

Werner Sesink

Differenzierungen im Subjekt-Begriff

Reflexionen im Anschluß an das Kasseler Symposium

„Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis“

Vorbemerkung

Etwa vier Wochen vor dem Termin erhielt ich Einladung und Programm zu dem Symposium, und beim ersten Blick über die vorgesehenen Vortragsthemen war mir klar, daß ich teilnehmen wollte. Obwohl der GHS Kassel und insbesondere W. Schmied-Kowarzik durch meinen wissenschaftlichen Werdegang nicht nur lose verbunden, gehöre ich nicht zum „Kreis“ derer, die dieses Symposium veranstalteten und durch ihre Beiträge im wesentlichen auch inhaltlich bestritten. Mein Blick auf das Themenangebot war daher eher einer von außen. Die Vermutung einer Nähe zu den mich in den letzten Jahren bewegenden Fragen stützte sich auf die in den Themenformulierungen gebrauchten Wörter, und ich fuhr nach Kassel im Bewußtsein der möglichen Differenz zwischen erhofftem und tatsächlichem Verlauf.

Diese Differenz ist immer da, und so natürlich auch diesmal. Aber auf keinen Fall war sie es in einer Weise, die irgendwie ein Gefühl der Enttäuschung hätte aufkommen lassen. Im Gegenteil.

Auf dem Symposium spielte die Frage nach dem Praktischwerden von Theorie keine unbedeutende Rolle; ich werde darauf noch eingehen. Für mich ist die erste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, die nach dem Wirksamwerden von Theorie und d.h. danach, welche Wirkungen die geäußerten Gedankengänge im Denken anderer hervorrufen. Die an die Vorträge anschließenden Diskussionen dokumentierten solche Wirkungen. Sie hatten in der Regel den Charakter spontaner Reaktionen, bisweilen auch den Charakter von Abwehrreaktionen, die ja zum Ausdruck bringen, daß man das Vernommene für nicht würdig oder geeignet ansieht, ins eigene Denken aufgenommen zu werden, um dort weitere Wirkung zu entfalten. Über die längerfristige Wirkung gibt dies wenig Aufschluß. Die zeigt sich dann – vielleicht – in den expliziten oder impliziten Bezugnahmen späterer Veröffentlichungen oder läßt sich aus den weiteren Entwicklungen der individuellen Theorien der TeilnehmerInnen erschließend vermuten.

Mein folgender Beitrag soll auf andere Art eine (ganz) kleine Wirkungsgeschichte des Symposions in meinem eigenen Denken dokumentieren. Er ist in der Woche unmittelbar im Anschluß an das Symposion entstanden und nimmt bewußt nur auf das Gehörte, Mitgeschriebene und im Gedächtnis Behaltene Bezug, nicht auf irgendwelche sonstigen Veröffentlichungen der TeilnehmerInnen, um vor allem die primären Wirkungen des Symposions in meinem eigenen Denken zu dokumentieren. Ich möchte einen Einblick geben in den Anfang eines sich in Zukunft sicher weiter fortsetzenden und mit anderen Wirkungsgeschichten immer weiter verflechtenden Aneignungs- und Verarbeitungsprozesses.

Damit so etwas überhaupt lesbar wird, muß ein bißchen Ordnung hinein. Der ordnende Gesichtspunkt, unter dem ich meine spontane Verarbeitung darstellen möchte, ist der Subjektbegriff. Denn dieser Begriff, der für mich in meiner Beschäftigung mit Bildungstheorie eine zentrale Rolle spielt, war es wohl in erster Linie, der bestimmte Elemente und Momente des Vernommenen in meinem eigenen Denken Resonanzen erzeugen ließ. Man muß sehen, ob daraus eine Musik werden kann (unter Einschluß auch von spannungserzeugenden Dissonanzen und Disharmonien). Soweit meine Notizen und meine Erinnerung dies hergeben, nenne ich die Namen der TeilnehmerInnen des Symposions, auf deren Beiträge ich mich beziehe. Manchmal muß ich den Namen schuldig bleiben – wofür ich mich ebenso entschuldige wie für eventuelle Entstellungen, die ich in meiner subjektiven Verarbeitung anrichte. Nicht immer konnte ich mit der nötigen Konzentration dem Verlauf folgen; und mein Gedächtnis ist auch schon nicht mehr das beste.

1. Das stalinistische Subjekt und seine „Selbstverwirklichung“

Ob die Philosophie aufzuheben sei und was dies gegebenenfalls bedeute: etwas anderes zu tun als zu philosophieren (E. Braun) oder ein anderes Philosophieren zu betreiben (H.-H. Holz), bzw. wie Marx dazu gedacht habe, war ein in mehreren Vorträgen (W. Schmied-Kowarzik, E. Braun) angesprochenes Thema. „Verwirklichung“ sollte der Begriff sein, in dem beides miteinander verbunden wird: das Übergehen der Philosophie in etwas anderes als Philosophie: die Praxis (Politik). Die Scharnierstelle dieses Übergangs sollte durch das, was in der Diskussion jemand „Gesinnungswandel“ nannte, bezeichnet sein.

C. Warnkes Vortrag legte später Zeugnis ab von jener Art der „Verwirklichung“ von Philosophie (bzw. Marxscher Theorie), wie sie in der ehemaligen DDR stattfand und in der sich Übergang von der Philosophie in die Praxis u.a. in Form des Verhältnisses von Partei und institutionalisierter Philosophie darstellte. Am Schluß warf C. Warnke die Frage auf, ob solche „schlimmen Geschichten“ nicht auch Anlaß gäben, über die Bedeutung von „Verwirklichung“ noch einmal nachzudenken.

