



Historischer Materialismus und die Eigenzeit von Kultur

Bernd Ternes

Zitation: Ternes, Bernd (2017): *Historischer Materialismus und die Eigenzeit von Kultur*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2017 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

*„[...] während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht
einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern
sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann,
die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir
eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun,
morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends
Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren,
wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer,
Hirt oder Kritiker zu werden“*

(Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 33)

1 Hinweise zur Einbettung des Versuchs, den Historischen Materialismus kulturell zu denken

Auf den folgenden Seiten wird es „philosophisch“ und spekulativ – aber das Risiko ist, denke ich, einzugehen. Es geht um die These, dass die Gesellschaftstheorie von Marx mit „Gewinn“ aufzuschließen sei für die gegenwärtig starken, da weniger als die klassischen Sozialwissenschaften auf Sinnverstehen angewiesenen Kulturwissenschaften – *aufzuschließen*, nicht *anzuschließen*. Dies zu betonen ist wichtig. Denn es geht nicht darum, durch eine besonders einseitig gewichtete Interpretation des Marx'schen Werks den Nachweis zu erbringen, dass Marx immer schon *auch* ein Kulturtheoretiker war, den es nun zu entdecken gilt. Nichts soll aus der Gegenwart in die Vergangenheit geschmuggelt werden, um dann zu zeigen, wie zeitgemäß Marx in Fragen der Kulturwissenschaft doch war. Marx war definitiv kein Kulturwissenschaftler, kein Kulturtheoretiker – dies ist der Grund, warum der Historische Materialismus mit Kultur in Beziehung gesetzt wird, und nicht Marxens Werk selbst, wenngleich die Zitate von ihm und Engels sein werden.

Also: Zu behaupten, mit Marx einen Kulturtheoretiker vor sich zu haben, wäre unredlich, vergleichbar dem unredlichen Versuch, Marx als Ökologie-Theoretiker auszuweisen, bloß weil er Aussagen über die Natur, die Erde, die Umwelt machte wie etwa die folgende: „Selbst die ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen“ (Marx, Das Kapital III, MEW, Bd. 25, 784).

Marx war also auch kein Ökologie-Theoretiker – und deshalb verwundert es nicht, um kurz noch bei diesem analogen Beispiel zu bleiben, wenn Iring Fetscher im Falle der Ökologie sehr vorsichtig ist mit seinen Hinweisen, die Marx als Denker zeigen, der die natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz bewahrt wissen will. Fetscher gewichtet daher das *Verhältnis zwischen Ökologie und der Kritik der politischen Ökonomie* bei Marx zurückhaltend als einen „oft übersehenen Aspekt der Marx'schen Theorie“ (Fetscher 1999, 123) – also als eine mögliche Betrachtungsweise, nicht als theoretische Substanz des Werks.

Ähnlich und doch etwas komplexer gelagert verhält es sich, wenn man das Verhältnis zwischen Kultur und der Kritik der politischen Ökonomie, besser: das Verhältnis zwischen Kultur und dem Historischen Materialismus in den Blick nimmt. Denn einerseits kann ein noch zu bestimmender Kulturbegriff in Marx' Werk maximal Aspektcharakter beanspruchen, weil dort der Begriff „Kultur“ schlicht „nicht vorgesehen war“ (Haug 1979, 346). Andererseits jedoch hat Marx in seinen wenigen prognostischen Aussagen über eine *nachkapitalistische Gesellschaft* Formulierungen gefunden, die für eine kulturtheoretisch und kulturmaterialistisch grundierte Diagnose des vergesellschafteten Menschen¹ heutiger Tage *in den verschiedenen kapitalistischen Produktionsregimen* – um nicht

¹ Ist von einem vergesellschafteten Mensch die Rede, bedeutet das eine theoretische Perspektive, in welcher der einzelne Mensch niemals als eine Einheit, als in sich geschlossen, als ungeteiltes Individuum im Blick steht, sondern vordringlich als eine soziale Schnittmenge gesehen wird, in der sich der Grad der Zivilisierung, der Grad der Arbeitsteilung, der Grad der Sprache, der sozialen Organisation, kurz: der Grad der Erfüllung von

mehr nur von *dem* Kapitalismus sprechen zu müssen, sondern von verschiedenen kapitalistischen Produktionskulturen –fruchtbar sein können.

Eine kulturtheoretische Diagnose der gegenwärtigen endmodernen Gesellschaften könnte durch Marx einen Rahmen erhalten, der erlaubt,

- den Begriff des dezentrierten Subjekts resp. Individuums,
- den Begriff des Selbstzwecks,
- den Begriff der Entdinglichung des Sozialen

in die Geschichte der Herausbildung moderner Zivilisation einzubetten.

Eine kulturmaterialistische Diagnose der gegenwärtigen endmodernen Gesellschaft, die im Begriff der Materialität das mit dem Begriff des Gebrauchswerts Bezeichnete aufzuheben, aufzufangen, zu übersetzen sucht, könnte zum Zweiten durch Marx einen Rahmen erhalten, der erlaubt,

- die Materialität der Informations- und Kommunikationstechnologien,
- die Materialität des gesellschaftlichen Seins durch Kommunikation,
- die Materialität einer womöglich neuen Form formeller Solidarität

in eine Form der Geschichtsbeschreibung einzubetten, die bisher unglücklicherweise auf den Namen *Posthistoire* hört.

Beide Kultur-Diagnosen beruhen auf der hier nicht vertieft darzustellenden Annahme, dass Kapitalismus sich nicht nur als Produktion, Konsumtion, Zirkulation, Technik, Naturverständnis usw. beschreiben lässt, sondern auch *als* Kultur (Claessens/Claessens 1979). Zu diesem nicht ganz leichten Gedanken gleich mehr.

Kurzum: Die nächsten Seiten wollen eine sogenannte Anfangsplausibilität für die Annahme schaffen, dass Marx' gesellschafts- und geschichtstheoretische Diagnosen in einem anderen als dem sozioökonomischen Register, nämlich im Register der Kultur, Anwendung finden können. Damit wäre eine Position zu markieren, die sich sowohl vom Topos „Kampf der Kulturen“ wie auch vom Topos „Posthistoire“ unterscheidet – und die, wie modifiziert auch immer, an dem Axiom festhält, dass die Widersprüche und Antagonismen in modernen kapitalistischen Produktionsregimes weiterhin unumkehrbare oder gar paradoxe Entwicklungen bewirken, die allerdings im Vergleich zu früher erheblich vermittelter und durch das Begriffswerkzeug namens Dialektik viel weniger kontrollierbar, also nicht mehr ausreichend „auf den Begriff“ zu bringen sind. Mit Marx, so also die These, lässt sich ein Emanzipations-Ethos (jedoch keine Emanzipations-Ethik!)

Leistungen, Pflichten, Freiheiten, Entfaltungsmöglichkeiten und Daseinsfürsorgen durch überindividuelle Einheiten zum Ausdruck bringt. Was und wie ein Mensch fühlt, denkt, erwartet, hofft, welche Ansprüche er an sich und andere stellt, wie stark er von Sinn, Anerkennung, Liebe, von Ich-Identität usw. abhängt – all das wird ihm gesellschaftlich vermittelt. So mag zwar jeder einzelne Mensch einen ganz individuellen Sinn seines Lebens haben bzw. für sein Leben konstruieren; gemeinsam mit allen anderen ist ihm aber die Abhängigkeit von Sinn schlechthin als Medium.

ermäßigt denken im Daseinsbereich moderner Kultur.² Auch das ist wichtig zu betonen, um nicht – angesichts der kulturindustriellen Verhältnisse heutiger Tage – zu geschwind in einen Kulturpessimismus zu geraten, der einem auf Dauer nur Mitleid, Indifferenz, Zynismus und Systemtheorie als Antidepressiva anzubieten weiß; oder aber antimodernistischen antikapitalistischen Terror.

Ein dritter und abschließender Hinweis ist noch anzubringen, um Missverständnisse zu vermeiden. Es geht bei dem Verhältnis Kultur und Historischer Materialismus darum, bestimmte Erkenntnisse des Marx'schen Werks und des Marxismus für die Analyse gesellschaftlicher Erscheinungen, bei denen der kulturelle Aspekt im Fokus der Betrachtung liegt, einzusetzen. Es geht nicht darum, den Marxismus und den Historischen Materialismus selbst als kulturelle Bewegung, quasi als Kulturgut kulturgeschichtlich zu bestimmen; also nicht darum, die Geschichte und auch noch Gegenwart marxistischer Theoretiker, Künstler, Literaten, Medientheoretiker usw. als „Kulturgüter“ der Geschichte zu beschreiben, an die im 21. Jahrhundert anzuschließen sei. Rezeptionsgeschichtlich ist das sicherlich ein spannendes Feld, doch hier wäre damit nur das Thema verfehlt.* Also nochmals: Nicht der Marxismus, nicht der Historische Materialismus als kulturelle Erscheinung der europäischen Geschichte ist hier von Interesse, sondern die Möglichkeit, bestimmte Aussagen und Diagnosen von Marx auf Daseinsbereiche kultureller Form zu beziehen, auf die er sie so nicht bezogen hätte.

* Was damit gemeint ist, wenn man sagt, der Marxismus sei selbst als Kultur zu bestimmen, machen Ferenc Fehér und Agnes Heller (1986, 302) am Beispiel von Friedrich Engels fest, und zwar im größtmöglichen Umfange des Wortes Kultur: „Auf zwei große geistig-kulturelle Revolutionen in der europäischen Geschichte hat Friedrich Engels wiederholt Bezug genommen: auf das Christentum und auf die Renaissance. Auch wenn er das nicht ausdrücklich behauptet hat, so rechnete er doch eindeutig damit, daß der wissenschaftliche Sozialismus in deren Nachfolge sich als dritte bedeutende geistige Revolution erweisen würde.“ Die Autoren kontrastieren diese mögliche Sichtweise von Engels dann mit folgender Gegenwartsdiagnose: „Aber anstatt zum mächtigen Fanal der Moderne schlechthin zu werden, teilt der Marxismus nun die allgemeine kulturelle Krise der Moderne.“ Deswegen, so die Autoren abschließend, sei es „höchst unwahrscheinlich, daß der Marxismus als eigenständige und abgrenzbare kulturelle Bewegung auf der geschichtlichen Bühne Europas nochmals in Erscheinung treten wird.“ – Möchte man am Topos „kulturelle Bewegung“ für den Marxismus festhalten, dann bleibt gegenwärtig (2007) nur der Blick nach Südamerika; mit viel Wohlwollen wäre es vielleicht möglich, die (regierungs-)politischen Bewegungen in Brasilien, Bolivien, Venezuela und Chile als Vorstufen einer kulturellen Bewegung „von oben“ zu deuten.

Soweit nun die Hinweise zur Einbettung der folgenden Versuche, den Historischen Materialismus mit dem Begriff „Kultur“ so zu verbinden, dass kulturtheoretische und kulturmaterialistische Diagnosen der Gegenwart und nahen Zukunft dazu beitragen könnten, etwas mehr darüber zu erfahren, was die Traumata des 19. und 20. Jahrhunderts aus den Menschen gemacht haben. Es

² Emanzipations-Ethos meint, Emanzipation als Haltung, als Wert zu denken, etwa im Sinne von „Werte der abendländischen Kultur“ (siehe hierzu in kritischer Absicht der Verf., Das Wert(e)geheimnis und der Geheimniswert in modernen Gesellschaften, auf: <http://www.kritiknetz.de/kritikderpolitischenoekonomie/1360-geheimnis-und-wert>, 2016). – Man kann keine Lehre, kein Regelwerk der Emanzipation mehr erstellen, was bei einer Emanzipations-Ethik der Fall wäre. Ermäßigt denken bedeutet: einem Sachverhalt, einem Begriff mit schwachem Denken zu begegnen (Gianno Vattimo), also davon auszugehen, dass das Denken der Wirklichkeit diese Wirklichkeit nicht mehr selbstverständlich in Begriffen begreifen kann.

sind nun einige Begriffe ins Spiel gebracht worden – Historischer Materialismus, Kultur, Posthistoire, Entdinglichung des Sozialen –, deren pointierte Klärung die Voraussetzung ist, um das dann folgende Inbeziehung-Setzen von Kultur³ und Marxismus zu verstehen. Ich bitte den Leser daher noch um etwas Geduld für diesen weiteren, scheinbaren Umweg.

2 Kurze Begriffsklärungen

2.1 Historischer Materialismus

Historischer Materialismus (Histomat) wie auch Dialektischer Materialismus (Diamat) und wissenschaftlicher Sozialismus gelten im marxistisch-leninistischen Selbstverständnis als Bezeichnung für die historisch höchste Form und Darstellung dessen, was man philosophischen Materialismus nennt. Diese höchste Form der Erkenntnisproduktion (Theorie) und des sozialen Handelns (Praxis) bezieht sich nicht mehr alleine auf das Werk von Marx, sondern umfasst die sogenannte Weiterentwicklung des Marxismus zum Marxismus-Leninismus. Der Histomat gilt damit als grundlegende Philosophie, deren Aufgabe es ist, für marxistisch-leninistisches Erkennen, für die revolutionäre Weltveränderung und für die sozialistische Wissenschaft die Begründungen, die Entwicklungen und die möglichen Anwendungen zu gewährleisten und zu beschaffen – bis hin zur Entwicklung und Schaffung eines „neuen Menschen“, sozialistischer Mensch genannt. Dabei gibt es zwischen Histomat und Diamat eine gewisse Arbeitsteilung:

- Der Dialektische Materialismus bezieht sich auf das Verhältnis von Materie und Bewusstsein und sucht dabei die materielle Einheit der Welt als gesetzmäßigen Prozess zu konstruieren (dies deswegen, extrem verkürzt gesagt, um damit das Bewusstsein darauf zu verpflichten, sich diesen Gesetzen unterzuordnen, damit dem Bewusstsein zu Bewusstsein kommt, dass es nur eine bestimmte Form der Materie ist);
- der Historische Materialismus versucht das Verhältnis zwischen Materie und Geschichte so in den Blick zu nehmen, dass sich die untrennbare Einheit von Materie und historischer Bewegung als gleichsam gesetzmäßiger Prozess materialistisch konstruieren lässt (dies deswegen, ebenfalls verkürzt gesagt, um damit den Kommunismus als historische Bewegung auszuweisen, in Einklang stehend mit den grundlegenden Gesetzen der Materie überhaupt).

