Seins* erreicht werden kann.<sup>63</sup>

Um von Anfang an die Kernaussagen unserer Behauptung zu unterstreichen, soll verdeutlicht werden, dass die Philosophie Hegels – anders als die »marxianische Anti-Philosophie«<sup>64</sup> – dezidiert zwischen der Genesis und der Geltung unterscheidet, da sie die Geschichte als Ort des »Wahrwerdens des Wahren« begreift, als einen zeitlich vermittelnden Prozess des »aus sich Herausgehens«, um sodann, angereichert durch das Abenteuer der »Arbeit des Negativen«, »zu sich zurückzukehren«. Was dieser Perspektive Hegels trotz allem fehlt, ist die soziale Deduktion der Kategorien, die man jedoch sehr erfolgversprechend in den Hegelschen Horizont einbauen könnte und die alsdann dabei zweckdienlich wäre. Und nur dank ihr wäre es letztlich möglich, das Abstürzen ins marxianische und marxistische Nichts des autonomen, veritativen Wertes der Philosophie (beziehungsweise das Abstürzen in die historistische Koinzidenz von Genese und Geltung) zu vermeiden.

---

63 Genau auf dieser Grundlage wurde versucht, die *Minima mercatalia* zu begründen. Siehe ferner Costanzo Preve: *Storia della dialettica*, Pistoia 2007.

64 Die These der Anti-Philosophie von Marx findet sich zentral bei Etienne Balibar: *Marx' Philosophie*, Berlin 2013.

Die beiden sich gegenüberstehenden Definitionen der Philosophie, die der Denker aus Stuttgart in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und in der *Wissenschaft der Logik* aufwirft, sind insgeheim komplementär und decken eigentlich den wesentlich typischeren Charakter des Dialektischen auf, nämlich die Konvivenz in der Einheit der scheinbaren Gegensätze. In einer Zeile, so die Grundlinien, ist »die Philosophie ihre eigene Zeit in Gedanken erfaßt.«<sup>65</sup> Ohne nun so zu tun, als würde man sich schon vor Anbruch der Dunkelheit davonmachen, manifestiert sich, dass »[d]ie Philosophie es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu tun [hat], sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie daß der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, [was] aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat, und zwar so, daß er sich diese selbst gibt.«<sup>66</sup> (*hic Rhodus, hic salta!*).<sup>67</sup> An anderer Stelle ist die Philosophie in Übereinstimmung mit den in der *Wissenschaft der Logik* verfassten Konzeptionen ganz im Gegenteil dazu aufgerufen, sich mit dem zu befassen, *was ewig ist*, beziehungsweise mit dem, was dem Werden und dem Gang der Zeit entzogen ist: »In der Philosophie [haben wir es] aber mit dem [zu tun], was weder nur gewesen ist, noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was ist und ewig ist.«<sup>68</sup> Wie können diese sich gegenüberstehenden Determinierungen des veritativen Feldes der Philosophie nun miteinander leben? Wie kann sich der Philosoph *seiner Zeit* widmen und gleichzeitig *dem*,

---

65 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Berlin 2013, S. 14 f.

66 Ebd., S. 17.

67 Vgl. Adrian Theodor Paperza: *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right* (1987). Siehe auch Gaetano Rametta: *Il concetto del tempo: eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Mailand 1989.

68 G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig 1917, S. 200.

*was ist und ewig sein wird?* Auf welche Weise kann sich der Philosoph gleichsam mit dem Ewigen und dem determiniert Zeitlichen auseinandersetzen? Die Aporie ist so nur eine Sache des abstrakten Intellekts und des dialektischen Denkens völlig unfähig. Von der Hegelschen Warte aus befasst sich die Philosophie mit dem, was ist und ewig ist und sich darüber hinaus als eine dialektische Logik gestaltet, die weniger eine bloße Methode, sondern eher eine Ontologie ist – beziehungsweise eine in sich geschlossene Theorie des Seins und der diesem immanenten Dynamiken. Und gleichzeitig zeigt sich das, was ist und ewig ist, nie in seiner hyperuranischen Unveränderlichkeit (Gott vor der Erschaffung der Welt, so es nach dem suggestiven Bild der *Wissenschaft der Logik* geht)<sup>69</sup>, sondern es manifestiert sich stets als in einer konkreten Historie zeitlich determiniert, in realen räumlich-zeitlichen *Gestaltungen*. Die Wahrheit ist also geschichtlich gemacht, ohne sich rein in der historischen Genese aufzulösen.<sup>70</sup> Die ewige Wahrheit der Idee besteht demnach aus dem Prozess der Entwicklung durch die Zeit, in der sie »aus sich herausgeht«, um sodann, durch die Abenteuer des Negativen angereichert, in der spezifischen Gestalt eines »Anderswerdens, das zurückgenommen werden muss«, und das daher »eine Vermittlung [ist]«, zu sich zurückzukehren. Diese *Einheit zwischen der logisch-ontologischen Ebene und der Ebene des Geschichtlich-Zeitlichen* respektive deren klarste und schärfste Formulierung findet sich in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, in der sich darstellt, wie das, was ewig ist, im ganzen Sinne seiner geschichtlichen Entwicklung genau zu diesem Ewigen wird,

---

69 »Die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist.« G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Berlin 2013, S. 30. Vgl. auch Fulvio Papi: *Lezioni sulla «Scienza della Logica» di Hegel*, Mailand 2000.