Während ich selbst sofort das Gefühl hatte, dies sei eine Frage, die sich an mich selbst richtet, also an mein eigenes Denken und sein Verhältnis zur Praxis, wurde sie in der anschließenden Diskussion vor allem als eine Frage behandelt, die auf eine Beurteilung von Entwicklungslinien in der Geschichte des Realen Sozialismus zielt und entweder Rechtfertigungen, Erklärungen oder Verurteilungen von Geschehenem provoziert. Sie wurde nicht in der Grundsätzlichkeit thematisiert, in der sie von C. Warnke gestellt worden war.

Wie sehr aber die Frage, was mit „Verwirklichung“ gemeint sei, jeden, der sich mit Fragen der Praxisphilosophie beschäftigt, in seinem eigenen Denken betrifft, möchte ich an der Bedeutung klar machen, die sie für meine persönliche Lebensgeschichte gehabt hat. Stalinismus (und damit meine ich nicht nur die bestimmte historische Gestalt politischer Herrschaft im Realen Sozialismus, sondern einen im folgenden zu charakterisierenden Grundtypus der „Verwirklichung“ von sozialistischer „Wahrheit“) kenne ich nämlich nicht nur aus der Geschichte und aus der Rezeption des Geschehens in der DDR, sondern aus meiner eigenen Mitgliedschaft in einer jener sozialistischen Organisationen der 70er Jahre in der BRD. Ich muß dazusagen, daß ich weder der DKP noch irgendeiner der K-Gruppen angehört habe, sondern in einer Gruppe organisiert war, die sich gegen den Dogmatismus dieser von uns durchweg als „stalinistisch“ eingeschätzten Organisationen und Parteien wandte und ihre eigene politische Arbeit allein auf „wissenschaftliche Erkenntnis“ zu fundieren beanspruchte. Kern unserer Arbeit war die Organisation von Kapitalschulungen, und Basis der individuellen Mitgliedschaft sollte allein die persönliche Urteilsfähigkeit auf der Grundlage umfassender wissenschaftlicher Bildung sein. Organisationsdisziplin sollte auf nichts anderem als auf jener Selbstdisziplin beruhen, die aus „richtiger Erkenntnis“ resultiert. Von diesen Grundprinzipien unserer politischen Arbeit war ich überzeugt. Ich folgte keinen Parolen, Programmen und Parteitagebeschlüssen, sondern nur meiner eigenen Einsicht. Der „Stalinismus“, den ich dabei erfahren habe, war der innere Stalinismus des Überzeugungstäters – des Philosophen-Politikers (W. Schmied-Kowarzik, H.-H. Holz).

Denn was ist vorausgesetzt, um von „Verwirklichung“ sprechen zu können? Zumindest in unserem Denken war es der Wahrheitsanspruch unserer Theorie. Aus dem Wahrheitsanspruch bezogen wir die Legitimation, für diese Theorie in der sozialen Realität Geltung beanspruchen zu können. Verwirklichung der erkannten Wahrheit hieß dann für uns Durchsetzung der Wahrheit gegen die existierende Unwahrheit, zuerst in den Köpfen der anderen Menschen, dann auch in den institutionellen Strukturen. Um durchsetzungsfähig zu werden, mußten wir uns organisieren, Macht aufbauen und Macht ausüben. Verwirklichung hieß bei uns Kampf: Unterdrückung und Zerstörung von Unwahrheit.

Der Kampf richtete sich zuerst gegen uns selbst. Das ist, glaube ich, außerordentlich wichtig, um die Selbstgewißheit und Motivation des stalinistischen

Täters zu verstehen. Alles, was wir waren, sollte allein durch unsere Einsicht bestimmt sein und nicht mehr durch unsere natürliche oder soziale Herkunft. Der erste Schritt der Verwirklichung war die Selbstdisziplinierung zum „wahren Sozialisten“ oder „Kommunisten“, sprich: die Unterdrückung dessen in uns, was wir das „bürgerliche Individuum“ nannten (unsere Variante des leninistischen Postulats vom individuellen „Klassenverrat“). Wir „konstruierten“ zuerst philosophisch den „sozialistischen Menschen“, um ihn dann an und in uns selbst zu „verwirklichen“. Das war unser „Gesinnungswandel“.

Soweit wir der Meinung waren, dies sei uns gelungen, waren wir dann in allem, was wir taten, in subjektiver Übereinstimmung mit uns selbst. Für uns selbst war das so etwas wie „sozialistische Sittlichkeit“. Die Härte gegen sich selbst bildete die Legitimationsbasis für die Härte nach außen und versah sie mit dem „guten Gewissen“ des Überzeugungstäters, der sich im Aushalten des Schmerzes über das, was zu tun er sich genötigt sieht, zugleich heroisch zu überhöhen vermag. Während die Opfer des stalinistischen Gesinnungsterrors in sich zerrissen und gespalten sind, weil sie sich unterwerfen, Kompromisse eingehen, sich verleugnen, kurz gegen ihre Überzeugungen handeln, daher Schuld- und Schamgefühle entwickeln, schließlich auch der Verachtung durch die Außenstehenden ausgesetzt sind, stehen die Täter irrsinnigerweise moralisch nahezu unangefochten da.

Der stalinistische Überzeugungstäter ist das Subjekt eines philosophisch konstruierten Ganzen, ein Selbstkonstrukt, das in der Selbstverwirklichung das konstruierte Ganze zu verwirklichen versucht, und dies mit Macht und Gewalt und bestem Gewissen.