Die Grundlage sowohl der Dialektisierung von Materie wie auch der Materialisierung von Geschichte wird in der mit Marx vollzogenen Revolution in der Geschichte der Philosophie gesehen; sie besteht

³ Um die Literaturliste des Buches nicht zu belasten, möchte ich hier in der Fußnote einige Lesehinweise zum Themenfeld Kultur angeben: Frederic Jameson, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, London/New York 1998; Michael Hardt/Antonio Negri, *Multitude*, dt. Frankfurt a. Main/New York 2004; Richard Sennett, *Die Kultur des neuen Kapitalismus*, dt. Berlin 2005; Thomas Jung, *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt 1999; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York 1996; Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle Identität*, Bd. 2 der ausgewählten Schriften, dt. Berlin/Hamburg 1994; Immanuel Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*, Minneapolis 1999; Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, dt. Weilerswist 2000; Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, Berlin 2003; sowie, mit dem größten Radius des Begriffs Kultur ausgestattet, Hans Peter Weber, *KreaturDenken. Aventüren Randonné* [Magazin], Berlin 2006.

demgemäß darin, Hegels bewusste Dialektik aus dem idealistischen Reich der Ideen evakuiert zu haben, um sie in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte „hinüberzuretten“. Damit sei eine neue Qualität entstanden, die sich darin äußert, dass nun erst die wahren materiellen gesellschaftlichen Triebkräfte hinter den ideellen, subjektiven Triebkräften menschlichen Handelns erkannt und zugleich geformt werden können.* Mit dieser Sicht werde nicht die historische Rolle von Ideen oder einzelnen Persönlichkeiten geleugnet, aber ihr Stellenwert verändert: Galten Ideen und Persönlichkeiten bisher als *erklärende Variablen* für die Bestimmung von Handlungs- und Interessenmotiven (bis hin zum alles in sich vereinigenden transzendentalen Subjekt Kants), so werden sie jetzt zu Variablen, die *selbst erklärt, abgeleitet werden müssen*, und zwar abgeleitet aus der Totalität, aus dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, also aus dem gesellschaftlichen Sein.

* Mit dem Bestreben, die wirklichen Gründe, Ursachen, Bedingungen und Felder menschlichen Tuns und Denkens hinter den Erscheinungen ausfindig zu machen, steht der Histomat nicht alleine da. Um sehr vereinfacht einen historischen Kontext anzudeuten: Nietzsche etwa bestimmt im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts den Willen zur Macht als das latente, implizite und zentrale Erklärungskonzept für den Gang der menschlichen Zivilisation; Hans Vaihinger bestimmt im gleichen Zeitraum den Nihilismus als die eigentliche erklärende Variable menschlichen Tuns und Lassens – er entwickelt dafür eine Fiktionstheorie, die „Philosophie des Als-Ob“; und Freud schließlich macht hinter dem Rücken der zur Kultur und zur Zivilisation gezwungenen Individuen moderner Gesellschaft das Unbewusste als neue, zentrale Variable für die Erklärung menschlichen Tuns und Verhaltens aus.

Der Histomat nimmt für sich in Anspruch, erstmals in der Geschichte der Gesellschaftstheorien die historische Rolle des „Volkes“, sprich: der arbeitenden Bevölkerung in Gestalt der proletarischen Klasse entdeckt und erklärt zu haben – als Geschichte gestaltendes Subjekt, dem es zudem aufgetragen ist, zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit eine menschliche Gesellschaft zu gestalten. Deswegen kann man auch im DDR-marxistischen philosophischen Wörterbuch (1975, Bd. 2, 760) folgende Sätze lesen: „Ausgangspunkt des historischen Materialismus sind die menschlichen Individuen, wie sie *wirklich*, also wie sie – ihren Bedürfnissen und Interessen gemäß – *wirkend* sind, in ihrem tatsächlichen, in Geschichte und Gesellschaft sich vollziehenden materiellen Lebensprozess, der immer durch einen bestimmten Entwicklungsstand ihrer Produktivkräfte und durch einen bestimmten Typ ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs, den Produktionsverhältnissen, charakterisiert ist.“

Kurzum: Der Histomat verstand sich als dasjenige grundlegende Erklärungskonzept für das Beziehungsgeflecht aus Natur, Gesellschaft, Geschichte und Individuum, das nach der Religion und nach der (bürgerlichen) Kultur den Menschen nun endlich dazu bringt, Selbstbestimmung als Gattungseigenschaft durchzusetzen. Wenn Engels schreibt: „Der Glaube wurde allmählich schwach, die Religion zerbröckelte vor der steigenden Kultur, aber noch immer sah der Mensch nicht ein, daß er sein eignes Wesen als ein fremdes Wesen angebetet und vergöttert hatte“ (Engels, Die Lage Englands, MEW, Bd. 1, 543) – dann kommt darin die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Kultivierung der Menschen und die Kultur vornehmlich der europäischen Gesellschaften zwar die Kraft besaßen, die Fremdbestimmung, also die *Heteronomie* der kirchlichen Religion zurückzudrängen, dass sie aber nicht in der Lage waren, produktiv für die Selbstbestimmung, also für die Autonomie der Menschen zu wirken.

Diese Kraft, diese Produktivkraft würde den Menschen erst durch die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft und dann durch die Entfaltung der darin angelegten Potenziale im Kommunismus zukommen. Bis dahin sei der Versuch der erweiterten Zivilisierung der Menschen als gescheitert, zumindest als unvollendet anzusehen, da es, um Adorno zu zitieren, „der Kultur nicht gelang, ihre eigene Menschheit zu kultivieren.“ (Adorno 1997, Bd. 20.1, 316)* Es müsse zuerst die Organisationsform der menschlichen Arbeit revolutioniert werden; dann erst können sich die vergesellschafteten Menschen befreien. Die für diese Menschheitsaufgabe passende Weltanschauung sei der Histomat.

* Adorno, um diesen wichtigen Gedankengang noch etwas auszuweiten, bringt in den folgenden Sätzen die Kultur in ein Verhältnis zur Technik; Technik verstanden als derjenige Kandidat, mit dem die emanzipative Veränderung der menschlichen Arbeit vermittelt werden könnte (ebenda, 316 f.): „Nicht, daß [...] Kultur etwas Höheres und Feineres als die Technik wäre. Dafür gilt sie nur dort, wo sie bereits verloren ist. Aber die Technik ist nicht das primäre gesellschaftliche Wesen, nicht die Sache selbst, nicht die Menschheit, sondern nur etwas Abgeleitetes, die Organisationsform der menschlichen Arbeit.“

Es war für den deutschsprachigen Raum dann Jürgen Habermas, der den Historischen Materialismus zu renovieren (in meinen Augen: zu ruinieren) suchte, indem er die rationalen Potenziale der Kultur in Gestalt der Kulturtechnik des „kommunikativen Handelns“ für eine zumindest im Sprechhandeln mögliche Gewaltfreiheit menschlicher Beziehungen besonders hervorhob – und damit den Systemkritikgedanken aufgab.

2.2 Kultur

Wir sind nun schon mitten im Versuch, den Begriff „Kultur“ zu klären. Er gilt gegenwärtig nicht nur innerhalb der Wissenschaft als eine Art „heiβes Medium“, d. h., der Variationsrahmen für Kulturauffassungen und Kultur-Vergleiche ist immer noch so enorm und unübersichtlich wie zu Beginn der 1990er Jahre, als die bis dahin hegemoniale politische Sicht auf die Welt (Ost/West-Konflikt) Konkurrenz bekam durch eine kulturelle Sicht auf die Weltgesellschaft. Man könnte auch sagen, der Begriff steckt noch in Arbeit. Trotzdem lassen sich, freilich subjektiv, einige Grundzüge benennen.

Erstens zeichnet sich gegenwärtig die nicht nur wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem nur unklar abzugrenzenden Realitätsbereich dadurch aus, dass der eingeschränkte Erklärungs-Radius des Kulturbegriffs zumeist mitbedacht ist. Es gibt physische, psychische, soziale, biologische, technische usw. Realitäten – und eben auch kulturelle Realitäten. Es wird daher auf einen wie auch immer modifizierten Totalitätsanspruch verzichtet, wie auch die Theoriefähigkeit von Kultur (vergleichbar der Theoriefähigkeit der Geschichte) eher als schwach angesehen wird.⁴ Das gilt nicht als Makel, sondern als Einsicht in die Notwendigkeit, einer zum Teil hyperkomplexen Realität mit pluralistischen, interdisziplinären Problemformulierungen und Lösungsangeboten begegnen zu

⁴ Schwache Theoriefähigkeit von Kultur meint nicht, dass man keine Theorien darüber anstellen könne, was Kultur bedeutet, wozu sie da ist, wohin sie sich entwickelt – das passiert mehr als genug. Es meint vielmehr den Gedanken, dass man der Kultur besser mit anderen Analyse- und Interpretationsweisen begegnen sollte und nicht mit begrifflicher Theorie. Es ist in etwa so, als ob man jemanden fragen würde, ob er eine Theorie seines Lebens besitzt, mit der er sein Leben besser versteht. Jeder, der lebt, würde dies verneinen müssen.

müssen, um nicht den Kontakt zu verlieren zu einer Realitätsvielfalt, der Gewalt angetan werden würde, so man sie zu abstrakt und zu reduktiv „auf einen Begriff“ zu bringen versuchte.

Zweitens verzichtet eine kulturtheoretische und kulturwissenschaftliche Sichtweise zumeist auf ein einfaches Identitätskonzept; idealtypisch sei Kultur nur unter der differenztheoretischen Annahme zu beschreiben und aufzuspüren, die davon ausgeht, dass die Unterschiede, die man zwischen Kulturen feststellen kann, Unterschiede sind, die nicht in einer höheren Einheit aufgelöst werden – eine Einheit, für die bisher nur die sogenannte Öffentlichkeit und das Institut der Menschenrechte als positive Kandidaten und der alle Menschen betreffende sogenannte Klimawandel als negativer Kandidat zur Verfügung stehen. Einheiten, die sich kulturell bilden, sind daher immer umzingelt und umgrenzt von anderen kulturellen Einheiten.

Die Gemeinsamkeiten verschiedener kultureller Einheiten können dadurch festgestellt werden, dass man kulturell-kommunikativ die jeweiligen Unterschiede artikuliert. Man ist sich idealtypisch darin einig, dass man bestimmte Handlungen, Bewertungen und Verhaltensweisen – Nahrungszubereitung, Heirat, Bestrafung, Glücksanspruch, Gerechtigkeitsempfinden usw. – verschieden ausführt und bewältigt, ohne auf eine gesellschaftliche Synthese zurückgreifen zu können*, die, wie es bei Hegel vorgedacht wurde, die Aufgabe hätte, alle Unterschiede und Verschiedenheiten als nur vorübergehende Unterschiede zu bestimmen, um sie schließlich in einer allumfassenden Einheit, im absoluten Geist, zu sich kommen zu lassen: als Identitäten. Kulturtheoretische Ansätze betonen daher auch die Herausforderung, die kulturistische Beschreibungen für die noch vorherrschenden Mentalitäten vieler Menschen bedeuten; denn es bedarf einer enormen Anstrengung, Kulturtechniken zu erlernen, um mit ihnen Differenzen als Differenzen, Unterschiede als Unterschiede auszuhalten und – mehr noch – zu gestalten. So haben z. B. gerade Bundesbürger diese Erfahrung machen können bei der Feststellung, dass viele ehemalige DDR-Bürger nicht sofort bestimmte Wert- und Freiheitsvorstellungen des Westens angenommen haben, sondern kulturell bedingt an anderen Vorstellungen festhielten – für viele „Westler“ unverständlich, da sie davon ausgingen, dass die westlichen Vorstellungen doch die „besseren“ und also sofort zu übernehmen seien.

* Was sich hier etwas abstrakt anhört, besitzt gleichsam eine höchst politische Brisanz. So wurde etwa im Zuge der philosophischen Postmoderne Ende der 1970er Jahre infrage gestellt, dass das europäische Humanitäts- und Gesellschaftskonzept einer rational aufgeklärten, modernen, Individualrechte garantierenden, Gewaltenteilung praktizierenden, rechtsstaatsverfassten, offenedemokratischen Gesellschaft universell gelte. Moderne Demokratie sei eine Erscheinungsweise europäischer Kultur, nicht aber für alle Menschen und Gesellschaften auf der Erde als Entwicklungs- und Leitziel in Anschlag zu bringen. Das für europäische Gesellschaften so zentrale Rechtssystem sei womöglich eine „europäische Anomalie, die sich in der Evolution einer Weltgesellschaft abschwächen wird“ (Luhmann 1993, 586). Damit entfalle jede legitimierte Position, um von „oben herab“ wertend auf noch nicht europäisierte Gesellschaftsformen zu schauen und Anweisungen zu geben, wie sich die Gesellschaften zu entwickeln haben. – Eine solche Sicht wird zumeist als Kulturrelativismus bezeichnet und heftig kritisiert, da sie keine Kriterien mehr anbietet, die zu entscheiden erlauben, ob und wie Grausamkeit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung ethisch festgestellt und Maßnahmen zu ihrer Beseitigung getroffen werden können.