70 Vgl. Preve: *Storia della dialettica*, S. 39 ff.; Grazia Tagliavia: *La storia come fenomenologia dell'assoluto in Hegel*, Palermo 1995; Joseph McCarney: *Hegel on History*, London 2000.

nämlich als Ergebnis einer Vermittlung und als Resultat einer Prozessualität der immanenten Verwirklichung des logisch-ontologischen Prinzips: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist [...].«<sup>71</sup>

Die Wahrheit deckt sich – und das ist der entscheidende Punkt – mit dem zeitlich gestalteten Prozess des »Wahrwerdens des Wahren«. Die Wahrheit impliziert nach Hegel also einen Prozess der Vermittlung, der sich in der Zeit entwirrt und der seinen Anlegeplatz im finalen Resultat findet, insofern als »daß [dieses] erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist [...].«<sup>72</sup> Die Wahrheit bleibt also »wahr« und sie wird gleichsam historisch in Form einer *historischen monomondänen Ontologie*, die Erscheinungen Raum gibt, in denen sich das Wahre in immer ausgereifteren Formen verwirklicht, sodass die Wahrheit – wie bereits erwähnt – mit dem Resultat des Prozesses des Wahrwerdens des Wahren zusammenläuft. Die logisch-ontologische Ebene der Idee, die gegenüber der historischen Dimension über einen ebenso unbeugsam transzendentalen Charakter verfügt, existiert jedoch nicht ohne die zwingende Korrelation mit der Historizität, mit der Betrachtung *sub specie temporis*. Wir befinden uns demnach wieder in der Gegenwart eines *Transzendentalismus, der auf historischer, nicht aber auf historistischer Grundlage beruht*. In der Betrachtung Hegels findet sich also tatsächlich ein sehr fruchtbares ontochronisches Gleichgewicht zwischen dem ewigen Element (der universellen Geltung der Philosophie) und dem geschichtlichen (dem Ort der Bestimmung der philosophischen Wahrheiten und daher ihrer spezifi-

---

<sup>71</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), Berlin 2013, S. 14.

<sup>72</sup> Ebd.

schen Genese), das in das Bild einer veritativen Konzeption der Philosophie eingerahmt ist, in dem die »Geltung« universal und die »Genese« spezifisch ist, das heißt historisch determiniert.<sup>73</sup> Mit dem Unterschied etwa zur Betrachtung von Marx, dass in Hegels Darstellung diese beiden Ebenen achtsam getrennt werden und diese genau deshalb ohne die veritative Geltung des philosophischen Wissens und ihre konkrete Verankerung im geschichtlichen Terrain erfolgte. Die Geltung erschöpft sich also nicht auf der Ebene der Historizität, sondern sie bedarf dieser, um sich Ausdruck zu verleihen, wenn sie die räumlich-geschichtliche Gestalt an eben solchen Orten annimmt, an denen das Wahre durch den Prozess der zeitlich vermittelten Verwirklichung Form annimmt.

Im richtigen Abstand zu den Untiefen des Relativismus, der die Wahrheit – historistisch betrachtet – in den Flüssen des Werdens auflöst, und zu der Reduktion des veritativen Raumes der Philosophie als einer reinen Ideologie, welche ihre Zeit widerspiegelt und verheißt, wird es nach Hegel möglich, *sich dem Ewigen zu widmen, indem man die eigene Zeit in den Gedanken erfährt*, ohne dass sich zwischen diesen scheinbar unversöhnlichen Dimensionen der Ewigkeit und der Zeitlichkeit eine Widersprüchlichkeit ergäbe. Das philosophische Beobachtungsobjekt bleibt das, was ewig ist, doch es findet seine Bestimmung in einer geschichtlich konkreten Gesellschaft, genauer gesagt in der geschichtlichen Gegenwart, in welcher der Philosoph lebt und agiert. Die veritative *Geltung* ohne historisch-soziale Genese bleibt abstrakt (in Gestalt der transzendentalen Deduktion), und die *Genese* ohne historische Geltung mündet im historistischen Nihilismus marxistischer Machart. Die einzige Alternative zum relativistischen Skeptizismus und zu der

---

<sup>73</sup> Vgl. Preve: *Elogio del comunitarismo*, S. 88 ff.; Marcello Monaldi: *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Neapel 2000, S. 51–60.