In welchem Ausmaß eine solche Verwirklichung der philosophischen Konstruktion des Ganzen Destruktion ist: Destruktion der eigenen Lebendigkeit, Abstraktifizierung der Beziehungen zu anderen Menschen, dies zu merken hat bei mir einige Jahre gedauert. Die Folge war ein schockartiges Zusammenbrechen der konstruierten Identität, dem eine mehrjährige Lähmung der theoretischen Arbeit folgte. Meine neueren theoretischen Bemühungen sind u.a. ein Versuch, diese Erfahrung zu verarbeiten. Seither habe ich eine große Aversion gegen „Verwirklichungskonzepte“, die auch nur im entferntesten an das Erfahrene erinnern. Was wird – so möchte ich diesen Punkt abschließend fragen – aus „Verwirklichung“, wenn ein den Machtgebrauch legitimierender Wahrheitsanspruch nicht mehr aufrechterhalten werden kann und soll? Ich persönlich würde den Verwirklichungsbegriff überhaupt nicht mehr verwenden und es vorziehen, von Wirksamwerden zu sprechen, weil darin nicht mehr der aufs Ganze gehende Anspruch (wie ihn H.-H. Holz noch sehr stark aufrecht erhielt) enthalten ist. Und wenn man überhaupt jede objektivierende Tendenz aus dem herauszuhalten beabsichtigt, was „Wirksamkeit“ oder „Wirkung“ heißt, dann weiß ich gar nicht mehr, welche andere als bildende Wirkung von Philosophie noch denkbar ist, eine Wirkung, die nicht ein Subjekt-Objekt-, sondern ein

Subjekt-Subjekt-Verhältnis voraussetzt, welches darin besteht, daß die- oder derjenige, auf die oder den die Philosophie wirkt, sich selbst durch deren Aneignung entwickelt (wobei ich ein Verständnis von Bildung zugrunde lege, das deren Kern nicht in der Entwicklung des Intellekts, sondern der menschlich reflexiven Natur sieht).

In diesem Sinne „wirkten“ die Vorträge und Diskussionsbeiträge auf mich. Und dieser Beitrag soll davon ja Zeugnis ablegen.

Nebenbei möchte ich in diesem Zusammenhang kurz auf die Rede von den „Schultern“ eingehen, auf denen wir angeblich „stehen“, wenn und nachdem wir uns die Theorien wichtiger Vordenker angeeignet haben. Ich halte diese prominente Metapher für schlicht abartig. Sie versetzt uns in die Situation von kleinen Kindern, die auf Mamas oder Papas Schultern den größeren Überblick bekommen, größer sowohl mit Bezug auf ihre eigene als auch mit Bezug auf Mamas Originalperspektive. An dem Bild ist ja etwas dran; aber wenn das Kind sich selbständig bewegen will, muß es runter von Mamas Schultern. Die genannte Metapher suggeriert aber, daß wir oben bleiben und daß so ein immer riesenhafterer wissenschaftlicher Geist sich aufschultert, mit immer größerem Überblick – woran man teilhat, sofern man sich nur auf die richtigen Schultern stellt. Das ist eine besondere Variante der Auffassung vom objektiven Fortschritt der Wissenschaft, der es dann unbegreiflich wird, daß jemand, der denselben Vordenker gelesen hat, sich nicht auf derselben geistigen Höhe befindet, auf der man sich selbst wähnt, sondern – wie es dann heißt – „zurück-“, will wohl sagen: „runterfällt“ (von den Schultern). (In milderer Form scheint mir ein solches Denken sogar noch im Versuch präsent, die Marxsche Theorie gegen ihre Fehlinterpretationen, Verfälschungen usw. zu bewahren.) Nein, es hilft alles nichts: die eigene geistige „Größe“ muß man sich schon selbst erarbeiten, und nirgendwo, auch bei Marx nicht, bieten sich die „Schultern“ an, auf denen man sich ruhig niederlassen und häuslich einrichten könnte. Man wird die Erfahrung machen, daß ein Vordenker Perspektiven eröffnet, die man sonst selbst nicht einzunehmen in der Lage gewesen wäre. Soweit stimmt das Bild und stimmt es überein mit den Erfahrungen von Kindern, die von Mama oder Papa auf die Schulter gehoben werden. Aber die so von „höherer Warte“ eröffneten Perspektiven müssen dann integriert werden in die eigenen Perspektiven auf Originalhöhe. Und so laufen wir doch alle auf unseren eigenen Beinen durch die Welt.

2. Das Subjekt als Machthaber

Die Marxsche Gesellschaftsutopie eines künftig „durchgeführten Humanismus der Natur“ verweist auf eine Beziehung zwischen Mensch und Natur, die existiert und nicht-existiert, als das Noch-Nicht einer möglichen, zur Verwirklichung (wieder dieser Begriff) aufgegebenen Allianz von Mensch und Natur (E.

Bloch), in der Mensch und Natur gleichsam „am selben Strick ziehen“ und worin sich dann Mensch und Natur ineinander reflektieren (H.-H. Holz). Nicht in der Form der Lohnarbeit, wohl aber als befreite soll Arbeit, geleitet durch das, was Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten „positive Wissenschaft“ nennt, diese Übereinstimmung von Natur und Mensch herbeiführen.

Ich denke, mit dieser „positiven Wissenschaft“ ist etwas anderes intendiert als die kritische Praxisphilosophie des jungen Marx oder die Kritik der Politischen Ökonomie des älteren Marx (und natürlich auch etwas anderes als die sich selbst positiv nennenden existierenden Wissenschaften). Marx charakterisiert damit eine künftige, erst noch zu entwickelnde Wissenschaft von Mensch und Natur, nicht seine eigenen theoretischen Bemühungen. Die Positivität dieser Wissenschaft dürfte darin liegen, daß sie die Wissenschaft sein soll, welche geeignet ist, die Lebensbasis einer zur Menschlichkeit befreiten Gesellschaft positiv mitzubegründen.