Drittens beinhaltet ein kulturtheoretisch wie kulturwissenschaftlich zentrierter Ansatz eine gewisse Resignation bezogen auf die Fähigkeit moderner Gesellschaften, mit Problemen der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung, des Leids sozialtechnologisch umzugehen (also durch die quantitative Bereitstellung von Diensten und Leistungen als Index eines hohen Lebensstandards ohne Rücksicht auf subjektive Bestimmungen der Lebensqualität durch die Menschen). Die Einsicht in die Grenzen der sozialen und systemischen Integration kapitalistischer Gesellschaften⁵ führt idealtypisch zu einer gewissen Abkehr von genuin sozialen Sicht- und Interpretationsweisen* – und damit zur Abkehr von der Vorstellung, dass moderne Organe und Institutionen der Gesellschaften über eine planende, rationale, soziologisch belehrte Problemlösungskapazität verfügen.

Das jeweilige wirkliche Zusammenleben der Menschen wird als viel weniger planbar, als viel weniger rational angesehen als dies die Vertreter einer soziologisch-systemtheoretischen Gesellschaftsanalyse tun, für die die moderne Gesellschaft sich dadurch auszeichnet, dass Herkunft, soziokulturelle Vererbung, Geographie, Schichtzugehörigkeit, Geschlecht und Familie das Leben des Einzelnen nicht mehr weitgehend vorherbestimmen. Kulturen in der Gesellschaft bilden sich oder bilden sich nicht; aber sie lassen sich nicht programmieren oder gar implementieren, wenngleich vernichten. Sie besitzen eine stärkere Eigenzeit (also eigene Kommunikationsstrukturen, eigene Geschwindigkeiten, eigene Abfolgen von Handlungsprozessen) und eine größere Unkontrollierbarkeit als genuin soziale Bewegungen, die über zumeist politische Entscheidungen bestimmte Ziele erreichen wollen („Interessenpolitik“).

* Auch in diesen Sätzen ist die Brisanz nicht unmittelbar einsichtig. Nehmen wir das Beispiel finanzieller und damit sozialer Armut: Noch herrscht in den fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften die Rhetorik und auch noch die Programmatik vor, dass Armut durch und durch sozial, ja soziologisch zu bestimmen ist. Armut ist programmatisch geächtet; es gibt offiziell keine Position, die sich positiv zu ihr äußert, zumindest in der BRD. Wenn Armut vorliegt, dann muss rhetorisch alles getan werden, um diesen gesellschaftlichen Zustand zu bekämpfen (in der Regel bleiben dabei die Ursachen der Armut im Uneindeutigen). Was würde passieren, wenn sich eine Sicht durchsetzte, die Armut kulturell zu beschreiben suchte und damit eine Anfangsaffirmation an den Tag legte – etwa im Sinne von: Es gehöre einfach zur Kultur des modernen Kapitalismus, dass Armut herrscht; es komme nicht mehr darauf an, Armut zu bekämpfen, sondern den Armen Gelegenheit zu geben, ihre gesellschaftliche Lage zu kultivieren (wir wären dann wieder bei Mandevilles Bienenfabel angelangt, in der klar ausgesagt wird, dass die Armen arm zu sein haben, damit die Reichen reich bleiben können)?

Ein anderes Beispiel, das vor einigen Jahren Aufmerksamkeit auf sich zog: Ein blindes Paar in den USA wünschte sich von einem spezialisierten Mediziner, er solle ihr Wunschkind gentechnisch so verändern, dass es ebenfalls blind zur Welt kommen würde. Begründet wurde dies mit einem

⁵ Immer noch eine zentrale soziologische Unterscheidung. Vereinfacht gesagt: Systemische Integration meint das Problem, wie die verschiedenen Systeme der Gesellschaft, also das Wirtschaftssystem, das Rechtssystem, das politische System usw. so arrangiert werden, dass ihre jeweiligen Funktionen für die Gesellschaft und ihre jeweiligen Leistungen für andere Systeme funktionieren. Soziale Integration meint das Problem, wie innerhalb dieser systemischen Integrationszwänge die Menschen so eingepasst werden können, dass möglichst alle Mitglieder der Gesellschaft genügend Teilhabe-, Anerkennungs- und Entfaltungsmöglichkeiten besitzen. Siehe zur Kritik an der Auflösung dieser Polarität durch Postmodernismus der Verf., Reflexionen auf die Technologie nach der Postmoderne, auf: http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Technikkritik_von_Ternes.pdf, 2016.

Kulturbegriff: Einem blinden Kind würde es in einer blinden Familie, in einer Blinden-Community, in einer Blindheitskultur besser gehen als einem sehenden Kind, das an der Blindheitskultur nicht teilnehmen könnte. An diesem Beispiel wird besonders klar, dass die Überführung von sozialen und „humanen“ Bestimmungen in kulturelle Bestimmungen keinerlei Hierarchie mehr zulässt. Folgte man dem Ehepaar, dann müsste man sagen: Es gibt nicht eine Natur des Menschen, die alle anzustreben haben (also hier: der Besitz aller Sinne), sondern es gibt viele Naturen des Menschen. Und diese vielen Naturen des Menschen drücken sich kulturell aus; keine kulturelle Vorstellung kann beanspruchen, die menschliche Natur alleine zum Ausdruck zu bringen (was z. B. die Aufklärung tat, indem sie die Bewusstseinskultur mit der Menschennatur gleichzusetzen suchte). Der (europäische, weiß, männliche) Mensch ist nicht mehr das Maß aller Dinge.

Kurzum: Die zunehmende kulturalistische Beschreibung von gesellschaftlichen Phänomenen kann man, wie hier vorgeschlagen wird, als Reaktion auf das Erlahmen sozialer, sachlicher und zeitlicher Richtungs- und Einheitsvorgaben aus dem Fundus moderner Selbstbeschreibungen, also moderner Semantiken, lesen. Erahmt sind also Vorstellungen, die wie selbstverständlich von der abendländischen modernen Verfassung der menschlichen Gesellschaft ausgehen und alle anderen Gesellschaften der Welt, in denen noch keine moderne, aufgeklärte Organisation herrscht, als noch nicht weit genug entwickelte Gesellschaften betrachten, die sich früher oder später modernisieren werden oder dazu gezwungen werden müssen. Die Homogenisierungen des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa und weltweit – Durchsetzung eines bestimmten Menschenbildes, einer Produktionsweise, einer weltweiten technischen Dauerrevolution usw. – erschöpfen sich und verwandeln sich spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg zumindest in den kapitalistischen Zentren in eine ohne historisches Vorbild ablaufende gesellschaftliche Differenzierung, *die unter strikter Beibehaltung von Codes* – Geldcode, Rechtscode, Wertcode – auf der Programmebene die „Schleusen öffnet“ für Diversifizierungen, für Freigaben kultureller Normen und Neubestimmungen soziokultureller Normalität, etwa im Bereich der Sexualität – und damit auch für neue Formen der Macht; und natürlich auch für gegenstrebige Bewegungen.

Für das Verhältnis zwischen einer Sozialwissenschaft, die noch von der theoretischen Einsehbarkeit, Verstehbarkeit und auch Erklärbarkeit gesellschaftlicher Komplexität überzeugt ist, und einer Kulturwissenschaft, die der Komplexität nicht mehr kontrollierend begegnet, sondern sie eher begleitet und darzustellen versucht, kann man wissenschaftsgeschichtlich eine Parallele ziehen: und zwar eine Parallele zum Verhältnis von Anthropologie („Unverbesserlichkeit des Menschen“) und Geschichtsphilosophie („Vervollkommnung des Menschen“). Immer dann, wenn Geschichtsphilosophie nicht mehr zu überzeugen wusste – Verlust des Fortschrittsgedankens, Verlust des Telos der Geschichte, katastrophale Wirkungen vermeintlich historischer Errungenschaften –, erstarkte die philosophische Anthropologie, um durch die Untersuchung des Anthropologischen die Gründe auszumachen, warum bestimmte Erwartungen an die Rationalität von Geschichte, Gesellschaft und Mensch illusorisch waren, oder um die anthropologischen Bedingungen zu präzisieren, die man mitzubedenken habe, wenn man weiterhin an der „Vervollkommnung“ der Menschen arbeiten wolle.

So wie also die Anthropologie auf das Jahrtausende alte Material der „Naturen“ des Menschen verwies, um der Geschichtsphilosophie vor Augen zu führen, wie naiv die Vorstellung war, die Menschen würden sich innerhalb weniger Generationen von den Zwängen ihrer Natur- und Kulturgeschichte emanzipieren können, so verweist gegenwärtig ein kulturistischer

Beschreibungsansatz auf das in sich tausendfach differenzierte Material der Kultur und der Lebenswelten der Menschen. Damit soll den Vertretern einer modernen, bürgerlichen, von Planbarkeit und Universalismus überzeugten Gesellschaftstheorie vor Augen geführt werden, wie naiv die Vorstellung ist, dass das Repertoire der Möglichkeiten, um sich als Mensch zu entwerfen, sich in dem erschöpfen werde, was man *homo oeconomicus* zu nennen pflegt. Gegenwärtig befindet man sich demnach innerhalb des Spannungsbogens Vervollkommnung vs. Unverbesserlichkeit wieder verstärkt bei der Unverbesserlichkeit; wir sind damit also der Einsicht ausgesetzt, dass „der Mensch“ weit unverfügbarer und weit weniger einem *human engineering* (d. h. einer Problemlösungsstrategie, in welcher der Mensch als technisches Problem behandelt wird) zugänglich ist, als man bis dahin annahm (Kamper/Wulf 1994, 7-12).

Wer bis jetzt gewillt war, geduldig zu folgen, wird sich spätestens hier die Frage stellen, wie nach dem Gesagten überhaupt eine Verbindung zwischen Historischem Materialismus und dem Begriff „Kultur“ hergestellt werden kann. Denn es scheint mehr als evident, dass sich beide „Denksysteme“ beinahe antagonistisch zueinander verhalten. Aus der Sicht der Kultur stellt sich der Histomat als Paradebeispiel einer vereinheitlichen und vereinheitlichenden Totalitätsphilosophie dar, die völlig den Kontakt zu den differenzierten und pluralistischen Lebensformen gegenwärtiger Zeit verloren hat und zudem die kulturellen Neu- und Umbildungen im Bereich der technisch formierten Ausdrucksweisen immer nur unter Ideologieverdacht zu stellen vermag – also z. B. in der Veränderung der Sprache von Jugendlichen durch den Umgang mit Handy-Kommunikation, durch TV-Konsum, durch Trivialkultur nur eine weitere Form der Entfremdung sieht und nicht auch die Möglichkeit einer kulturellen Weiterentwicklung.

Aus der Sicht des Historischen Materialismus gilt für den Kultursatz dasjenige Diktum, dem sich schon die Bewusstseinsphilosophie ausgesetzt sah, nämlich:

Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der »reinen« Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen. (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 31)

Der Kultursicht wird also vorgeworfen, dass sie nur von der Wirklichkeit des Einbildungsprozesses ausgeht, aber nicht danach fragt, ob auch Wirkliches dabei gebildet wird, etwa wirkliche Lebensverhältnisse. Kurzum: Ein solcher Kulturbegriff sei die Fortsetzung der Funktion von Religion mit anderen Mitteln; also nun nicht mehr „das Opium des Volks“ (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Bd. 1, 378), dafür vielmehr die (kulturindustrielle) *Zerstreuung* des „Volkes“.

Man könnte die Gegensätzlichkeiten und Antagonismen dieser beiden Denkansätze noch weitertreiben. Aber es ist schon jetzt einzusehen, dass ein wie auch immer geartetes Zusammenkommen der beiden selbst nur dialektisch, wenn nicht gar paradox (im Sinne von: extreme Gegensätze ziehen sich an) passieren kann. Einen auf Totalität, Kontrolle und Verfügbarkeit ausgerichteten Denkhorizont verbinden zu wollen mit einem auf Anti-Totalität, auf Kontrollentzug und auf Unverfügbarkeit ausgerichteten Denkhorizont kann daher nur bedeuten,

beide in einer sogenannten gegenstrebigem, in einer kreuzförmigen Fügung, also in einer chiastischen Fügung aneinander zu binden. Das ist in etwa dem Versuch von Frederic Jameson vergleichbar, die kulturelle Gegenwart, die sich dadurch auszeichnet, nicht mehr historisch zu denken, historisch zu denken; oder vergleichbar der Aufgabe, sich in jemanden hineinzusetzen, dessen Hauptmerkmal es ist, dass er sich nicht mehr in andere hineinversetzen kann. – Wir kommen gleich zu diesem chiasmatischen Unterfangen; doch noch stehen in aller Kürze Umschreibungen der wichtigen Bezeichnungen „Posthistoire“ und „Entdinglichung des Sozialen“ aus.