von der Geschichte freigelegten Metaphysik der religiösen Wahrheit sowie zu den diversen Formen der transzendentalen Deduktion ist folglich jene, die nach Hegels Denkart die Geschichte selbst zur Substanz der Wahrheit macht, zum Ort der fassbaren Manifestierung der sich *sub specie temporis* entwirrenden Formen des Geistes, zur Bühne des »Wahrwerdens im Wahren«. Die spezifische Genese wird zum Ort, an dem sich die universale Geltung begründen und Raum brechen kann. Wider jeden Relativismus marxistischen (die Philosophie als Ideologie betrachtenden), relativistisch-nihilistischen (»es existieren keine Fakten, nur Interpretationen«) oder szientistischen (Reduktion der Wahrheit auf die Gewissheit beziehungsweise auf das Handlungsfeld der bloßen Wissenschaft) Typs erhält Hegel einen *selbstbestimmten veritativen Raum des philosophischen Wissens*, der mit der Ebene der Historizität, die als ein Ort der konkreten Manifestierung der Wahrheit verstanden wird, verbunden ist: Der *Wissenschaft der Logik* zufolge »[soll] aber die Philosophie [...] keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was wahr darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint«. <sup>74</sup> Es ist dies eine andere Methode zu sagen, dass die Philosophie im Spezifischen auf die Suche nach dem Universalen beziehungsweise nach der universalen Geltung geht, welche durch die partikuläre Genese ermöglicht wird und zudem nicht auf Letztere reduziert werden kann.

Die Philosophie ist also dazu aufgerufen, im Bereich eben jenes spezifischen und heiklen dialektischen Verhältnisses zu operieren, das sich zwischen der *Genese* einer philosophischen Konstellation, die immer spezifisch und historisch bestimmt ist, und deren *Geltung* in Begrifflichkeiten der Wahrheit, die immer universal ist und

---

<sup>74</sup> Hegel: *Wissenschaft der Logik*, S. 517.

die sich überdies nicht in der Geschichte manifestieren kann, ohne die Tür der spezifischen Genese zu durchschreiten, auftut. Doch genau dies ist der Weg, der es erlaubt, die von Marx erdachte soziale Deduktion der Kategorien vor dem historistischen Nihilismus zu »retten«, indem man sie in ein veritatives Bild fasst, in dem die Genese nicht mit der Geltung koinzidiert, sondern sie erst möglich macht. Hegel konzipiert die Geschichte als den Ort, an dem sich, ganz konkret und durch spezifische Genese, die Figuren des Geistes ausdrücken, welche eine universale Geltung haben und es dem Philosophen somit ermöglichen, sich durch das Studieren der ihm eigenen Zeit mit dem Ewigen zu befassen. Was Hegels Perspektive jedoch fehlt, ist die soziale Deduktion der Kategorien beziehungsweise die Beachtung des konkreten sozialen, politischen und geschichtlich bestimmten Kontextes, in dem die Ideen Gestalt annehmen, nämlich in jener heiklen Zone der Konvergenz zwischen materieller und symbolischer Produktion, wobei es das Verdienst von Marx ist, diese einer Analyse unterzogen zu haben. Es ist beinahe so, als hätte Marx sich exzessiv der Genese, Hegel hingegen der Geltung gewidmet, nur mit dem gewiss nicht marginalen Unterschied, dass im Werke Hegels ein gleichwohl raffinierteres Bewusstsein für die Unterscheidung zwischen beiden Dimensionen verwurzelt ist. Die Ontologie des gesellschaftlichen Wesens kann mittels einer sozialen Deduktion der Kategorien, welche die Distinktion zwischen Genese und Geltung in den Mittelpunkt stellt, versuchen, dieses Verhältnis wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Die mehrfach geäußerten Marxschen Anschuldigungen gegenüber Hegel kreisen nicht selten um einen perspektivischen Konflikt, nämlich den, dass der Stuttgarter Philosoph dem konkreten sozialen Rahmen, in dem sich die symbolische Dimension erst entwickelt, nur eine gar kümmerliche Aufmerksamkeit widmete, ganz

so, als wenn die Geschichte, in der sich der menschliche Gedanke verkörpert, nicht die konkrete Geschichte der materiellen Produktion und der Klassengegensätze wäre:

»Hegels Geschichtsauffassung setzt einen *abstrakten* oder *absoluten Geist* voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine *Masse* ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der *empirischen*, *exoterischen* Geschichte läßt er daher eine *spekulative*, *esoterische* Geschichte vorgehn. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen *jenseitigen Geistes* der Menschheit.«<sup>75</sup>

Als Gegenmittel gegen diese »geistzentristische« Betrachtung schlägt Marx eine solche Konzeption vor, in der

»[d]ie soziale Geschichte der Menschen [...] stets nur die Geschichte ihrer individuellen Entwicklung [ist], ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht. Ihre materiellen Verhältnisse sind die Basis aller ihrer Verhältnisse. Diese materiellen Verhältnisse sind nichts anderes als die notwendigen Formen, in denen ihre materielle und individuelle Tätigkeit sich realisiert.«<sup>76</sup>

Dem folgt die Konsequenz, dass die Kategorien des Gedankens aus eben diesen materiellen Verhältnissen abgeleitet werden müssen. Es handelt sich also um die Berichtigung von *Marx durch Hegel* und von *Hegel durch Marx*, welche, unbeschadet der dialektischen Relation von Genese und Geltung bei Hegel, eine Ontologie des sozialen Wesens herausarbeitet, die diese auf der Marxschen Grundlage der sozialen Deduktion der Kategorien erklärt, die auf diese Weise selbst im Sinne eines nicht-historistischen veritativen Wissens korrigiert wird. Während man die soziale Deduktion der Kategorien in den hegelianischen Rahmen einbaut, muss man

---

<sup>75</sup> MEW 2, S. 89 f.