Daß der junge Marx von „durchgeführtem Humanismus der Natur“ und nicht von Humanisierung der Natur spricht, dürfte als Hinweis darauf zu werten sein, daß hier nicht an das technisch-objektivierende Verhältnis einer Konstruktion gedacht ist, worin der Natur das „System der menschlichen Zwecke“ (H.-H. Holz) sozusagen aufgezwungen oder eingepflanzt werden muß. „Humanismus“, also Menschlichkeit soll vielmehr das innere, zur „Resurrektion“ bestimmte und zu befreiende innere Wesen der Natur selbst sein. Das Verhältnis Mensch-Natur läßt sich daher nicht im Subjekt-Objekt-Schema fassen; eher als Subjekt-Subjekt-Verhältnis, wie es Bloch mit seiner Annahme eines Natursubjekts wohl intendierte, mit dem als „gleichgesinntem“ vom Menschen-Subjekt eine Allianz einzugehen sei.

W. Lefèvre konnte sich nicht vorstellen, was eine nicht-objektivierende Erkenntnis sein solle. Muß ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis also ohne Erkenntnis auskommen? Sicherlich – aber das ist jetzt eine tautologische Feststellung – ohne objektivierende Erkenntnis. Ist Erkenntnis eines Subjekts als solchen denkbar? Eine Möglichkeit wäre die Annahme eines subjektivitätskonstituierenden Charakters von Erkenntnis (so wie die objektivierenden Wissenschaften nach W. Lefèvre die Objektivität des zu erkennenden Gegenstands im Erkenntnisakt erst konstituieren): Indem ich den andern als Subjekt anerkenne, erkenne ich ihm Subjektivität an. Mit einer solchen Antwort: Konstitution qua Anerkennung, habe ich jedoch meine Schwierigkeiten, weil sie unterschlägt, was im Begriff der Erkenntnis doch unterstellt ist: daß das, was in (An-)Erkenntnis geschieht, seine Entsprechung im (An-)Erkannten habe, Anerkennung also kein beliebig praktizierbarer Akt der Produktion von Subjektivität sein kann. Es fehlt das passive Moment, das Moment der Erfahrung, in dem eine Bewegung auch vom andern ausgeht, so daß eine gegenseitige Vermittlung stattfindet, in der ich selbst als Subjekt gefordert und zugleich eben deshalb zur Anerkennung der

Subjektivität des andern genötigt bin. Eine solche Erfahrung mit Erkenntnischarakter nennen wir – glaube ich – Liebe.

Sowohl F. Voßkübler als auch G. Heinemann haben – wie mir scheint zu Recht – auf den metaphysischen bzw. fiktiven Charakter der Grundannahme einer dem Menschen gleichgesinnten, also wesentlich humanen Natur hingewiesen. Ob beim älteren Marx der Kritik der Politischen Ökonomie in dieser Hinsicht eine Ernüchterung zu konstatieren ist, da er neben dem Reich der Freiheit (der Autonomie) ein unaufhebbares Reich der Notwendigkeit (der Heteronomie) postuliert, wie man aus H.-E. Schillers Beitrag heraushören konnte, scheint mir fraglich, weil auch in der „Notwendigkeit“ ja der menschliche, also aus der Bedürftigkeit des Naturwesens Mensch begründete Sinn leitend bleibt (es geht um die Wendung menschlicher Not). Auf meine späteren Ausführungen zur Reflexivität der menschlichen Natur vorgreifend würde ich Notwendigkeit vielmehr als jene Dimension des menschlichen Naturverhältnisses ansehen, die für die Rückbindung der menschlichen Möglichkeiten an den menschlichen Sinn sorgt, also von einem umfassenden Begriff menschlicher Autonomie (jenseits von ungebundener Willkürfreiheit) gar nicht ablösbar ist.

W. Schmied-Kowarzik hat gegen den Vorwurf des metaphysischen bzw. fiktiven Charakters der Marxschen Gesellschafts- und Naturutopie – m.E. ebenfalls zu Recht – auf der Unverzichtbarkeit jener Grundannahme eines immanenten Humanismus der Natur bestanden. Die Basis dieser unverzichtbaren Fiktion sehe ich in der Leiblichkeit der menschlichen Existenz begründet. Die innere menschliche Natur wird von dem Moment an, in dem sie sich ihrer selbst bewußt wird, zu einer Aufgabe für sich selbst und zum in Arbeit praktisch erhobenen Anspruch an die äußere Natur, ihr zur Lebensgrundlage zu dienen. Der menschliche Leib ist keine fiktive und keine metaphysische Unterstellung; und doch wird die Umsetzung seiner Bedürftigkeit in Ansprüche an die äußere Natur, ihm in ihrem Zusammenhang zur Lebensgrundlage zu dienen, zu einer auf Fiktion und Metaphysik beruhenden Hypostase des Menschen, zu dem ökologisch und postmodern zu Recht und zu Unrecht kritisierten Anthropozentrismus. In der Bestimmung der Natur zum Inbegriff der menschlichen Möglichkeiten wird dieser Anspruch theoretisch. Wenn es auch keine theoretisch haltbare Begründung dieses Anspruchs geben sollte, so läßt er sich doch praktisch nicht aufgeben. Und theoretisch dann doch ebensowenig, sofern Theorie Reflexion von Praxis ist.

Dennoch kann diese Einsicht wiederum nicht ohne Konsequenzen für die theoretische Bestimmung gesellschaftlicher Praxis bleiben. In unser Natur- und Praxisverständnis muß m.E. das Bewußtsein einer doppelten Ambivalenz des menschlichen Naturverhältnisses und daher auch unserer Praxis einkehren. Die erste Ambivalenz ist eine auf den Menschen bezogene relative Ambivalenz: Natur ist den Menschen freundlich wie feindlich. Wäre sie nur freundlich, wäre die Erde das Paradies und Arbeit überflüssig. Arbeit ist einerseits Reaktion auf die als

Not erfahrene relative Ambivalenz der Natur, andererseits der Versuch, sie aufzuheben und darin die Unterstellung, daß sie aufhebbar sei (die Utopie des durchgeführten Humanismus der Natur des jungen Marx, die beim späteren Marx von der Utopie des täglich aufs neue durchzuführenden Humanismus der Natur abgelöst wird). Arbeit bewegt sich daher grundsätzlich in einem Horizont auf Totalität gehender Vermittlung, sei es als Verfügung oder als Allianz.