2.3 Die Posthistoire

Der Begriff „Posthistoire“ ist seit über 130 Jahren in der intellektuellen Debatte Europas präsent (Weber 2000, 48). Er bezeichnet allgemein eine Situation der Gesellschafts- und Zivilisationsgeschichte des Menschen, in der alle Möglichkeiten der Entwicklung, des Fortschritts, der Bildung, des grundlegenden Veränderens im Bereich der soziokulturellen Daseinsweise der Menschen bereits Realität geworden sein sollen und nun ein Zustand eingetreten sei, in der das, was noch in der Zukunft liege, bereits schon einmal Gegenwart gewesen war. Die Kategorie des Neuen, der Zukunft schlechthin verschwindet – und damit auch die Kategorie der Geschichte. Die Zeit der Geschichte wandelt sich um in eine Zeit der Gegenwart, des Verkehrs, des Tauschs, des Erlebens ohne innere Bezugspunkte zu den vergangenen und zukünftigen Zeiten – also in etwas, das sehr viel Ähnlichkeit mit dem Geld besitzt, das auch keine Vergangenheit hat und Zukunft nur insoweit „registriert“, wie es sich gezielt zu vermehren weiß. „Kapital ist doch nichts anderes als angesammelte Vergangenheit, die als verfügbare Ressource behandelt werden kann, ohne daß die Lern- und Aneignungsprozesse selbst erinnert werden müßten.“ (Luhmann 1997, 588)

Es war maßgebend Hegels Philosophie des absoluten Geistes, in der implizit der Gedanke angelegt war, dass sich die historischen Entzweiungen, Entfremdungen und Ausfällungen auf einen Punkt hin bewegen, von dem an Welt und Idee, Gedanke und Wirklichkeit, Denken und Handeln ineins fallen und damit die historische Vermittlung (die Synthese) zwischen dem, was ist, und dem, was noch nicht ist, zwischen dem, was faktisch empirisch wirkt, und dem, was normativ-transzendental west (sprich: als lebende Kraft anwesend, aber nicht direkt bestimmbar ist), also kurz: die Vermittlung zwischen Sein und Sollen, aufhört.

Im 20. Jahrhundert prägte dann Arnold Gehlen, eine zentrale Figur der konservativ-reaktionären Ausrichtung philosophischer Anthropologie der 1930er Jahre, den Begriff der kulturellen Kristallisation. Hinter diesem Begriff steht der Gedanke, dass die Geschichte der menschlichen Kultur spätestens gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der letzten treibenden Kraft innerhalb der Zivilisationsgeschichte „abgehängt“ wurde, nämlich von der Technik resp. der Technologie. Nur noch im Bereich der Technik gäbe es eine Form der Entwicklung; die moderne Kultur sei dagegen an ihre Grenze gestoßen und könne nur noch kristallin werden, also sich verhärtet, steinern/gläsern, starr werden. Ist sie das geworden, dann spiele all das, was sich im Daseinsbereich der Kultur noch bewegt, keinerlei Rolle mehr für den Prozess der kulturellen Bildung des Menschengeschlechts. Es entstehe eine Art von Beweglichkeit auf stationärer Basis, ein auf Eis gelegtes Getriebensein unterschiedlichster soziokultureller Aktivitäten, ohne dass sich etwas wandeln, gar verwandeln könnte.

Wissenschaftsgeschichtlich war es im 20. Jahrhundert die Sozialkybernetik – eine Wissenschaftsrichtung, die versuchte, die Erkenntnisse der nachrichtentechnischen

Steuerungswissenschaft auf das Verhalten von Menschen in Gesellschaften zu beziehen –, die am stärksten auf eine human-kulturelle Vereisung reagierte und ein Konzept entwarf, das den soziokulturellen Menschen als nichttriviale, operational geschlossene, selbstreferenzielle autopoietische Maschine zu bestimmen suchte (Ternes 1999 a).⁶ Sozialgeschichtlich war und ist es immer noch die explosionsartige Technologisierung der Lebenswelten der Menschen (und mittlerweile auch der inneren Natur des Menschen in Gestalt der Biotechnologien), die am stärksten die These der Posthistoire zu bestätigen scheint, dass es eben nur noch die Technik ist, die sich entwickelt, aber nicht mehr die menschliche Kultur. Man kann dies resümieren in folgender These (die sicherlich Verstehensprobleme erzeugt): Kategoriale, humanzentrierte Geschichte höre auf; eine performative, informationstheoretisch basierte, programmatisch-programmierende Nachgeschichte beginne.

2.4 Entdinglichung des Sozialen

Dieser von Bernhard Giesen Anfang der 1990er Jahre geprägte Begriff (Giesen 1991) versucht das Konzept der Posthistoire in die Sozialdimension von Gesellschaft und in die Zeitdimension der Postmoderne zu übersetzen – freilich ohne apokalyptisches Pathos und ohne einen sogenannten Kulturpessimismus. Behauptet wird, dass die Jahrhunderte andauernde Herausbildung von sozialer Plastizität (das ist der unglaubliche Formungsreichtum, wie Menschen ihre materielle, biologische und symbolische Reproduktion sozial organisieren können, etwa im Vergleich zu natürlichen Grenzen der Organisation bei Tierverbänden) und Ordnung menschlicher Beziehungen nun in eine neue Phase eintritt. In dieser Phase kommen die Strukturen des Handelns, Denkens/Interpretierens und des Interagierens, in die sich das Gesellschaftliche über bald 500 Jahre hinweg differenziert hat, in ein Verhältnis der *verstärkten Indifferenz*: Das, was man tut, muss man nicht mehr sein; das, was man tut, muss nicht mehr vom Bewusstsein des Tuns gedeckt sein; das, was man denkt, muss nicht mehr durch das Handeln gedeckt sein; das, was man in konkreten Situationen der Interaktion erlebt oder agiert, muss nicht durch eine Handlung gedeckt sein, die mehr als symbolische Handlung ist.

„Entdinglichung des Sozialen“ meint also den fundamentalen Riss zwischen den symbolischen Codes einer Gesellschaft und dem praktischen Handeln, zwischen Gesellschaftsstruktur („Basis“, gesellschaftliches Sein) und Semantik („Überbau“, gesellschaftliches Bewusstsein), zwischen Wissen und Handeln. Es kommt zu einer sogenannten „Autonomisierung symbolischer Strukturen“ (Giesen 1991, 83) und damit zu einer „Entdinglichung symbolischer Codes“ (ebenda, 129): Die Zeichen, die benutzt werden, um etwas zu bezeichnen, trennen sich zunehmend von dem, was sie bezeichnen; die Bezeichnung selbst, also die Signifizierung als solche, tritt an die Stelle eines vormals Bezeichneten, von dem man annahm, dass es außerhalb der Praxis des Bezeichnens eine eigene Realität besitzt. Das wurde beispielsweise besonders augenfällig in der Behandlung dessen, was in der abendländischen Philosophie als Wahrheit bezeichnet wird: Stand Wahrheit als Begriff

⁶ Das kann hier leider nicht ausgeführt werden. Festzuhalten ist hier nur der grundlegende Ansatz, dass Menschen und menschliche Verbände nicht mehr als einzigartig, als die „Krone der Schöpfung“, als unvergleichbar mit anderen Lebewesen und z. B. tierischen Sozialverbänden betrachtet wurden, sondern so, dass einzig nur noch das Informations- und das Kognitionsverhalten im Mittelpunkt stand. Es spielt dann keine Rolle mehr, ob man das Verhalten von Lachsen, von Maschinen, von Menschen, von Pflanzen usw. analysiert. Die analytische Einheit wird dann als autopoietische Maschine gesetzt, die sich molekular, biologisch, psychisch und eben auch sozial verwirklicht. Sie zur antihumanistischen Epistemologie solcher Wissenschaft im Kontrast Verf., Luhmann und Sohn-Rethel, auf: http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Luhmann_Sohn_Rethel.pdf, 2012.

für etwas ein, das quasi transzendental, objektiv, unabhängig von Subjekten und Beschreibungsformen galt, so wurde spätestens mit Nietzsche die Wahrheit eingezogen als etwas, das bloß noch als Eigenschaft von Sätzen Gültigkeit beanspruchen konnte – Wahrheit also als Produkt und Effekt der Sprache.

Kurz: Herrschte in der Moderne die Tendenz vor, das Denken, Handeln, Interpretieren und Interagieren durch Verdinglichung und Ideologisierung zusammenzuhalten, so herrscht in der postmodernen Gesellschaft eine Entdinglichung vor, die nicht mehr erlaube, Denken und Handeln, Erleben und Verstehen, Beziehungen und Bindungen, Körper und Geist, Individuum und Gesellschaft als miteinander verbundene menschliche Artikulationen zu verstehen.* Wo früher die Religion, dann der Naturbegriff, dann der Vernunftbegriff, dann der Geschichtsbegriff, dann der Gesellschaftsbegriff, schließlich die Sprach/Sprechakttheorie für dieses Verbundensein einstanden, sei heute eine leere Stelle. Damit sei nun ein Feld eröffnet, in dem nach neuen Verbindungen, nach neuen Beziehungen, nach Mischungen („samplings“) Ausschau gehalten werden müsse, und zwar auf allen Ebenen, also auf der kulturellen, der wissenschaftlichen, der ökonomischen usw. Ebene.

* Die politische Brisanz ist gegenwärtig sehr leicht festzustellen. Anlässlich des sogenannten G8-Gipfels in der BRD Anfang Juni 2007 war ein Tenor der Globalisierungskritik, dass das Wissen, was zu tun ist, um die klimatischen, sozialen und Welternährungskatastrophen zu bekämpfen, schon seit über 30 Jahren vorhanden sei – die politisch Handelnden ließen sich jedoch nicht informieren und orientieren. Es existiere daher keinerlei Verantwortung des Wissens auf der weltöffentlichen Bühne; die symbolische Politik, die betrieben werde, verhandele nirgends wirkliche Gegenstände des Sozialen.

3 Mögliche Mischungen: Industriekapitalismus als „unsere Kultur“

Marxens Einlassung zu dem Zeitraum, in dem eine bestehende Gesellschaftsformierung in eine(r) andere(n) aufgehoben, transformiert wird, lautet, wie vielleicht erinnerlich, so:

Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, MEW, Bd. 13, 9)

Diese Annahme ist dahingehend zu revidieren, dass eher davon auszugehen ist, dass die Menschheit sich immer nur Aufgaben stellt, die sie in Paradoxien treibt, die prinzipiell nicht zu lösen, aber zu entfalten sind (menschliche Probleme sind, so die These, unlösbare Probleme, da sie nicht technisch auf eine Form gebracht werden können, sondern immer nur in annähernden historisch-sozialen Lösungsversuchen aufgehen und entfaltet werden). Für diese Entfaltung, so nun die These, kann nur Kultur (und zum Teil auch die denkende Sozialwissenschaft) zur Verfügung

stehen; denn nur kulturelle Codierungen können ausreichend Komplexität aufnehmen, da sie *weniger* als andere Codierungen etwa der Politik, der Moral, der Wirtschaft *gezwungen* sind, die Vielheit und Vielfalt gesellschaftlicher Wirklichkeiten auf Ja und Nein, richtig und falsch, Gewinn und Verlust, Macht oder Ohnmacht usw. zu reduzieren und einem dualistischen Prinzip zu unterwerfen. Wenn dem so sein sollte, dann bekommt der oben zitierte Satzteil, dass neue Produktionsverhältnisse nie an die Stelle der alten treten, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im „Schoß“ der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind, eine Wendung. Dann nämlich könnte man sagen, Marx habe das Ausgebrütetwerden der neuen materiellen Existenzbedingungen zu einseitig gedacht, als einen relativ kurzfristigen Prozess, der nur die Produktionsverhältnisse umspannt, nicht aber all die Effekte und Einwirkungen, die mit und beim „Ausbrüten“ auch entstehen.

Pointiert formuliert: *Marx hat den Zeitraum der kulturellen Aneignung des Brütens und Werdens der neuen Existenzbedingungen nicht mitbedacht* – aus seiner Sicht ist das nachvollziehbar, da er ja davon ausging, dass das Proletariat/die Menschheit nichts sehnlicher wünschen konnte als das sofortige Erreichen einer klassenlosen Gesellschaft; der Gedanke, dass das Ausbrüten und das Werden des Neuen selbst eine enorme Herausforderung an die Menschen stellt, der Gedanke, dass Menschen die neuen Aufgaben erkennen und die Lösungen erst noch kulturtechnisch entwickeln müssen (dem Entwickeln der Kulturtechniken Lesen, Schreiben und Rechnen vergleichbar), wäre ihm suspekt vorgekommen.*

*Ein Zitat Schellings, das Marx in seiner Dissertation anbringt, macht das sehr deutlich: „Wir erinnern Herrn Schelling schließlich an die Schlußworte seines [...] Briefes: Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine. S. 129. l. c.“ (Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW, Bd. 40, 368 ff.) Uns kommt der Gedanke hingegen nicht suspekt vor, weil wir Heutigen, wenn man es so sagen darf, durch Einsichten der Freudschen Psychoanalyse etwa darüber belehrt worden sind, wie langwierig und schwerwiegend die Vergangenheit in die Gegenwart und Zukunft hineinragt, und weil wir wissen, dass ein Zustand, in dem kein Mangel mehr herrscht, vielen Menschen mindestens genauso viel Angst bereit wie der Zustand, in dem sie unterdrückt, ihrer Freiheit beraubt, in ein Abhängigkeitsverhältnis gebracht werden.