<sup>76</sup> MEW 27, S. 453.

feststellen, dass Spinoza nicht ohne den heterogenen kulturellen Querschnitt der Niederlande des 17. Jahrhunderts existierte, wie es auch keinen Sokrates ohne die spezifische und einmalige historische Konjunktur hätte geben können, in deren partikularem Rahmen die Krise der attischen Demokratie während und nach dem Peloponnesischen Krieg zu betrachten war.<sup>77</sup> Die ganz spezifischen philosophischen Arbeiten dieser beiden Denker, historisch und gesellschaftlich in der Genese bestimmt, entfalten überdies jedoch eine universale Geltung, die ihre geschichtliche Zeit sehr wohl transzendiert, wenngleich es unmöglich bleibt, die Werke losgelöst von ihrem partikularen äußeren Ursprung zu begreifen. In Analogie dazu zeigt sich jedoch, dass etwa die Abschaffung der Folter auf einer dezidiert partikularen, historisch und gesellschaftlich bestimmten Genese gründet, die unlösbar mit den Motiven hinter der Abkehr von der Folter verbunden ist. Im konkreten Fall verfolgte die bourgeoise Klasse das Interesse, neuartige Disziplinierungsmaßnahmen zu finden, die sich mit der Logik des *factory systems*<sup>78</sup> eher vereinbaren ließen. Obgleich die Genese der Abschaffung der Folter nun »bourgeois« und partikularen Ursprungs war, ist sie zweifellos von universeller Geltung, entwickelte sich doch aus dieser Abschaffung – und das ist der Punkt – eine Annäherung an ein hohes Ideal einer zivilisierten, liberalen und friedliebenden Auffassung vom Menschen, man könnte auch sagen an jene freiheitliche reziproke »Anerkennung« der Individuen als *selbstbewusste Freie und Gleiche*, also an das Bild vom Menschen als einem einzigartigen, ungeteilten Subjekt.<sup>79</sup> In dieser Konzeption wird die

---

77 Vgl. Preve: *Elogio del comunitarismo*, S. 34.

78 Zu diesem Thema vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976.

79 Zum Thema der Anerkennung in der Betrachtung Hegels vgl. beispielweise Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zur Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/

Geschichte zur Bühne der *ermöglichten progressiven Aneignung eines rationalen und »universalisierbaren« Selbstbewusstseins der gesamten Menschheit*, die, der Grammatik Fichtes folgend, als einheitliches, reflexives transzendentes Konzept des absoluten Ichs gedacht wird, als menschliches Wesen, das sich das Bewusstsein über die eigene ontologische Potentialität sowie über die eigene ontologische Verfasstheit als Ziel an sich schrittweise aneignet. Die Idee kann also, um mit Hegel zu sprechen, nur durch den Prozess der Entfremdung, in dem sich die Macht des Negativen dialektisch entwirrt, Geist beziehungsweise selbstbewusst werden. Der *Kommunismus* von Marx läuft in diesem Sinne mit dem *Selbstbewusstsein des Geistes* von Hegel zusammen, insoweit dieses auf die Idee einer Humanität verweist, die endlich sich selbst in ihrer Geschichte wiedererkennt. Und genau dies ist, jenseits aller makroskopischen Unterschiede, der gemeinsame veritative philosophische Kodex, auf dem sich die Betrachtungen von Hegel und Marx gründen, wengleich Letzterer dies wesentlich ausschattierter tut, nicht zuletzt auch aus dem Grunde, weil Marx immer schon in besonderem Maße auf diesen Historismus abstellte, der letztlich zum Taktgeber des Marxismus werden sollte. An Hegels Anschauungen angelegt ist die Geschichte der Weg, auf dem der Geist, ausgehend von seinem noch unzulänglichen und schwerfälligen Bewusstsein, seiner selbst kundig wird und den Standpunkt seines eigenen freien Gewissens erlangt. Wie ferner Lukács präzisierte, hat Marx genau hier »das größte Erbe der Philosophie Hegels [zusammengetragen]: die Idee der Entwicklung, in dem Sinne, daß der Geist sich kohärent entwickelt, von der völligen Absenz des Bewußtseins

---

München 1979; Robert R. Williams: *Hegel's Ethics of Recognition*, London 1997; ders.: *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany 1992.

hin zur klaren Bewußtseinsnahme des eigenen Selbst<sup>80</sup>, das sich auf der Bühne der Geschichte als Ort der sozialen Praxis entfaltet.