Als absolute Ambivalenz hingegen soll bezeichnet werden, daß Natur sich dieser Beziehung auf den Menschen zugleich entzieht, daß eine vom Menschen absolut abgewandte Seite von Natur anerkannt werden muß, die sich in keine – weder freundliche noch feindliche noch neutrale – Beziehung zum Menschen übersetzen läßt. Diese Seite unaufhebbarer Fremdheit hat alle Natur, und also nicht nur die äußere Natur, sondern auch die Natur des anderen Menschen und die Natur, die ich selbst bin. Im Sinne objektivierender Wissenschaft (W. Lefèvre) ist diese Natur nicht erkennbar. Ihre Spur erscheint nur in den Grenzen sowohl unseres theoretischen als auch unseres praktischen Verhältnisses zur Welt und zu uns selbst, als das unaufhellbare Dunkel, in dem wir mit den Taschenlampen unseres Erkenntnisvermögens herumfunzeln. Diese absolute Ambivalenz von mensch-bezogenem Sein und dessen Andern läßt sich nicht bewältigen, nur aushalten. Die Fähigkeit dazu äußert sich im Vermittlungsverzicht, in Haltungen wie Achtung und Respekt vor dem Andern und Fremden, das den Andern und das Fremde „sein läßt“, ohne den Anspruch auf irgendeine Form der Vermittlung. H.-E. Schiller hat sehr deutlich gezeigt, daß Marx' Denken von einem solchen Vermittlungsverzicht so weit entfernt war, wie man sich nur denken kann, wenn er zum Beispiel von einer künftigen vollständigen Kontrolle der Menschen über ihre Lebensbedingungen und Lebensformen (z.B. über die Sprache) phantasierte.

3. Das reflexive Subjekt

H.-E. Schiller sprach von Marx' „Utopie des gesamtgesellschaftlichen Subjekts“. W. Schmied-Kowarzik wollte hierfür lieber den Begriff der „regulativen Idee“ verwandt sehen. Ich halte beide Bezeichnungen für das, worum es bei Marx geht, für nicht ganz treffend.

Zunächst sind die Einwände gegen Marx' Subjektbegriff, die sich gegen seine Kontrollphantasien richten, noch einmal zu bekräftigen. Davon unberührt bleibt jedoch eine Erweiterung des Subjektbegriffs, die darin besteht, daß für Marx Subjektivität in sich selbst reflektiert ist. Für mich ist das, worum es hierbei geht, am klarsten, einfachsten und schönsten in jener Passage der „Kritik des Gothaer Programms“ gefaßt, in der das Prinzip einer künftigen kommunistischen Ökonomie gefaßt wird in dem Statement: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Das ist offensichtlich die Ökonomie eines gesamtgesellschaftlichen Subjekts, das nicht nur Gesamtarbeiter, sondern auch

Gesamtkonsument ist; dies aber ohne jede Gleichschaltung oder Durchschnittsbildung, vielmehr unter Berücksichtigung der Verschiedenheit aller, unter Berücksichtigung der Besonderheit jedes Individuums, von denen manche leistungsfähiger und manche bedürftiger sind als andere. In diesem Subjektbegriff hat das Subjekt nicht nur Macht (über Objekte), sondern ist auch bedürftig (also angewiesen auf ...). Subjektivität heißt nicht nur, daß das Subjekt etwas vermag, daß es etwas bewirkt, hervorbringt, sondern auch, daß das, was es vermag, bewirkt, hervorbringt, auf es zurückbezogen wird. (H. Fleischer hatte einen Satz von Marx zitiert, wonach – sinngemäß – die Menschen zwar in der Regel von sich ausgehen, aber zu selten auch wieder auf sich zurückkommen.) Subjekt sein heißt dann also auch soviel wie grundlegender Sinn sein.

Ein solcher reflexiver Subjektbegriff, der Arbeitsleistung und Bedürfnis aufeinander bezieht, kann überhaupt nur ein gesellschaftliches Subjekt meinen, wenn klar ist, daß Bedürftigkeit und Leistungsfähigkeit in einem einzelnen Menschen niemals komplementär sein können (höchstens für bestimmte Lebensabschnitte), daß vielmehr in jeder menschlichen Gemeinschaft ein Teil ihrer Mitglieder bedürftig ist ohne entsprechende Leistungsfähigkeit (Kinder, Alte, Kranke) und zugleich ein Teil mehr Arbeitsleistung erbringen kann, als er für sich selbst benötigt. (Den Gesichtspunkt der Arbeitsteilung lasse ich hier noch ganz beiseite.) Die von Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten ausgesprochene reflexive Beziehung des Menschen auf sich: „vom Menschen ... für den Menschen“ charakterisiert daher grundsätzlich ein gesamtgesellschaftliches Subjekt, nämlich ein Komplementärverhältnis zwischen Arbeitsleistungen und Bedürfnissen der in einer Gesellschaft zusammenlebenden Menschen. Ein Mensch geht von sich aus, um beim (andern) Menschen anzukommen.