Neben den „materiellen Bedingungen“ für die neue Gesellschaft, die wenigstens schon im Prozess des Werdens sein müssen, treten also nun noch die kulturellen Bedingungen hinzu, die ebenfalls schon im Prozess ihres Werdens sein müssen, damit die neuen Aufgaben, die neuen Lösungen und die neuen Gestalten, in denen die Paradoxien der Vergesellschaftung auftreten, überhaupt bemerkbar sind. Das bedeutet zugespitzt: Marxens Begriff von den materiellen Bedingungen ist für heutige Verhältnisse zu eng, weil er in diesen materiellen Bedingungen nicht die kulturellen unterbrachte und damit ignorierte, dass eine im Umbruch befindlichen Gesellschaft sich neue Herausforderungen auch kulturell aneignen⁷ muss.*

⁷ Zur Verdeutlichung kann man nochmals an das Fernsehen erinnern: Obzwar das Fernsehen nun schon seit einem halben Jahrhundert massenhaft praktiziert wird und schon für viele Generationen als wichtiger Sozialisationsfaktor gilt, scheint es immer noch nicht ausreichend kulturell angeeignet worden zu sein – zu diesem Schluss kommt man zumindest, wenn man Kinderpsychologen und -pädagogen Glauben schenken darf.

* So gilt etwa folgende Unterscheidung heute nur noch eingeschränkt: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigne Macht und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.“ (Marx/Engels, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, MEW, Bd. 2, 37)

Das wird z. B. an der Stelle deutlich, an der Marx und Engels auf die sogenannte Aneignung „einer Totalität von Produktionsinstrumenten“ kommen, die sie mit der „Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst“ gleichsetzen (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 68). Damit diese Aneignung passieren kann, muss unter anderem diese Bedingung erfüllt sein: dass nämlich „das Proletariat alles *abstreift*, was ihm noch aus seiner bisherigen Gesellschaftsstellung geblieben ist“ (ebenda, kursiv B.T.). Denn die große Industrie habe eine Klasse geschaffen, „die wirklich die ganze alte Welt los ist und zugleich ihr gegenübersteht“ (ebenda, 60).

Offenbar ist hier die Vorstellung des Abstreifens zu mechanisch-revolutionär gedacht, zu strikt mit den nun schon bekannten materiellen Bedingungen wie auch mit der Herausbildung eines Klassenbewusstseins verkoppelt – indes ist sie nicht verkoppelt mit dem Gedanken, dass dieses „Abstreifen“ erst gelingen kann, wenn die neue Gesellschaftsstellung des Proletariats zuvor auch *kulturell übergestreift*, also in eine eigenständige, selbst angeeignete Form des Gebrauchs, Bedeutens und Benutzens übersetzt worden ist, wenn also die antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses auch *kulturell eingeholt* worden, d. h. tradierbar ist. Und das würde theoriestrategisch bedeuten, den Kapitalismus nicht mehr nur im Rahmen der polit-ökonomischen Analyse in den Blick zu nehmen, sondern diese Analyse um eine kulturelle Analyse zu erweitern – *vergleichbar* Marxens Unterfangen, die bürgerlichen Horizonte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aus ihren privatistisch-idealistischen Fassungen zu evakuieren und sie erweitert zu materialisieren, historisch zu materialisieren.

Damit aber erweitert sich auch der Blick auf den Kapitalismus selbst: ihn als Kultur zu denken wäre nun die Herausforderung für das Denken – etwas, was Marx wohl nie in den Sinn gekommen wäre, da für ihn der Kapitalismus maximal zivilisatorische Kräfte zu entfalten wusste, aber keine kulturellen.⁸ Kultur, besser: Kulturen würden damit Eintritt erhalten in das Ensemble von Begriffen, deren Funktion es bisher war oder ist, Widerspruchs- und Widerstandspotenziale gegen eine entfremdende, verdinglichende, ungerechte, alles Sinnliche auslöschende Warentauschgesellschaft zu repräsentieren und kenntlich zu machen, also Begriffe wie Gebrauchswert, Proletariat, Geschichtssubjekt.

Claessens und Claessens (1979, 133) haben darauf aufmerksam gemacht, dass der Kapitalismus im Zuge seiner gewaltsamen Durchsetzung schwach war „im Aufbau neuer, dem Menschen in

Den neusten kulturellen Aneignungsdruck erzeugt gegenwärtig die Kulturtechnik des telematischen Virtualisierung.

⁸ „Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation.“ (Marx/Engels, Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, S. 466.) Für Marx war klar, dass die bürgerliche Kultur, wie es Schopenhauer einmal sagte, auf dem Dienstboten beruht. Indes: Die Situation heute ist eine andere: Es gibt nun eine Kultur des Dienstboten, besser: Kulturen der Dienstboten.

seinem Verhalten helfender Institutionen“. Viele Bräuche, Rituale, Geselligkeitsvorstellungen, „seelische“ Überzeugungen wurden aus der vorkapitalistischen Zeit mit in die neue Zeit (ebenda, 147 f.) hineingenommen, weil die neue kapitalistische Wirklichkeit selbst noch keine entlastenden, orientierenden, kultivierenden Formen der sozialen Beziehung ausgebildet hatte. Das Neue war nämlich, dass nun die Gesellschaft als Ganze in den Prozess des Markt-Werdens eingespannt wurde – und für diesen Prozess stand kulturell zumindest ab den 1850er Jahren nur eine Ressource zur Verfügung, nämlich disziplinierter Fleiß.*

*„Industrie heißt Fleiß. Kapitalistische Industrialisierung heißt: unerbittliche Disziplin zur Erzielung von Mehrwert“ (Claessens/Claessens 1979, 150). Bekanntlich hat Max Weber (1984, etwa 165 ff.) diese Sicht gedreht: Nicht der Kapitalismus habe die Menschen in zum Teil grausamster Weise zu einer inneren und äußeren Disziplin erzogen; vielmehr speise sich die Fleiß- und Askesekultur des Kapitalismus aus den religiösen Kulturen des Calvinismus und des Protestantismus.

Fleiß als einzige Ressource ist, wenn man es so konturiert sagen darf, bisher in den hochkapitalistischen Gesellschaften nur in einer Form „kultiviert“ und gefördert worden: nämlich im Bereich des *hochorganisierten sportlichen Wettbewerbs*. In sportlichen Aktivitäten und Inszenierungen wurde und wird die kapitalistische Grunderfahrung der Konkurrenz kulturell eingeholt, kulturell übergestreift – indes: nur sportlich, also nur den körperlichen Kampf und körperliche Kräfte betonend, nicht kommunikativ.

Diese beschränkte Kultivierung eines dem Kapitalismus selbst entsprungenen kulturellen Merkmals, also das weiterhin bestehende grundlegende kulturelle Organisationsdefizit lässt sich jedoch, so die These hier, für den heutigen Stand des Kapitalismus nicht mehr uneingeschränkt diagnostizieren. Dass die Gesellschaft von Verkehrs- und Kommunikationstechnologien, von neuen sogenannten Technokulturen, von einer sogenannten Populärkultur durchdrungen ist, könnte Anzeichen dafür sein, dass der Kapitalismus längst in eine Phase eingetreten ist, in der das *kulturell-kommunikative Überstreifen* im vollen Gange ist, und zwar mit allen negativen, katastrophalen, zerstörerischen Momenten versehen, die eine ausgewiesene Kulturkritik zu benennen weiß (Stichwort: „Kulturindustrie“; Horkheimer/Adorno 1997, Bd. 3, 141-191), aber auch mit Momenten, die nicht mehr eindeutig unter das Diktum „Aufklärung als Massenbetrug“ (ebenda) fallen, weil sie womöglich zu neuen Kulturtechniken führen können.

Kurzum: Wenn die Annahme richtig ist, dass die bürgerliche Revolution nicht überall mit der Vergangenheit Tabula rasa gemacht hat und daher viele wichtige Elemente des „vorbürgerlichen Überbaus stehen gelassen und sich einverleibt“ hat (Flechtheim/Lohmann 1991, 52 f.) – dann könnte es zumindest plausibel sein, in der Medien-, Informations- und Kommunikationstechnologie heutiger Tage die materieller Bedingung für eine kulturelle Aneignung, Verwirklichung und Verarbeitung des „bürgerlichen Überbaus“ zu sichten (übertreibend und pointiert gesagt: erst die Open Source-Bewegung realisiert im Bereich der Kommunikation Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit); eine kulturelle Aneignung, ein Überstreifen, das erst noch vollzogen werden muss, um dann das so Erreichte wieder abzustreifen.*

* In einem Brief an Arnold Ruge (September 1843; MEW, Bd. 1, 343-346) kommt Marx darauf zu sprechen, dass er Kommunismus nicht als dogmatische Abstraktion verstehe, ihn vielmehr als etwas wirklich Existierendes im Sinn habe. Dieser Kommunismus sei nicht identisch mit der

Aufhebung des Privateigentums, da der Kommunismus „selbst nur eine besondere, einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips ist“ (ebenda, 343). Marx fährt fort: „Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andere Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern [...]“ (ebenda). Gegen Ende des Briefes wird es dann zentral: „Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins [...]. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (Ebenda, 346) – Dieses „Bewusstsein-Besitzen“ von einer Sache muss also durch ein kulturelles Aneignen einer Sache ergänzt werden; und zwar im gesellschaftlichen Maßstab, nicht im privat-individuellen.

4 Wissenschaft und Technik als „unsere Kultur“

Gehen wir nun einen Schritt weiter und bestimmen das, was wir hier als Kultur, als Industriekultur bezeichnen, etwas genauer. Wir stoßen dabei für das 20. und sicherlich auch für das 21. Jahrhundert auf zwei zentrale „Generatoren“, die in Permanenz die Gesellschaft irritieren, perturbieren (gutartig stören) und disturbieren (verletzend stören): Wissenschaft und Technik, in ihren kapitalistischen Skripturen. Es ist ein stehender Begriff geworden, von einer wissenschaftlich-technischen Welt zu sprechen, von einer verwissenschaftlichten Lebenswelt als Fortsetzung der natürlichen Welt. Wissenschaft und Technik sind die „Meta-Kulturen“ der kapitalistischen Gesellschaften.⁹ Marx und Engels gingen davon aus, dass beide „Raffinerien“ enorme Produktivkräfte sind, die gleichsam die Produktionsverhältnisse, denen sie entstammen, mitrevolutionieren – das Beispiel Elektrizität wird hier oft genannt: Besonders Engels sah in ihr die Ausweitung der Produktivkräfte technisch zwingend angelegt; und damit gleichsam zwingend die Abnahme kapitalistischer Kontrolle über die Art und Weise der Verwendung von Elektrizität (was sich z. B. dahingehend bewahrheitet hat, dass noch bis in die heutigen Tage hinein die Stromversorgung nicht selbstverständlich als Privatunternehmungen zu überantwortende Infrastrukturleistung gedacht wird).

Doch trotz dieser Glaubens an die den Kapitalismus verneinenden Kräfte der Wissenschaft und Technik bleibt der Prozess zwiespältig, ambivalent, widersprüchlich; ein Prozess, der sich dadurch auszeichnet, dass das, was zu einer positiven Aufhebung der Verhältnisse beiträgt, *innerhalb dieser Verhältnisse* nur Unheil anrichtet. In der *Deutschen Ideologie* heißt es etwa:

In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil

⁹ Das gilt selbst dann, wenn man, auf die Wissenschaft bezogen, folgende Aussage Jacques Barzuns von vor 40 Jahren noch für gültig hält: „Kurz: man kann sagen, daß die westliche Gesellschaft gegenwärtig die Wissenschaft beherbergt wie einen fremden, mächtigen und geheimnisvollen Gott.“ (Barzun in Toulmin 1968, S. 10)

anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie und Geld). (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 69)

Und in den *Grundrissen* (o.J., 79 ff.) liest man, bezogen auf die Entwicklung der Individualität des Menschen, diese Sätze:

Die universal entwickelten Individuen [...] sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte. Der Grad und die Universalität der Entwicklung der Vermögen, worin diese Individualität möglich wird, setzt eben die Produktion auf der Basis der Tauschwerte voraus, die mit der Allgemeinheit die Entfremdung des Individuums von sich und von andren, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen und Fähigkeiten erst produziert.

Die Allgemeinheit der Entfremdung, bedingt durch die (kapitalistische) Industrialisierung, ist hier also zugleich die notwendige Bedingung für die Allgemeinheit der Ausbildung von individuellen Vermögen des Menschen (Vermögen nicht im Geldsinne, sondern im Persönlichkeitssinne verstanden).

Es geht unserer These gemäß nun darum, in dieser Pendelbewegung zwischen der Totalität der Entfremdung und der Totalität eines entwickelten Individuums Momente auszumachen, kulturelle Momente, die zeigen können, dass diese Pendelbewegung, wie modifiziert auch immer, noch intakt ist. Und am Beispiel der Technik resp. Techno-Kultur ist durchaus zu zeigen, dass weiterhin gegenstrebige, sich widersprechende, prinzipiell nicht verhärtete und abgeschlossene Veränderungen der Gesellschaft vor sich gehen, die die Annahme erlauben, dass „die universal entwickelten Individuen“ noch nicht historisch abgeschrieben sind. So schrieb Alexander Mitscherlich schon vor über 40 Jahren dies:

Seit langem vollzieht sich Relativierung der Moral. Zwei historische Entwicklungen erzwingen dies. Einmal hat die Technisierung Menschen bisher einander unbekannter Kulturen zusammengeführt. Sie begegnen sich mit ihrem jeweiligen System von Werten und Erwartungen. Das verlangt nach Duldung. Die Prozesse der fortschreitenden Industrialisierung [...] zwingt aber [...] viele der moralischen Maximen unserer eigenen [...] Kultur relativ zu sehen [...]. Wir halten nach neuen Ordnungsformen Ausschau. (Mitscherlich 1966, 19)

Das Beispiel will sagen: Technik (und Wissenschaft) sind im entwickelten Kapitalismus nicht mehr nur dazu da, die Produktion permanent zu verändern, gemäß des Zwangs zur immer höheren Produktivität, sondern sie sind mittlerweile auch gezielt in der Sphäre des Konsums angekommen. Das Ziel ist zwar weiterhin die Schaffung von Mehrwert, doch diesmal in Bereichen, die nicht mehr der einfachen Lebenserhaltung dienen, sondern die geistig-kultureller Art sind. Das wird ganz deutlich in den Erfindungen optischer und akustischer Speicherungs- und Übertragungsmedien (Photographie, Telephonie, Cinematographie, Videographie, Television, Komputation, World Wide Web).