Vor dem Hintergrund dessen, was bislang zu beweisen versucht wurde, handelt es sich dabei um die Urbarmachung der sozialen Deduktion der Kategorien auf dem Gebiet der Hegelschen Philosophie, insbesondere auf dem Gebiet der Hervorhebung der parallelen Entwicklung der Ebene der Idee einerseits und der Ebene der wirklichen Geschichte andererseits. Oder, anders ausgedrückt, der ontologischen Einheit der Kategorien des Seins und des Gedankens. Um es in den Worten Spinozas zu sagen: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*<sup>81</sup>. [»Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dasselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.«]

Die soziale Deduktion der Kategorien, auf theoretischer Ebene hegelianisch in eine *Ontologie des sozialen Seins* transformiert und auf der Ebene der Geschichtsschreibung in eine *kritische Ideengeschichte* verwandelt, vollzieht somit nichts weiter als eine »Dynamisierung« der These Spinozas, indem sie diese in den Fluss des geschichtlichen Werdens eintauchen lässt und dadurch die Identität der Kategorien des Seins und des Gedankens auf die zeitliche Ebene projiziert. Der Gedanke spiegelt die Überlegung bezüglich des sozialen Wesens wider, das im Laufe der Zeit verstummt und sich folglich als Aneignung eines Selbstbewusstseins der Menschheit darstellt, welches im Fortlauf der Geschichte immer zunehmender bewusst und selbstvergewissert handelt. Diese theoretische Strategie begreift den in Ausdruck geformten Gedanken einer Epoche innerhalb dieser fruchtbaren Interaktion von Gedanke und geschichtlicher Realität, welche die Grundlage der Hegelschen

---

80 Georg Lukács: *Cultura e rivoluzione*, Rom 1975, S. 46.

81 Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1674), Berlin 2014, S. 46.

Identität der Philosophie sowie der Hegelschen Geschichte der Philosophie<sup>82</sup> darstellt, als einen Versuch seiner begrifflich-konzeptuellen Fassbarkeit, die es letztlich erneut als einzige Konzeption ermöglicht, den Untiefen der bloßen »Hererzählungen von vielerlei Meinungen« (Hegel) zu entkommen. Eingefügt in das hegelianische Gerüst erlaubt es uns die *materialistische Geschichtsauffassung*, die Entwicklung der wirklichen Geschichte und der Systeme der Gedanken geradezu synoptisch herauszuarbeiten, indem man insbesondere die Gedankensysteme als einen systemischen Reflex der Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins versteht, ohne dies jedoch auf die beiden Pole zuzuspitzen, die sich zwar gegenüberstehen, aber im Wesentlichen, etwa in Bezug auf die »Hererzählung von vielerlei Meinungen« oder die Reduktion des veritativen Raumes der Philosophie auf die bloße Ideologie der Verheiligung des Status quo, doch korrelieren.<sup>83</sup> Innerhalb dieser Koinzidenz der Philosophie und der Geschichte der Philosophie, die Hegel so nutzwertig aufgreift und die später erneut von Giovanni Gentile thematisiert wurde, läuft folglich auch der Raum der Ontologie des sozialen Wesens mit jenem der kritischen Ideengeschichte zusammen.

Es ist genau in diesem ontochronischen Horizont der dynamischen Verbindung von Wahrheit und Zeitlichkeit, von universaler Geltung und partikularer Genese, in dem die marxsche soziale Deduktion der Kategorien so gedeihlich philosophisch im Sinne einer »Phänomenologie des Geistes« dekliniert werden kann, die den von

---

82 Zur »Zirkularität« (nicht nur zwischen der Philosophie und der Geschichte der Philosophie) innerhalb der Gedankenwelt Hegels vgl. Jean-Pierre Lefebvre und Pierre Macherey: *Hegel et la société*, Paris 1984; Tom Rockmore: *Hegel's Circular Epistemology*, Blomington 1986.

83 Das tatsächliche Risiko der von Marx beschriebenen Annullierung der Wahrheit und der zur reinen Ideologie reduzierten Philosophie wird teilweise durch seine schwerwiegenden Kontradiktionen abgedefert, nämlich dadurch, dass diese, jenseits seiner tatsächlichen Intentionen, auf dem Felde der idealistischen Philosophie Hegels fortbestehen.

Entfremdung und Nicht-Entfremdung angetriebenen Prozess der immer markanteren Aneignung des Selbstbewusstseins von Teilen der Menschheit, welche in der Geschichte handelt und denkt, um sodann zur vollständigen Übereinstimmung mit dem eigenen Sein beziehungsweise mit den ihr eigenen ontologischen Potentialitäten zu gelangen. Dergestalt dekliniert, ermöglicht es, die soziale Deduktion der Kategorien aufzuzeigen, inwiefern die philosophischen Systeme und die Gedankenkategorien stets eine geschichtlich determinierte Genese (in der sich der historisch spezifische Moment und, mit diesem, der konkrete gesellschaftliche Kontext widerspiegeln) darstellen, ohne dass dies jedoch die Schlussfolgerung zuließe, diese als ideologisch zu verwerfen:<sup>84</sup> Es handelt sich im Gegenteil um weitergehende Momente der Aneignung von Selbstbewusstsein seitens der Menschheit, die in den Gedanken ihre Zeit aufließt und dadurch, um mit Lukács zu sprechen, den Prozess »der echten Selbstverwirklichung des Menschen als Gattungswesen«<sup>85</sup> in Gang setzt, die sich selbst respektive den Prozess der Koinzidenz der Menschheit mit ihrer »Gattungsmäßigkeit« zum Ziel hat.