Ökonomisch vollzieht sich die Beziehung der Arbeitsleistungen auf die Bedürfnisse in der Verteilung. Diese aber geschieht in warenproduzierenden Gesellschaften über den Äquivalententausch, also vermittelt durch die Wertform. Es „tauschen“ sich nicht Bedürfnisse gegen Leistungen aus, sondern Leistungen gegen Leistungen. Das steckt in der Bedingung der Zahlungsfähigkeit oder Kaufkraft: daß nicht das Bedürfnis, sondern einzig und allein die Verfügung über im Wert vergegenständlichte Arbeitsleistung zur Teilhabe am Verteilungsprozeß berechtigt. Um „Leistung für ...“ zu erhalten, muß ich „Leistung von ...“ anbieten können. Leistung koppelt sich vom Bedürfnis ab, die Reflexivität gesellschaftlicher Subjektivität wird zerstört (die Gesellschaft wird zur Leistungsgesellschaft oder „Arbeitsgesellschaft“ – R. Kurz), und diejenigen, die bedürftig sind, ohne zur Arbeitsleistung fähig (oder zugelassen) zu sein, haben – ökonomisch gesehen – keinen Anspruch mehr auf „Leistung für ...“. In der Kapitalbewegung wird diese Abkopplung von Arbeitsleistung und Bedürfnis manifest: Es geht nur noch um die Anhäufung vergegenständlichter Arbeitsleistung als solcher. Ökonomisch gesehen ist die Befriedigung menschlicher Be-

dürfnisse nur noch soweit vorgesehen, als sie das variable Kapital in benötigter Quantität und Qualität reproduziert.

Wenn ich einen solchen reflexiven Subjektbegriff zugrundelege, kann die von H.-E. Schiller mit Hinsicht auf die „Utopie eines gesamtgesellschaftlichen Subjekts“ thematisierte Bildung eines „gemeinsamen Willens“ nicht mehr meinen, daß alle dasselbe wollen (Auslöschung der individuellen Unterschiede), sondern daß alle etwas aufeinander Bezogenes, aufeinander Verwiesenes wollen – was die Differenzen voraussetzt und nicht negiert.

In einer Gesellschaft, die die Verteilung in der Form des kapitalistischen Warenaustauschs vornimmt, ist die Bildung eines solchen gemeinsamen Willens strukturell ausgeschlossen. Hier regiert ein ganz anderer „gemeinsamer Wille“, nämlich der allen von der ökonomischen Struktur aufgezwungene gleiche Wille, gesellschaftlich Wert (also Arbeitsleistung ohne Beziehung auf ihr Komplementär; abstrakten gesellschaftlichen Reichtum) zu produzieren und individuell über Wert zu verfügen, um an der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums teilhaben zu können. Das individuelle Motiv, mit dem andern zusammenzukommen, ist nicht dessen Bedürfnis, sondern dessen Verfügung über Leistung. Und das Recht, mit dem andern zusammenzukommen, beruht nicht auf eigenem Bedürfnis, sondern auf eigener Verfügung über Leistung.

Wenn also das gesamtgesellschaftliche Subjekt im Kapitalismus eine Unmöglichkeit ist, ist es dann nicht richtig, von „Utopie“ oder „regulativer Idee“ zu sprechen? Ich meine, es ist angemessener, hier von einer „Sehnsucht“ zu sprechen, weil damit weniger der Entwurf ins Künftige wie beim Begriff der Utopie, weniger die Leitung durch Vernunft wie beim Begriff der „regulativen Idee“ und stärker die Bindung an gegenwärtige, wenngleich latente nicht-rationale Motive herausgestellt wird.

Mein Einwand gegen diese Begriffe ist nicht grundsätzlicher Art. Vielleicht kann man das, was ich herausstellen will, auch in ihnen berechtigterweise fassen. Aber ich vermute, daß diese Begriffe Mißverständnisse provozieren, weil man gewöhnlich eben doch etwas anderes damit meint. Ich halte die Beziehung der eigenen Leistung auf das Bedürfnis anderer Menschen selbst noch für ein fundamentales menschliches Bedürfnis, so daß ein Mensch, der von sich ausgeht, um beim anderen Menschen anzukommen, damit auch zu sich kommt (und nicht sich aufopfert, hingibt oder dergleichen). Wir kennen dieses elementare Bedürfnis als Solidarität, als Fürsorge, als Liebe, worin das Glück des andern das eigene Glück ist (die Lust des andern die eigene Lust), oder – wie Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten sagt – der andere Mensch das höchste Bedürfnis. Mir scheint dies eine Basismotivation menschlicher Vergemeinschaftung zu sein, die in einer kapitalistischen Gesellschaft nur in privaten Lebensbezirken, nicht gesamtgesellschaftlich wirksam werden kann und daher als Sehnsucht latent bleiben muß.

4. Arbeitssubjekt und Kapitalsubjekt

Als der Beitrag von P. Keiler zur Frage „Ist die Arbeitskraft eine Ware?“ verlesen wurde, hatte ich stellenweise das Gefühl, mir würden Passagen aus einem eigenen, vor fast zwei Jahren verfaßten (unfertigen und unveröffentlichten) Manuskript vorgelesen, worin ich mich mit eben dieser Frage befaßte, z.T. von denselben Widersprüchlichkeiten bei Marx ausgehend, an denen P. Keiler ansetzte, und mit einer nahezu gleichlautenden Antwort auf die selbstgestellte Frage: Nein, die Arbeitskraft ist keine Ware. Zumindest, möchte ich einschränkend hinzufügen, ist dies keine zureichende Bestimmung.