Gerade an diesen Techniken haben Medientheoretiker wie Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Hans Magnus Enzensberger oder auch Marshall McLuhan die sozial- und kulturevolutionäre Bedeutung der Produktivkraft namens Kommunikationstechnik herauszustellen versucht; haben versucht, den neuen, widersprüchlichen Horizont zu bestimmen, in dem sowohl eine neue Dimension falschen Bewusstseins und Betrugs wie auch eine neue Dimension der Partizipation, der *Verflüssigung*

starrer Verhältnisse, der Entwicklung von Individuen im Prinzip angelegt sein könnten. Technik, Kommunikationstechnik, wurde nun nicht mehr nur als Gegenteil oder als Entdifferenzierung von Kultur denkbar, sondern auch als Mitbildner von Kultur – auch wenn Friedrich Kittler nicht müde wird zu erklären, dass es sich bei diesen Kommunikationstechniken ursprünglich um Kriegstechnik gehandelt hat *und* weiterhin handelt (Kittler 2002).

In diesem Prozess der wissenschaftlich-technischen Mitausbildung von Kulturen befinden wir uns heute noch – so wie wir uns auch weiterhin im Prozess der Vernichtung von Kulturen durch Technik und Wissenschaft befinden; man denke nur ganz konkret, im Wortsinne von Kultur (= Pflege des Ackerlandes), an die Boden-, Bodenfruchtbarkeits- und Landschaftszerstörung.

Kritische Theorien der gegenwärtigen historischen Entwicklungsstufe des Kapitalismus, etwa die Richard Sennetts (2005) oder Frederic Jamesons (1998), sehen die Technisierung von Kulturen und die Kultivierung von Technik durchaus als ambivalente Prozesse, legen aber Wert auf die Sichtweise, dass die zunehmende Kapitalisierung/Technisierung des kulturellen Daseinsbereichs aus sozialpsychologischer Perspektive, also aus der Sicht des Individuums, zuvörderst unter negativen Vorzeichen steht. Sie beschreiben die Auflösung und Verflüssigung der Sinnlichkeit (etwa durch Abnahme der face-to-face-Interaktionen und Zunahme der medial vermittelten Kommunikation), der Verantwortung, der Bindungsfestigkeit sozialer Beziehungen, des Reflexionsvermögens, der Kontextempfindsamkeit (Gewahrsamkeit für die Hintergründe und Einbettungen eines Raumes, eines Menschen, einer Situation) als Folge der Anpassung des Individuums an die neuen Prozesse des kapitalistischen Wirtschaftens. Ein postfordistischer, die Arbeitskraft nicht mehr primär disziplinierender, sondern sie zum Mitdenken animierender sogenannter digitaler Kapitalismus (Pal Dragos) benötige eine sogenannte „Portfolio-Persönlichkeit“, für die es selbstverständlich geworden ist, ihren gesamten Lebensbereich für die Schaffung des Mehrwerts einzusetzen. Die Flexibilität und Volatilität (Schwankungsfreudigkeit) der Börse habe Vorbild zu sein für das psycho-soziale Design des Arbeitsmarkt- bzw. Unternehmer-Subjekts, das sich, dem Gelde gleich, jederzeit aus bestimmten Vergangenheiten, Situationen, Umgebungen herausziehen kann, um sofort an anderen Orten, in anderen Situationen eingesetzt zu werden.

Im folgenden letzten Abschnitt wird nun die These vertreten, dass diese verkürzt erwähnten Elemente einer kulturellen Diagnose des gegenwärtigen Kapitalismus sich prognostisch in Marx' Aussagen über eine nichtkapitalistische Gesellschaftsorganisation wiederfinden lassen; doch nicht kritisch verneinend, sondern, da vom Kommunismus sprechend, positiv bejahend. Um es zu wiederholen: die Annahme ist, dass Marx davon ausging, dass es in einer nachkapitalistischen Gesellschaftsordnung Kulturkräfte sind und nicht mehr in erster Linie Produktivkräfte, auf die sich die Gesellschaft in ihrer Praxis einzulassen beginnt¹⁰; und dass diese Kulturkräfte im Ansatz schon jetzt, im Kapitalismus, zu wirken beginnen.

¹⁰ „Weder Marx noch die späteren Marxisten haben je anzugeben vermocht, auf welche qualitativ andersartigen und total neuen Produktivkräfte sich die neue sozialistisch-kommunistische Gesellschaftsordnung stützen könnte.“ (Flechtheim/Lohmann 1991, S. 43)

5 Romantik und Marxismus: Werden ohne Sein in der Weltmarktgesellschaft

Kommen wir noch einmal auf die Sätze zurück, die an den Beginn dieses Textes gestellt sind; sie gehören zu den raren Aussagen, die Marx zu der Frage macht, wie und als was man sich den Kommunismus vorzustellen habe. In Ihnen kommt eine klare Vorstellung davon zum Tragen, was die Totalität eines entwickelten Individuums sein könnte. Marx beginnt mit einem Kontrast: In der naturwüchsigen Gesellschaft werde jedem die Arbeit zugeteilt, trete die eigene Tat dem Arbeiter als fremde Macht gegenüber,

[...] während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 33).

Umformuliert heißt das: In der kommunistischen Gesellschaft kann sich nach Marx und Engels das Individuum in und mit einer Vielfältigkeit sondergleichen ausprobieren, ausdrücken, zu Gestalt bringen, weil die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt, sodass Individuen prinzipiell *alles werden, alles tun können, ohne sein zu müssen, was sie tun*. Das Bauprinzip für die soziale Adressabilität, für die soziale Rolle jedes einzelnen Individuums ist vollständig *unabhängig* von den zuschreibbaren, den zurechenbaren Tätigkeiten und Arbeiten – und entspricht damit erst der Totalität der Bildung des Individuums. Die kapitalistischen Festsetzungen der Individuen (also nur etwas zu sein und anerkannt zu werden, wenn man was hat, nämlich Geld, Reputation und auch schon nur Arbeit) hören damit auf; und es verschwinden auch die gesellschaftlichen Ersatzorgane (Staat), die die millionenfache Vereinzelnung der einzelnen Menschen aufgrund dieser Festsetzungen durch eine illusorische Gemeinschaftlichkeit überdecken. Nochmals Marx und Engels:

Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als Staat eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit [...] (ebenda, 33).

Natürlich ist es leicht, die hier versuchte Assoziation zwischen Marxens Vorstellung eines befreiten Individuums im Kommunismus und den gegenwärtigen Erscheinungen des flexiblen Individuums im globalisierten Kapitalismus mit folgendem Gedankengang abzuweisen: Im früheren Kapitalismus musste man das tun, was die Verteilung der Arbeit („Verteilungskampf“) einem zuwies; das, was man tat, musste man auch sein und bleiben, um nicht „die Mittel zum Leben zu verlieren“ (ebenda, 33). Heute hingegen muss man, um nicht die Mittel zum Leben zu verlieren, alles sein, flexibel sein, sich für jede neue Arbeitsverteilung und Arbeitszuteilung aufgeschlossen („aufgestellt“) zeigen. Es hat sich also nichts am Strukturprinzip des Ausgeliefertseins geändert.

Dieser Kritik ist darin zuzustimmen, dass sie den Unterschied zwischen der Bedeutung von Arbeit im Kapitalismus und der Bedeutung von Arbeit im Kommunismus deutlich macht. Marx war davon überzeugt,

[...] daß in allen bisherigen Revolutionen die Art der Tätigkeit stets unangetastet blieb und es sich nur um eine andre Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Verteilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Tätigkeit richtet, die Arbeit beseitigt und die Herrschaft aller [->] Klassen mit den Klassen selbst aufhebt, weil sie durch die Klasse bewirkt wird, die in der Gesellschaft für keine Klasse mehr gilt [...]. (ebenda, 69 f., kursiv B.T.)

Zudem könne der gesellschaftliche Zustand, in dem der Mensch nicht mehr durch seine Arbeit, durch seinen Status als Anhängsel der Maschinerie* fixiert und unterjocht werde, nur durch Revolution zu einem Ende geführt werden, weil, so Marx, „die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“. (Ebenda, 70)

*„In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt.“ (Marx, Das Kapital I, MEW Bd. 23, 445)

Schließlich: Schauge man sich auch nur oberflächlich den gegenwärtigen Kapitalismus an, dann sei es zwar möglich, auch eine Beseitigung festzustellen – doch weniger eine Beseitigung der Arbeit als vielmehr eine Beseitigung (resp. „Verlagerung“) bezahlter Arbeitsplätze. Und von einer politisch-revolutionären Bewusstseinslage könne beim besten Willen gegenwärtig nicht die Rede sein, ebenso wenig wie von emanzipativen Potenzialen einer selbstbestimmten Arbeit, die das Individuum endlich zu kontrollieren verstehe, anstatt dass die Arbeit das Individuum kontrolliere.

Indes: Der Gedanke, den Historischen Materialismus mit dem Begriff „Kultur“ zu verbinden, hat ja den Sinn, die nicht mehr diagnosefähige Revolutionstheorie abzuschreiben, um eventuelle revolutionäre Veränderungen und selbstverneinende Tendenzen *innerhalb* des Kapitalismus und *innerhalb* der weiterhin herrschenden Arbeit zu sondieren. Dabei könnte sich herausstellen, dass die von Marx konstatierte Verflüssigung starrer Verhältnisse im Kommunismus kulturell bereits im Kapitalismus passiert, dies aber bisher meist unter weitgehend kulturpessimistischen Vorzeichen interpretiert wird, da ein geschichtlich-kulturelles Einbettungsvokabular, eine theoretische Einordnung für diese Vorgänge fehlt. Die These ist, dass sich die Verflüssigungen (Liquidationen, Auflösungen), die Marx und Engels meinen, im gegenwärtigen Kapitalismus in einer Phase befinden, in der sie erst noch *kulturell entfaltet* werden müssen, mit allen Ambivalenzen und allen Paradoxien, die wohl unvermeidlich sind.*

* „Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit

fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert [...]".
(Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 45, kursiv B.T.)

In einer im Manuskript gestrichenen Stelle der *Deutschen Ideologie* kommen beide nochmals positiv auf diesen bestimmten Zustand im Kommunismus zu sprechen, in dem der Vorgang des „Tun-Könnens“ sich vom „Sein-Müssen“ unabhängig gemacht habe. Dort heißt es:

Die Kommunisten, indem sie die materielle Basis angreifen, auf der die bisher notwendige Fixität der Begierden oder Gedanken beruht, sind die einzigen, durch deren geschichtliche Aktion das Flüssigmachen der fixwerdenden Begierden und Gedanken wirklich vollzogen wird und aufhört, [...] ein ohnmächtiges Moralgebot zu sein. Die kommunistische Organisation wirkt in doppelter Weise auf die Begierden, welche die heutigen Verhältnisse im Individuum hervorbringen; ein Teil dieser Begierden, diejenigen nämlich, welche unter allen Verhältnissen existieren und nur der Form und Richtung nach von verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen verändert werden, wird auch unter dieser Gesellschaftsform nur verändert, indem ihnen die Mittel zur normalen Entwicklung gegeben werden; ein anderer Teil dagegen, diejenigen Begierden nämlich, die ihren Ursprung nur einer bestimm[ten] Gesellschaftsform, bestimmten Pro[duktions]- und Verkehrsbedingungen verdanken, wird ganz und gar seiner Lebensbedingungen beraubt. Welche [Begierden] nun unter der kommunisti[schen Organ]isation bloß verändert und [welche aufgelöst] werden, läßt [sich nur auf prakt]ische Weise, durch [Veränderung der wirk]lichen, praktischen [»Begierden«, nicht durch] Vergleich[ungen mit früheren g]eschichtlichen [Verhältnissen, entscheiden.]. (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 238 f., eckige Klammern in der unteren Hälfte des Textes vom Herausgeber der MEW)

Marx lässt hier also offen, wie weit der Kommunismus den Menschen in seinen Begierden und Gedanken, in seinen Wünschen und Trieben, in seiner Einbildungskraft und seinem Begehren neu formatieren wird. Er hält gleichsam die Grenze aufrecht zwischen eher anthropologisch und eher gesellschaftsgeschichtlich zu bestimmenden „Begierden“: die einen können gesellschaftlich nur neu überlagert, also „nur verändert“ werden (in der Tradition Freuds wäre das z. B. „die Sexualität“); die anderen Begierden hingegen werden aufgelöst. Auch wenn Marx nicht entscheidet, welche der menschlichen Begierden nun zu welcher Seite gehören, scheint es klar zu sein, dass er z. B. Habsucht, Neid, Aggressivität, Machtwillen, Unterwürfigkeit im Kommunismus als aufgelöste Begierden bestimmt. Aber für „Begierden“, oder besser: für Bedürfnisse nach Liebe, nach Verständigung, nach Gemeinschaft, nach Mitbestimmung, nach Teilhabe, nach Anerkennung, nach Kontingenz (= das weder Notwendige noch Unmögliche), nach Anonymität, nach Selbsta Ausdruck und Selbstgestaltung, nach Kultur scheint zu gelten, dass erst die wirkliche Praxis, das wirkliche *gesellschaftliche Experiment* darüber entscheidet, ob sie verändert oder aufgelöst werden – und nicht der historisch-theoretische Vergleich, nicht das Dogma, nicht die Theorie.