Aus einem ähnlichen Winkel betrachtet wird der Unterschied zwischen Ideologie und Wahrheit klarer: Erstere ist die soziale und geschichtliche Form des Irrtums.<sup>86</sup> Sie ist der Modus, in dem

---

84 Vgl. Preve: *Elogio del comunitarismo*, S. 57 ff.; ders.: *Verità filosofica e critica sociale. Religione, filosofia e marxismo*, Pistoia 2004.

85 Georg Lukács: *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*; in: *Werke* 13, 1. Halbband, Darmstadt/Neuwied 1984, S. 108. Ab dem Moment, in dem für Hegel die Weltgeschichte wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt, folgt daraus, dass die eigene geschichtliche Präsenz der »Höhepunkt« innerhalb des Vorganges der Auslegung des Prozesses ist. Das Resultat dieser tausendjährigen Wegstrecke der Idee ist in letzter Konsequenz, dass sich diese geschichtliche Präsenz umdrehen muss, um über die Gesamtheit urteilen zu können. Marx greift dieses hegelianische Prinzip auf und sekundiert, dass die am meisten entwickelte Gesellschaft die Wahrheit ihrer Vorgänger begründet und daher den Startpunkt der diesbezüglichen Analyse konstituieren müsse, ganz der Logik entsprechend, dass auch »die Anatomie des Menschen [...] ein Schlüssel zur Anatomie des Affen« ist (MEW 13, S. 636).

86 Zum Unterschied von Ideologie, Illusion und Irrtum siehe Luca Gasparri: *Filosofia dell'illusione. Lineamenti di glottologia e di critica concettuale*, Mailand 2010.

sich das Partikulare als universell und allgemeingültig einschleicht, beziehungsweise das, was für gewisse Randerscheinungen zweckmäßig sein mag, nicht aber für die Menschheit als ungeteiltes Subjekt, und dabei all das naturalisiert, was geschichtlich, spezifisch und sozial ist. Die Wahrheit hingegen ist der Prozess der Aneignung des Selbstbewusstseins der menschlichen Gattung als einzigartiges, ungeteiltes Subjekt und koinzidiert mit dem Prozess des Mensch-Werdens des Menschen, der innerhalb der Geschichte agiert und durch sein Handeln immer das Selbst seiner sozialen Beziehungen und Umstände wird, bis hin zur vollständigen Übereinstimmung des Subjekts (der transzendental konzipierten Menschheit als einzigartigem, innerhalb der Geschichte handelndem Subjekt) mit dem Objekt (der Geschichte als Ort der praktischen Objektifizierungen der menschlichen Gattung).<sup>87</sup>

Wie bereits zuvor betont, wird es auf diese Weise möglich, die gesamte Geschichte der westlichen Philosophie aus einer gänzlich anderen Perspektive neu zu schreiben. Gemäß der sozialen, hegeli-anisch durchdeklinierten Deduktion der Kategorien müssen dabei auch die abstrakteren philosophischen und theologischen Fragen, angefangen von Humes Konzept der »Kausalität« über die »Kritik« bei Kant, vom Begriff der Dreifaltigkeit eines Augustinus bis hin zu den Gottesbeweisen des Thomas von Aquin, als essentielle Bedingungen gedacht werden – seien sie vermittelt, schräg oder auch kryptisch –, anhand derer die Menschen versuchen, ihre sozialen Umstände in einer Dynamik symbolisch zu repräsentieren, in der sich das soziale Sein innerhalb des menschlichen Selbstbewusstseins und unter stetig bewussteren und ausgewachseneren Bedingungen widerspiegelt (*Ordo et connexio idearum idem est, ac*

---

<sup>87</sup> Hierzu wird insbesondere auf Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main 1971, verwiesen.

*ordo et connexio rerum*). Ist es nicht vielleicht so, dass der theologische Diskurs des Mittelalters die tatsächlichen sozialen Umstände hinter scheinbar rein theologischen Kategorien (*paupertas, simplicitas, auctoritas, ordo, potentia absoluta, totalitas ante portas* etc.) verschleiert? Verbirgt sich hinter der Restrukturierung der Idee der Substanz bei Locke und hinter der Neutralisierung der Idee der Kausalität bei Hume nicht doch etwa die soziale Instanz einer geschichtlichen Welt, die von sich denkt, ein Netz aus merkantilistischen Beziehungen zu sein, und die von sich selber glaubt, auf keinerlei gemeinschaftlicher Substanz zu fußen, die schon vor dem Markt bestand und welche die »Herbeiführung« der ökonomischen Welt durch die Stärke einer bereits vorher existierenden, natur- und vertragsrechtlichen, politischen und menschlichen Gemeinschaft aufzulösen und rückabzuwickeln imstande wäre?