Ich war seinerzeit durch die Beschäftigung mit Schellings Naturphilosophie und ihrem Begriff der Subjektivität=Produktivität auf diese Frage gestoßen, wobei ein altes Unbehagen an Marx' Bestimmung des Werts der Ware Arbeitskraft und des Lohns wieder auflebte. Im Unterschied zur Wertbestimmung anderer Waren konzidierte Marx beim Wert der Arbeitskraft ja ein, wie er sagte, historisches und moralisches Element (P. Keiler hat darauf ebenfalls hingewiesen). Der Wert der Arbeitskraft sollte nicht allein von den objektiv notwendigen Reproduktionskosten bestimmt sein, sondern auch von den durchsetzbaren Ansprüchen der Arbeiter an ihren Lebensstandard abhängen, wodurch ein externes Kriterium in die Wertbestimmung hineinkam: die Macht der organisierten Arbeiterschaft. Das hatte zudem die begrifflich fatale Folge, daß der Lohn, der doch durch den Wert der Arbeitskraft bestimmt sein sollte, jetzt selbst die Wertgröße definierte; und das auch wieder nur, sofern er über den objektiv notwendigen Reproduktionskosten lag. (Lag er niedriger, sollte er nur noch unter dem Wert liegender Preis der Arbeitskraft sein.)

Die Problemstellung von Schelling her war folgende: Produzierend, hervorbringend zu sein, ist die Bestimmung des Subjekts; Produkt zu sein, die Bestimmung des Objekts. Waren sind Produkte, Vergegenständlichungen von Arbeit, also Objekte. Die Arbeitskraft, also die produktive Potenz, das Subjekthafte als Ware zu charakterisieren, ist ein Widerspruch in sich. Ausgerechnet dort, wo sie tatsächlich als Arbeitssubjekt auftritt, in der Arbeit, sollte sie es nicht mehr sein, sondern bloßes Mittel, ein Produktionsfaktor wie andere Produktionsfaktoren. Da allerdings ist die bürgerliche Ökonomie mit ihrer Produktionsfaktorentheorie konsequenter. Sie kommt ohne Subjekt aus und läßt das Wertprodukt mathematisch aus durchweg dinglichen Faktoren entstehen (ein Weg, den auch P. Ruben beschreiten möchte, wenn ich ihn richtig verstanden habe). Marx aber hält an der Subjektivität der Arbeitskraft auch im kapitalistischen Produktionsprozeß fest, wenn er ihre allein wertbildende Potenz in den Mittelpunkt seiner Theorie der kapitalistischen Produktion stellt.

Wie also soll das gehen, daß die Arbeitskraft Produkt und daher werthabend ist, gekauft und verkauft werden kann, ohne ihren Charakter als Subjekt der Arbeit, als Produktionspotenz, als wertproduzierend zu verlieren?

Ich will es kurz machen und direkt meine Antwort vorstellen. Und um das folgende nicht als Denunziation erscheinen zu lassen, möchte ich ganz ausdrücklich und eindringlich betonen: Alles, was ich im folgenden über die Motivation der ArbeitskrafteignerInnen schreibe, gilt im Prinzip so für jede Arbeitskraft, die sich per Arbeitsvertrag „verdingt“ (P. Keiler), auch wenn der Vertragspartner nicht ein Kapitaleigner ist.

Wie P. Keiler bin ich der Meinung, daß der Arbeitsvertrag allein als Kaufvertrag nicht hinreichend bestimmt ist. Im Arbeitsvertrag kauft der Kapitaleigner die Verfügung über die Objektseite der Arbeitskraft, ihre Eigenschaften, ihr Arbeitsvermögen. Soweit ist es dasselbe, als ob er ein Stück Vieh kauft. Aber darüber hinaus muß er das Subjekt der Arbeit (das als solches grundsätzlich – jedenfalls im Sinne des Äquivalententauschs – nicht käuflich ist, weil es nicht produziert ist und daher auch keinen Wert hat) für sich gewinnen, auf seine Seite bringen. Das heißt: Es geht hierbei immer auch um die Arbeitsmotivation und darum, wie und wodurch die Kapitaleigner die EignerInnen von Arbeitskraft dazu bringen können, von ihrem objektiven Arbeitsvermögen im Produktionsprozeß den gewünschten Gebrauch zu machen. Explizit oder implizit ist diese Seite des Vertrags im Arbeitsvertrag enthalten. (P. Keiler sprach vom Verdingungsvertrag.)

Implizit dann, wenn die nötige Motivation ohne zusätzliche Anreize allein aufgrund der sozialen Lage der Arbeitskraftanbieter unterstellt werden kann. Diese begnügen sich dann mit dem Wert ihrer Arbeitskraft oder auch weniger, um überhaupt überleben zu können. Aber sobald dies als Motivation nicht reicht (Mangel an Arbeitskräften, Ausschaltung der Arbeiterkonkurrenz durch Koalitionsbildung, Existenz eines sozialen Sicherungsnetzes usw.) muß der Arbeitsanreiz explizit werden. Ich will jetzt nicht alle Möglichkeiten erörtern, die es hierfür gibt. Die wichtigste jedenfalls (nicht die einzige) ist die Lohnhöhe selbst: ein Aufschlag auf den Wert der Arbeitskraft, dem kein Äquivalent gegenübersteht, der vielmehr ebenso wie die Grundrente aus dem Mehrwert bezahlt werden muß. Diese Art von Arbeitsmotivation wiederum hängt zusammen mit der Entkopplung von Leistung und Bedürfnis, die für die kapitalistische Ökonomie charakteristisch ist.

Die Motivation zur Arbeit kommt hierbei nämlich nicht aus dem Bedürfnis, das durch ihre Produkte befriedigt werden könnte. Entscheidendes Arbeitsmotiv und Medium der subjektiven Selbstbestätigung wird die Verfügung über Kaufkraft, die, indem sie das Reproduktionsnotwendige übersteigt, Spielräume zur konsumtiven Selbstdarstellung bietet und die zugleich die vom Markt ausgesprochene gesellschaftliche Anerkennung der abstrakten Arbeitsleistung dar-

stellt. Die Arbeitenden machen sich zum Leistungsträger des Kapitals, um im Gegenzug dafür „sich etwas leisten zu können“. Und sie leisten sich etwas, „weil sie sich ja sonst (nämlich in der Arbeit) nichts (keinen Sinnbezug) gönnen“. Konsumentensouveränität ist die im Lohn ausgesprochene Anerkennung für die Identifikation der „Leistungsträger“ mit ihrem Kapital. Das Geld, das sie als Lohn erhalten, koppelt für sie die Leistungsbereitschaft mit der Erweiterung ihrer konsumtiven Freiräume. Es entkoppelt zugleich die produktive Arbeitsleistung vom Anspruch der Subjekte, etwas für Menschen Sinnvolles hervorzubringen.