Wie sollte es auch anders sein, wenn Marx und Engels schon für die Revolution als geschichtlichen Akt feststellen, „daß die kommunistische Revolution sich nicht nach den »gesellschaftlichen Einrichtungen erfinderischer sozialer Talente« richten wird, sondern nach den Produktivkräften [...]“? (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, 364) Wenn es stimmen sollte, dass „das Flüssigmachen der fixwerdenden Begierden und Gedanken“ jetzt schon im Kapitalismus im Gange ist, also jetzt schon dieses gesellschaftliche Experiment passiert (um nicht von der sogenannten

dritten industriellen Revolution zu sprechen), dann ist es sicherlich nicht sinnlos, für die dabei auftretenden Effekte und Auswirkungen des soziokulturellen „Umbaus“ von einer gewissen Offenheit auszugehen; von einer Offenheit die Frage betreffend, ob hierbei die Individualität der Menschen verändert *oder* aufgelöst werden wird. Der maßgebende Unterschied zwischen diesen experimentellen Prozessen im Kapitalismus und den prognostizierten Prozessen im Kommunismus ist, dass im Kapitalismus die notwendige Kontrolle dieser Prozesse fehlt, zumindest nicht sozial organisiert ist – eben weil, so nochmals die These, diese Prozesse erst noch kulturell übergestreift, erst noch kultiviert, erst noch in Kulturationsprozesse verwandelt werden müssen.

Damit kommen wir zum letzten Moment: zur Weltmarktgesellschaft. Für Marx war die Befreiung des Individuums strikt mit der Auflösung regionaler, lokaler, kultureller Schranken des sozialen In-Beziehung-Tretens verkoppelt. Diese Auflösung übernehme der Kapitalismus selbst, der in letzter Instanz Weltmarkt zu werden hat. Mit der Auflösung aller partikularen Beziehungsgrenzen, so Marx und Engels, kommt das geschichtliche Individuum überhaupt erst in den Stand, sich als universelles Individuum neu zu erfinden, neu zu finden, neu zu binden – befreit von Vorgaben, die ihm als fremde Macht entgegengetreten sind. Habe sich der Universalismus und, darauf aufbauend, der Kommunismus hegemonial einmal durchgesetzt, dann sei die soziale Daseinsdimension des Menschen endlich in seiner Hand, unter seiner Kontrolle – ein Gedanke, der von Standpunkt heutigen Wissens als romantisch, wenn nicht als völlig abwegig angesehen wird, ja: werden muss. In der *Deutschen Ideologie* heißt es:

*„In der bisherigen Geschichte ist es allerdings ebensosehr eine empirische Tatsache, daß die einzelnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichtlichen immer mehr unter einer ihnen fremden Macht geknechtet worden sind (welchen Druck sie sich denn auch als Schikane des sogenannten Weltgeistes etc. vorstellten), einer Macht, die immer massenhafter geworden ist und sich in letzter Instanz als Weltmarkt ausweist. Aber ebenso empirisch begründet ist es, daß durch den Umsturz des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes durch die kommunistische Revolution (wovon weiter unten) und die damit identische Aufhebung des Privateigentums diese den deutschen Theoretikern so mysteriöse Macht aufgelöst wird und alsdann die Befreiung jedes einzelnen Individuums in demselben Maße durchgesetzt wird, in dem die Geschichte sich vollständig in Weltgeschichte verwandelt. Daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt, ist nach dem Obigen klar. Die einzelnen Individuen werden erst hierdurch von den verschiedenen nationalen und lokalen Schranken befreit, mit der Produktion (auch mit der geistigen) der ganzen Welt in praktische Beziehung gesetzt und in den Stand gesetzt, sich die Genußfähigkeit für diese allseitige Produktion der ganzen Erde (Schöpfungen der Menschen) zu erwerben. Die allseitige Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben.“ (Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, 37)*

Die allseitige Abhängigkeit, die naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenwirkens der Individuen – dafür steht der Weltmarkt gewordene Kapitalismus, also auch der heutige. Aber für

ihn steht auch, wie „embryonal“ auch immer¹¹, dass die einzelnen Individuen die Möglichkeit haben, eine Fähigkeit zu erwerben, um die allseitige, also materielle wie auch geistige Produktion der ganzen Erde zu genießen. Erst dann nämlich, so Marx und Engels, wird das Individuum überhaupt zum Individuum: denn „es zeigt sich hier, daß die Individuen [...] einander machen, physisch und geistig, aber nicht sich machen“ (ebenda).

Die in Rede stehende allseitige Produktion der ganzen Erde, die Fähigkeit, diese zu *genießen*, das *Sich-Einander-Machen* der Individuen (also das grundlegende Kooperieren als Bedingung des Individuums, und nicht das Konkurrieren): ist es wirklich zu spekulativ, in den weltumspannenden Verbreitungsmedien, in der Waren-Ästhetik, im sich entzentralisierenden, also im dezentrierten Subjekt, das nicht mehr in der Lage ist zu sagen: Ich bin ich, ich bin, was ich denke, ich bin, was ich tue usw., erste Anhaltspunkte zu suchen, die mit den Begriffen von Marx und Engels korrespondieren?

Engels hob einmal kompakt hervor, dass die kommunistische Revolution total sei, von Europa ausgehend alle übrigen Länder der Welt mitreißend, und so könnte man sagen, keine Reste zurücklassend:

Die kommunistische Revolution wird daher keine bloß nationale, sie wird eine in allen zivilisierten Ländern, d. h. wenigstens in England, Amerika, Frankreich und Deutschland gleichzeitig vor sich gehende Revolution sein. Sie wird sich in jedem dieser Länder rascher oder langsamer entwickeln, je nachdem das eine oder das andere Land eine ausgebildete Industrie, einen größeren Reichtum, eine bedeutendere Masse von Produktivkräften besitzt. Sie wird daher in Deutschland am langsamsten und schwierigsten, in England am raschesten und leichtesten durchzuführen sein. Sie wird auf die übrigen Länder der Welt ebenfalls eine bedeutende Rückwirkung ausüben und ihre bisherige Entwicklungsweise gänzlich verändern und sehr beschleunigen. Sie ist eine universelle Revolution und wird daher auch ein universelles Terrain haben. (Engels, Grundsätze des Kommunismus, MEW, Bd. 4, 374 f.)

Gewiss ist: Was Engels hier über die kommunistische Revolution sagt, trifft für die „kapitalistische Revolution“ der Industrialisierung zu. Die Veränderung/Beschleunigung der Entwicklungsweise anderer Länder der Welt, die durch diese kommunistische Revolution bewirkt werden sollte und die Engels positiv bewertete, ist durch die kapitalistische Revolution erfolgt – und wird von Kritikern, in den meisten Fällen zu Recht, als eurozentristischer Imperialismus, als Ausbeutung, Kolonialisierung, als Vernichtung von Sprachen und Ethnokulturen negativ gewertet. Wo sollte da noch Platz sein, theoretischer, praktischer, denkerischer Platz für den Gedanken, dass die groß angelegte Mission der Befreiung „des Menschen“ von Unterdrückung, sozialer Angst und Ausbeutung immer noch historisch „unter Strom“ steht, unter kulturell-technischem Strom?; wo Platz für den Gedanken, dass die weltumspannende Kulturindustrie nicht nur die Fortsetzung des Imperialismus mit anderen, subtileren Mitteln ist (*Kulturimperialismus*), sondern unter der Hand, also heimlich, vielleicht gar gespenstisch, einen *Kulturimperativ*¹² ausbildet?

¹¹ Also eingedenk der Tatsache, dass weiterhin Milliarden von Menschen diese Möglichkeiten nicht gegeben sind, vorenthalten werden und weiterhin entrissen werden.

¹² Kulturimperativ in der „Tradition“ des kategorischen Imperativs von Kant. Verlangte Kant, dass jeder sein Handeln so ausrichten sollte, als ob es als allgemeines Gesetz gelten und von allen anderen gutgeheißen

Vielleicht geht erst jetzt, in der jüngsten Vergangenheit, also seit den 1990er Jahren, ein Gespenst um in Europa (Marx/Engels, Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, 461) – nur hört es nicht, wenn es überhaupt hören kann, auf den Namen Kommunismus, sondern auf etwas, das wir, die im Kapitalismus lebenden und überlebenden Individuen, erst noch werden müssen, ohne es zu sein. Marx hat uns für diese Aufgaben der Kultivierung und der Reflexion wenig explizit hinterlassen. Aber er bietet mit seiner Theorie einen Rahmen an, der stark genug ist, der neueren und neusten Geschichte der Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften ausgesetzt zu werden. Ergeben können sich dabei Konstellationen der Einsicht, dass Geschichte immer noch „gemacht wird“, immer noch kein Schicksal ist – und wie immer entweder zu schnell oder zu langsam vonstatten geht. Für solcherart Konstellationen findet Derrida weiterhin die besten Worte:

Wenn all die Themen des Endes (Ende der Geschichte, Ende des Menschen, Figur des letzten Menschen, der in einen gewissen Post-Marxismus eingetreten ist, usw.) seit Anfang der sechziger Jahre für die Philosophen meiner Generation Grundbestandteil ihrer Kultur waren, dann sind wir heute doch nicht dazu verurteilt, sie einfach nur starr zu wiederholen. Denn es ist ebenso wahr, daß es nicht möglich war, aus diesem Grundereignis jenes andere Ereignis abzuleiten [Derrida meint die Auflösung der UdSSR, B.T.] oder gar zu datieren, jene Serie von Ereignissen, die, noch unanalysiert, gerade stattfinden und die drei Jahrzehnte später in einem Rhythmus eingetreten sind, den niemand auf der Welt vorausberechnen konnte, noch nicht einmal wenige Monate vorher. [...] Diese Ereignishaftigkeit ist es, die es zu denken gilt, aber sie ist es auch, die dem, was man den Begriff wenn nicht das Denken nennt, am erfolgreichsten widersteht. Und man wird sie nicht denken können, solange man auf die einfache (ideale, mechanische oder dialektische) Opposition zwischen der realen Präsenz der realen oder lebendigen Gegenwart und ihrem gespenstigen Simulakrum [Trugbild, B.T.] vertraut, auf die Opposition zwischen Wirklichem und Nichtwirklichem, und das heißt auch: solange man auf eine allgemeine Zeitlichkeit oder auf eine historische Zeitlichkeit vertraut, die aus einer sukzessiven Verkettung mit sich selbst identischer und mit sich selbst gleichzeitiger Gegenwarten besteht. (Derrida 1995, 117)

werden könnte, so wäre die Anweisung des kulturellen Imperativs: Handle und kommuniziere stets so, dass der Freiraum, in dem der andere anders sein kann als ich selbst, zunimmt. – Die spannende Frage ist dann, wie komplex die Arbeit am Konstruieren von Gemeinsamkeiten zwischen mir und dem anderen realisiert werden kann.

Literatur

Adorno, Theodor W., Résumé über Kulturindustrie, in: Dieter Prokop (Hg.), Medien-forschung, Bd.1, Frankfurt a. M. 1985, S. 476-483.

Adorno, Theodor W., Über Technik und Humanismus, in: derselbe, Gesammelte Schriften, Bd. 20•1: Vermischte Schriften I, Frankfurt a. M. 1997, S. 310-317.

Adorno, Theodor W., Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 8: Soziologische Schriften I, Frankfurt a. M. 1997, S. 354-370.

Althusser, Louis, Für Marx, dt., Frankfurt a. M. 1968.

Anders, Günther, Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980.

Arndt, Andreas, Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985.

Baudrillard, Jean, Agonie des Realen, dt., Berlin 1978.

Benjamin, Walter, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1936), in: ders., Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I,2, Frankfurt a. M. 1991, S. 471-508 [dritte Fassung].

Berger, Johannes, Ist die Marxsche Werttheorie eine Preistheorie?, in: Leviathan, Heft 4/1979, S. 560-565.

Berger, Michael, Karl Marx: „Das Kapital“. Eine Einführung, München 2003.

Bloch, Ernst, Ästhetik des Vor-Scheins I, hg. von Gerd Ueding, Frankfurt a. M. 1974.

Bloch, Ernst, Tendenz – Latenz – Utopie, Werkausgabe Ergänzungsband, Frankfurt a. M. 1978.

Blumenberg, Hans, Die Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1996.

Blumenberg, Werner, Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1962.

Böckelmann, Frank, Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie, 2., v. Autor durchgesehene Aufl., Freiburg i. Br. 1998.

Böhme, Hartmut, Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek 2006.

Borkenau, Franz, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode (1934), Darmstadt 1976.

Bourdieu, Pierre, Entwurf einer Theorie der Praxis, dt., Frankfurt a. M. 1979.

Carver, Terrell, Engels. A very short Introduction (1981), New York 2003.

Claessens, Dieter/Claessens, Karin, Kapitalismus als Kultur. Entstehung und Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, dt., Winterthur 1974.

Derrida, Jacques, Marx & Sons. Mit einer Einleitung von Thierry Briault, dt., Frankfurt a. M. 2004.

Derrida, Jacques, Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, dt., Frankfurt a. M. 1995.