Was hier und auch an anderer Stelle<sup>88</sup> ausdrücklich darzulegen versucht wurde, sind nichts weiter als die Grundzüge einer möglichen neuen Ontologie des sozialen Seins, die aus den dunklen und modrigen Kellern der Geschichte das Manuskript der *Deutschen Ideologie* hervorholt und versucht, dessen Lehren in den Rahmen einer veritativen Philosophie einzubauen, also einer zeitlichen Ontologie Hegelschen Ursprungs, die in der Lage wäre, dem Nihilismus der Warenform entgegenzuwirken, der nunmehr flächendeckend jedes Atom der Gesellschaft und jede Form, jede Gestalt des Gedankens und der Vorstellungskraft durchsetzt hat. *Ce n'est qu'un début.*

---

<sup>88</sup> Der Autor verweist dazu auf seine Studie *Minima mercatalia*.



## Über die Autoren



**Alain de Benoist**, geboren 1943 in Saint-Symphorien, studierte Verfassungsrecht, Religionswissenschaften und Philosophie. Als Kopf hinter der 1968 formierten Denkfabrik GRECE gilt er als Gründer der französischen *Nouvelle Droite* (Neue Rechte).

Benoist lebt als Publizist und Philosoph in Paris. Er ist Herausgeber der traditionsreichen Buchzeitschriften *Nouvelle École* und *Krisis*, außerdem ständiger Autor des Zweimonatsmagazins *éléments*. Seine über 90 Bücher wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt; die wichtigsten Werke sind dabei das zweibändige Opus *Aus rechter Sicht*, das europäische Manifest *Aufstand der Kulturen* sowie die nun erstmals seit Jahrzehnten wieder vorliegende *Kulturrevolution von rechts*; eine Schrift, deren Ideen für eine fundamental erneuerte Neue Rechte des 21. Jahrhunderts unverzichtbar sind.

In diesem Sinne der metapolitischen Erneuerungsarbeit wirkt Benoist bis heute als Leitfigur einer gesamteuropäisch ausgerichteten Denkrichtung, die die klassischen Links-Rechts-Gegensätze nicht verschleiert, aber in Richtung neuartiger Synthesen »aufhebt«. Das Ziel ist dabei so klar wie weitreichend: die Überwindung des neoliberalen Denkens mit all seinen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Paradigmen.



**Diego Fusaro**, Jahrgang 1983, studierte Philosophie in seiner Geburtsstadt Turin und promovierte in Mailand. Er lehrt dort Geschichtsphilosophie am Istituto alti studi strategici e politici (IASSP, Institut für strategische und politische Studien).

Fusaro, der als Schüler des marxistischen Forschers Constanzo Preve (1943–2013) gilt, beschäftigt sich seit Jahren mit nonkonformen Ideen jenseits klassischer politischer Trennlinien; großes Interesse bringt er Hegel, Fichte, Marx, Gramsci und Gentile entgegen. Vor allem auf dem Gebiet der klassischen deutschen Philosophie und in Bezug auf Marx ist Fusaro ein anerkannter Experte, dessen Wirken zunehmend auch außerhalb Italiens Rezeption erfährt.

2016 hielt Fusaro ein Gramsci-Seminar an der Harvard University ab, 2018 erschien erstmal ein Werk aus seiner Feder in deutscher Sprache: *Schon wieder Marx. Die Wiederkehr der Revolution* wurde im Westend Verlag (Frankfurt am Main) verlegt. Fusaro ist überdies Gründer der in Italien wichtigen Netzseite filosofico.net und Verfasser diverser Bücher, zahlreicher Aufsätze in Tageszeitungen und Fachzeitschriften sowie gern gesehener Gast in italienischen TV-Sendungen und Talkrunden.



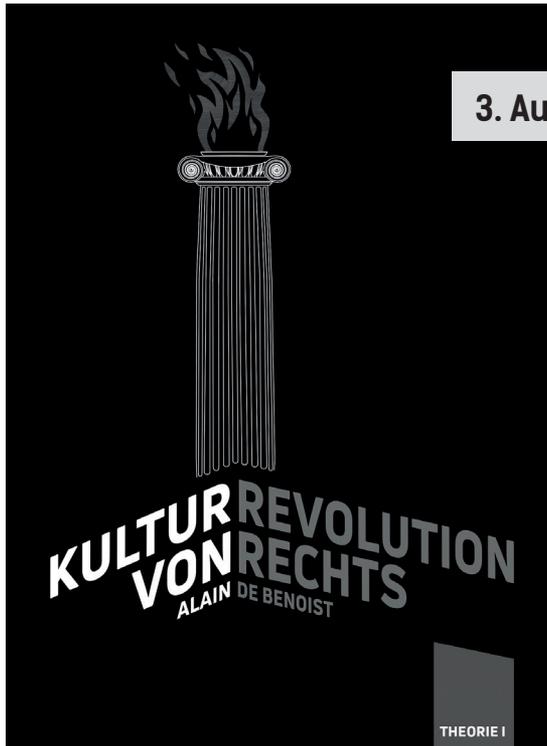
**Benedikt Kaiser**, Jahrgang 1987, studierte in Chemnitz Politikwissenschaft mit europaspezifischer Ausrichtung (M. A.). Er arbeitet als Lektor für den Verlag Antaios (Schnellroda), ist Teil der Redaktion der rechtsintellektuellen Zeitschrift *Sezession* und schreibt regelmäßig für weitere Periodika des In- und Auslands wie *Tekos* (Belgien) und *Neue Ordnung* (Österreich).

Kaisers Forschungsschwerpunkte gelten den Faschismus- und Totalitarismus-Studien; er ist deutschsprachiger Experte für Pierre Drieu la Rochelle und paneuropäische Konzepte. Kaiser widmet sich zudem seit einigen Jahren dem Themenkomplex der »sozialen Frage«. Auf diesem Feld sorgten seine Veröffentlichungen wiederholt für Aufsehen. Sie gelten Beobachtern als Auslöser eines sozialpolitischen Bewusstseinswandels innerhalb der deutschen Rechten.

Bereits in dritter Auflage liegt Kaisers Buch *Querfront* (Schnellroda 2017) vor. In diesem kontrovers diskutierten Band der *reihe kaplaken* fordert er eine Neujustierung politischer Theorie und Praxis im Sinne einer dialektischen Aufhebung von »rechts« und »links«. Nur so könne die »Neue Rechte« ideenpolitische Synthesen auf der Höhe der Zeit zustandebringen, die den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen des frühen 21. Jahrhunderts genügen.

Kaiser ist dem Jungeuropa Verlag verbunden und hat bereits an mehreren Veröffentlichungen mitgewirkt.

3. Auflage



## KULTURREVOLUTION VON RECHTS | ALAIN DE BENOIST

200 Seiten, gebunden, 16,-€

Alain de Benoist setzte sich intensiv mit der Hegemonietheorie Gramscis auseinander. Die Folge war die vorliegende Kulturrevolution von rechts. In dieser Schlüssel-schrift ist nicht nur eine erste neurechte Gramsci-Exegese enthalten, sondern im Kern all das, was die Denkbewegungen Alain de Benoists bis heute ausmacht: metapolitische Überlegungen, Lagergrenzen

überwindendes Suchen nach neuen Wegen, die Nutzbarmachung ganz unterschiedlicher Denker, Politiker und Ideenhistoriker.

Es gilt, sich den vorpolitischen Raum von Linksliberalen und Neoliberalen zurückzuholen. Kulturrevolution von rechts ist dabei ein unverzichtbarer Wegbegleiter.

ISBN: 978-3-9817828-9-9

[www.jungeuropa.de](http://www.jungeuropa.de)



JUNGEUROPA  
VERLAG

## Impressum

Bibliographische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek,  
abrufbar unter <http://dnb.ddb.de>

Buchgestaltung und Satz: Keilergrafik, Murrhardt  
Titelbild: Franz Reißner ([https://www.instagram.com/radical\\_esthetique](https://www.instagram.com/radical_esthetique))

Kaiser, Benedikt / de Benoist, Alain / Fusaro, Diego

Marx von rechts

144 Seiten, Dresden 2018

1. Auflage

Jungeuropa Verlag, Dresden 2018

Mit Übersetzungen von Fritz Hoewer und Michael Klotz

Mit einem Vorwort von Philip Stein

ISBN: 978-3-9817828-6-8

Aus dem Französischen wurden folgende Titel übersetzt:

Alain de Benoist: *Ce que penser veut dire. Penser avec Goethe, Heidegger, Rousseau, Schmitt, Péguy, Arendt...*, Monaco 2017, S. 51-61.

Alain de Benoist: Marx attaque !, in: *éléments* 172 (Juni–Juli 2018), S. 70–75.

Die Texte von Diego Fusaro (übersetzt aus dem Italienischen) und Benedikt Kaiser sind exklusive Erstveröffentlichungen.

Anmerkung zum Titel:

Der Titel *Marx von rechts* wurde vom Verlag bestimmt und gewählt. Er spiegelt nicht zwangsläufig die Meinung der Autoren wider, die sich ihrerseits (auch aufgrund weltanschaulicher Unterschiede in den verschiedenen Nationen) nicht zwingend als »rechts« im geläufigen deutschen Sinne verstehen, sondern vielmehr an einer Aufhebung der »klassischen« Rechts-Links-Dichotomie arbeiten.

Hinweis zu den Aufsätzen von Alain de Benoist:

Da es sich bei den beiden Aufsätzen um Essays handelt, wurden vom Autor nicht alle Zitate mit Nachweisen versehen. Alle Fußnoten stammen vom Verlag.