Elsenhans, Hartmut, Grundlagen der Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtschaft, in: Dieter Senghaas (Hg.), Kapitalistische Weltökonomie, Frankfurt a. M. 1982, S. 103-147.

Euchner, Walter, Karl Marx, München 1983.

Fehér, Ferenc/Heller, Agnes, Der Marxismus als kulturelle Bewegung, in: Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS), hg. von Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß, Opladen 1986, Heft 27, S. 302-313.

Fetscher, Iring, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, 4. Aufl. der einbändigen Ausgabe, München 1984.

Fetscher, Iring, Marx, Freiburg i. Br. 1999.

Flechtheim, Ossip K./Lohmann, Hans-Martin, Marx zur Einführung, 2., leicht veränd. Aufl., Hamburg 1991.

Fleischer, Helmut, Epochenphänomen Marxismus, Frankfurt a. M. 1993.

Foerster, Heinz von, KyberEthik, dt., Berlin 1993.

Foerster, Heinz von, Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, dt., Braunschweig/Wiesbaden 1985.

Frank, Georg, Mentaler Kapitalismus. Eine Politische Ökonomie des Geistes, München/Wien 2005.

Frank, Georg, Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München/Wien 1998.

Friedenthal, Richard, Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit (1981), München/Zürich 1990 (Neuausg.).

Fukujama, Francis, Das Ende der Geschichte?, in: Europäische Rundschau, Nr. 4/1989, S. 3-25.

Gauß, Karl-Markus/Hartinger, Ludwig, Marxismus. Die revolutionären Thesen des deutschen Bürgersohnes Karl Marx haben die Welt entscheidend verändert, Wien 1988.

Gerhardt, Volker (Hg.), Marxismus. Versuch einer Bilanz, Magdeburg 2001.

Gerlach, Olaf/Kalmring, Stefan/Nowak, Andreas (Hg.), Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der Politischen Ökonomie, Hamburg 2003.

Giddens, Anthony, Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften, dt., Frankfurt a. M. 1984.

Giesen, Bernhard, Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt a. M. 1991.

Forz, André, Abschied vom Proletariat, dt., Frankfurt a. M. 1980.

Habermas, Jürgen, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1981.

Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1988.

Hardt, Michael/Negri, Antonio, Empire. Die neue Weltordnung, dt., Frankfurt a. M. 2002.

Hardt, Michael/Negri, Antonio, Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, dt., Frankfurt a. M. 2004.

Haug, Wolfgang Fritz, Dreizehn Versuche, marxistisches Denken zu erneuern, Berlin 2001.

Haug, Wolfgang Fritz, Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“, Köln 1974 (Neufassung Hamburg 2005).

Hautmann, Hans, Karl Marx – Friedrich Engels. Ein Vademekum über ihr Leben und Werk, Wien 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Bd. 3 der Werkausgabe in 20 Bänden, Frankfurt a. M. 1970.

Heinrich, Michael, Die Wissenschaft vom Wert, Münster 1999.

Heinrich, Michael, Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004.

Honneth, Axel, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a. M. 2005.

Höppner, Joachim/Seidel-Höppner, Waltraud, Von Babeuf bis Blanqui – Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx, Bd. I: Einführung, Leipzig 1975.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; Bd. 3 der Gesammelten Schriften von Adorno, Frankfurt a. M. 1997.

Iber, Christian, Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, Berlin 2005.

Iorio, Marco, Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Ein- und Weiterführung, Berlin/New York 2003.

Iorio, Marco, Karl Marx interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Jappe, Anselm, Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik, Münster 2005.

Kaempfer, Wolfgang, Der stehende Sturm. Zur Dynamik gesellschaftlicher Selbstaflösung (1600-2000), Berlin 2005.

Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph, Einleitung: Zum Spannungsfeld von Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit, in: dies. (Hg.), Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit, Frankfurt a. M. 1994, S. 7-12.

Kittler, Friedrich, Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999, Berlin 2002.

Klein, Peter, Die Illusion von 1917. Die alte Arbeiterbewegung als Entwicklungshelferin der modernen Demokratie, Unkel/Rhein u. Bad Honnef 1992.

Kolakowski, Leszek, Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall, 3 Bde, München 1976-1978.

Kosik, Karel, Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Frankfurt a. M. 1967.

Kösler, Reinhart/Wienold, Hanns, Gesellschaft bei Marx, Münster 2001.

Kracauer, Siegfried, Schriften 1. Soziologie als Wissenschaft | Der Detektiv-Roman | Die Angestellten, Frankfurt a. M. 1978.

Kritiknetz (www.kritiknetz.de)

Kursbuch, Ökologie und Politik oder Die Zukunft der Industrialisierung, Heft 33/1973.

Kurz, Robert, Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, Frankfurt a. M. 1991.

Lenin, Wladimir Iljitsch (Uljanow), Karl Marx. Eine Einführung in den Marxismus (geschrieben: 1914), Berlin 1945.

Lenin, Wladimir Iljitsch (Uljanow), Werke, Bd. 31: April-Dezember 1920, Berlin 1972.

Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung (1690), dt., hg. u. eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt a. M. 1977.

Lohmann, Hans-Martin, Marxismus, Frankfurt a. M./New York 2001.

Luhmann, Niklas, Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.

Luhmann, Niklas, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993.

Luhmann, Niklas, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1995.

Luhmann, Niklas, Die Realität der Massenmedien, 2., erw. Aufl., Opladen 1996.

Luhmann, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Teilbde, Frankfurt a. M. 1997.

Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984.

Lukács, Georg, Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze, Ausgewählte Schriften IV, Reinbek 1970 (a).

Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt 1970 (b).

Maase, Kaspar, „Entwickeln von power“. Zur wissenschaftlichen Kulturauffassung der Arbeiterklasse im Werk von Karl Marx, in: Marxistische Studien, Jahrbuch des IMSF, Sonderband 1/1982: „...einen großen Hebel der Geschichte“. Zum 100. Todestag von Karl Marx, Frankfurt a. M. 1982, S. 212-230.

Macpherson, Crawford Brough, Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, dt., Frankfurt a. M. 1973.

Mandel, Ernest, Karl Marx. Die Aktualität seines Werkes, dt., Frankfurt a. M. 1984.

McLuhan, Marshall, Die magischen Kanäle, dt., Düsseldorf/Wien 1968.

Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert, hg. u. kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt a. M. 2001.

Marx, Karl, Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1964.

Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858 und Anhang 1850-1859). [Photomechanischer Nachdruck de Moskauer Ausgabe von 1939 und 1941], Frankfurt a. M./Wien (o.J.).

Marx. Ausgewählt und vorgestellt von Oskar Negt (mit einer Vorbemerkung von Peter Sloterdijk), München 1998.

Marx-Engels Begriffslexikon, hg. von Konrad Lotter, Reinhard Meiners, Elmar Treptow, München 1984.

Marxismus-Quellenlexikon, hg. von Konrad Löw, Köln 1985.

Mitscherlich, Alexander, Die Relativierung der Moral, in: Merkur, Heft 1/1966, S. 19-35.

Negt, Oskar/Kluge, Alexander, Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen, Frankfurt a. M. 1992.

Niechoj, Torsten, Analytischer Marxismus – eine rationale Wahl? Stand und Perspektive eines Forschungsprogramms, in: Olaf Gerlach/Stefan Kalmring/Andreas Nowak (Hg.), Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der Politischen Ökonomie, Hamburg 2003, S. 180-205.

Nicolaevsky, Boris/Maenchen-Helfen, Otto, Karl Marx. Eine Biographie (1937), Frankfurt a. M. 1982.

Philosophisches Wörterbuch, hg. von Georg Klaus u. Manfred Buhr, 2 Bde, Leipzig 1975.

Pilgrim, Volker Elis, Adieu Marx. Gewalt und Ausbeutung im Hause des Wortführers, Reinbek 1990.

Plessner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928), GS IV, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker (u. M. v. R.W. Schmidt, A. Wetterer, M.-J. Zemlin), Frankfurt a. M. 1981.

Pohrt, Wolfgang, Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt (1975), Neuausgabe, Berlin 1995.

Popitz, Heinrich, Der Aufbruch zur artifiziiellen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik, Tübingen 1995.

Postone, Moishe, Deutschland, die Linke und der Holocaust, dt., Freiburg 2005.

Raddatz, Fritz J., Karl Marx. Eine politische Biographie, Hamburg 1975.

Reichel, Peter, Verabsolutierte Negation. Zu Adornos Theorie von den Triebkräf-ten der gesellschaftlichen Ent-wicklung, Frankfurt a. M. 1972.

Ricardo, David, Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung (3., engl. Aufl. 1821), dt., Berlin 1959.

Rohbeck, Johannes, Marx, Leipzig 2006.

Rorty, Richard, Der Vorrang der Demokratie vor der Philoso-ophie, in: ders., Solidarität oder Objektivität?, dt., Stuttgart 1988, S. 82-125.

Rühle, Otto, Karl Marx. Leben und Werk (1928), Haarlem 1974.

Sandkühler, Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1991.

Scharang, Michael, Kult ums Kapital, in: konkret, Heft 1/2007, S. 12-14.

Schellenberg, Walter, Wie lese ich „Das Kapital“? Einführung in das Hauptwerk von Karl Marx, Frankfurt a. M. 1969.

Schleifstein, Joseph, Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin, 4. Aufl., München 1983.

Schmidt-Soltau, Kai, Der Marxismus des 20. Jahrhunderts – Bilanz und Perspektive. Prolegomenon einer praktischen Philosophie, Münster 1997.

Schraepler, Ernst, Handwerkerbünde und Arbeitervereine 1830-1853, Berlin/New York 1972.

Schulte, Günter, Kennen Sie Marx? Kritik der proletarischen Vernunft, Frankfurt a. M./New York 1992.

Schwarzschild, Leopold, The Red Prussian. The Life and Legend of Karl Marx, New York 1947.

Sebag, Lucien, Marxismus und Strukturalismus, dt., Frankfurt a. M. 1970.

Sennett, Richard, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, dt., Berlin 1998.

Sennett, Richard, Die Kultur des neuen Kapitalismus, dt., Berlin 2007.

Sichterhann, Barbara, Der tote Hund beißt. Karl Marx, neu gelesen, Berlin 1990.

Sloterdijk, Peter, Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, Frankfurt a. M. 2006.

Smith, Adam, Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (engl. 1776), dt., München 1974.

Sohn-Rethel, Alfred, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt a. M. 1970.

Stapelfeldt, Gerhard, Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx, Freiburg 2006.

Ternes, Bernd, „Technogene Nähe“. Soziologische Paraphrasen über das mögliche Zuendegehen eines anthropologischen missing link. Eine Skizze, Bd. I,1, Berlin 2007.

Ternes, Bernd, Exzentrische Paradoxie. Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz, Marburg 2003.

Ternes, Bernd, Invasive Introspektion. Fragen an Niklas Luhmanns Systemtheorie, München 1999 (a).

Ternes, Bernd, Soziologische Marginalien. Aufsätze [Bd. 1], Marburg 1999 (b).

Teubner, Gunther, Des Königs viele Leiber. Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts, in: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie, Heft 2/1996, S. 229-255.

Tjaden, Karl Hermann, Mensch – Gesellschaftsformation – Biosphäre. Über die gesellschaftliche Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur, Marburg 1992.

Toulmin, Stephen E., Voraussicht und Verstehen, dt., Frankfurt a. M. 1968.

Touraine, Alain, Plädoyer für die Rettung des Sozialen, in: die tageszeitung (internationale world-media-Ausgabe), 24.12.1990, S. 80-81.

Ullrich, Otto, Technik und Herrschaft. Vom Hand-werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion, Frankfurt a. M. 1979.

Vahrenkamp, Richard (Hg.), Technologie und Kapital, Frankfurt a. M. 1973.

Valentin, Veit, Geschichte der deutschen Revolution von 1848-1849, 2 Bde, Köln/Berlin 1970.

Vief, Bernhard, Digitales Geld, in: Florian Rötzer (Hg.), Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien, Frankfurt a. M. 1991, S. 117-146.

Vollgraf, Carl-Erich/Sperl, Richard/Hecker, Rolf (Hg.), Neue Aspekte von Marx' Kapitalismus-Kritik, Berlin/Hamburg 2006.

Warnke, Camilla/Huber, Gerhard (Hg.), Die ökonomische Theorie von Marx – was bleibt?, Marburg 1998.

Weber, Hans Peter, Wie spät ist es?, in: menschen formen (Hg.), menschen formen. Aufsätze, Marburg 2000, S. 10-59.

Weber, Hans Peter, KreaturDenken. Aventüren, Randonné [Magazin], Berlin 2006.

Weber, Max, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg. von Johannes Winckelmann, Gütersloh 1984 [geschrieben 1904-1906].

Weingart, Peter, Differenzierung der Technik oder Entdifferenzierung der Kultur, in: Bernward Joerges (Hg.): Technik im Alltag, Frankfurt a. M. 1988, S.145-164.

Wheen, Francis, Karl Marx, dt., München 2002.

Williams, Raymond, Karl Marx und die Kulturtheorie, in: in: Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS), hg. von Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß, Opladen 1986, Sonderheft 27, S. 32-56.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus/Philosophische Untersuchungen, hg. von Peter Philipp, Leipzig 1990.

Wolf, Dieter, Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie, Hamburg 2002.

Ziegler, Jean, Das Imperium der Schande. Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung, dt., München 2005.

Žižek, Slavoj, Philosophie von der Psychoanalyse aus betrachtet, dt., in: Edith Seifert (Hg.), Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters, Berlin 1992, S. 17-30.