Damit werden nun allerdings Arbeitskraft- und Kapitaleigner in einem Maße Kumpanen, wie dies die Marxsche Klassentheorie ganz und gar nicht vorgesehen hat. (In Lenins Imperialismustheorie hingegen lassen sich entsprechende Analysen finden.). Die „Keilerei“ geht wie die Keilerei zwischen Produktions- und Geldkapitalisten oder zwischen Kapitalisten und Grundeigentümern um die Verteilung des Mehrwerts. Und das heißt, daß die EignerInnen von Arbeitskraft selbst an der Produktion des Mehrwerts interessiert sind, aus dem sie ihre Motivationsanreize (man könnte von Bestechungsgeldern sprechen, um sie vom Entgelt der notwendigen Arbeit zu unterscheiden) beziehen. In den Ländern, in denen die Arbeitsmotivation nicht schon durch das bloße Überlebensinteresse gegeben ist, wird der sogenannte Klassenkampf in der Tat – wie R. Kurz es in seinem Vortrag pointiert und m.E. völlig zutreffend formuliert hat – zum immanenten Modernisierungsmotor und die arbeitende Bevölkerung zum Mitinteressierten an der Konkurrenzfähigkeit des eigenen Kapitals auf dem Weltmarkt und an der Ausbeutung der Natur ebenso wie der Völker der Dritten Welt.

Nur das variable Kapital ist wirklich produzierendes Kapital. Die gekaufte und bestochene Arbeitskraft ist, als produzierendes Kapital, das eigentliche Kapital-subjekt. „Das Kapital“ ist ja eine Mystifikation (P. Ruben), die ihre scheinhafte Realität erhält durch die Identifikation der Arbeitskraft mit dem Kapitalzweck. (Genau daraus resultierten wohl die Probleme mit dem „revolutionären Subjekt“. Nur wer das Kapital produziert, kann auch damit aufhören. Aber wenn er sich mit dem Kapitalzweck identifiziert, kann er doch nicht damit aufhören. Solange die Arbeiter im Streik nur die Rentabilität des Produktionsprozesses für sich selbst einklagen, ist auch dieses vorübergehende „Aufhören“ mit der Kapitalproduktion nur weitertreibendes Moment im Modernisierungsprozeß.) Die EignerInnen von Arbeitskraft wollen selbst den Mehrwert. Die „Kapitallogik“ ist als bewegendes und vorantreibendes Motiv real in den Motiven der Arbeitskräfte des Kapitals zu finden. Sie betreiben Selbstausbeutung, Selbstverdinglichung. Sie sind Täter, und wenn Opfer, dann auch ihre eigenen.

Was geschieht, wenn dieser Identifikation der ArbeitskräfteeignerInnen mit dem Kapitalzweck der Aneignung von Arbeitsleistung um ihrer selbst willen der Boden entzogen wird, weil sich durch ihren produktiven Einsatz kein Mehrwert mehr machen läßt, in den Arbeitskraft- und Kapitaleigner sich teilen können,

wenn die „Arbeitsgesellschaft“ am Ende ist (R. Kurz), wenn also der Selbstwert des weiteren weder aus der kompensatorischen Selbstinszenierung im Konsumerismus noch aus der gesellschaftlichen (vom Markt ausgesprochenen) Anerkennung als LeistungsträgerIn gezogen werden kann und das individuelle Leben auf extrem reduzierter materieller Grundlage weitergehen muß? Wer in der Arbeitsmarktkonkurrenz scheitert, wird vielleicht nach außermarktwirtschaftlichen Gründen suchen, weshalb man ihn und nicht den anderen in Arbeit und Brot zu bringen habe, z.B. Nationalität und Rasse. Auf der Basis kapitalistisch geprägter Identitäten dürften auch Diebstahl, Raub und Plünderung als sozusagen noch systemimmanente Alternativbeteiligungen am gesellschaftlichen Reichtum zu erwarten sein. Da Leistung und Konsum ohnehin nur noch auf abstrakte Weise miteinander gekoppelt sind, werden viele der von dieser abstrakten Kopplung Ausgeschlossenen sich ihre Konsummöglichkeiten eben anders verschaffen. Was einer für sein Geld getan hat, spielte in dieser Gesellschaft der um ihre Reflexivität beraubten Arbeit ohnehin schon keine Rolle mehr. Das Geld ist die Anerkennung. Geld wird nicht erst durch „Wäsche“ sauber, es ist die saubere Wäsche.

Eine Aussicht auf anderes als wachsenden Rassismus und sich ausbreitendes Bandenwesen könnte sich nur auf die (auch von R. Kurz ausgesprochene) Hoffnung stützen, daß unter der kapitalistisch gebildeten Identität doch bei einer hinreichend großen Zahl von Menschen noch jenes ursprüngliche Vergemeinschaftungsmotiv ansprechbar ist, das sich überhaupt nur jenseits kapitalistischer Produktions- und Marktverhältnisse realisieren läßt: die unmittelbar menschliche Sorge füreinander, in der Arbeit und Bedürfnis in gemeinschaftsbegründeter und -begründender Weise wieder aufeinander bezogen werden, sofern sie sich zu funktionierenden alternativen Lebens- und Arbeitszusammenhängen jenseits des kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhangs organisieren läßt. Wie so etwas aussehen könnte, weiß ich nicht.

Bei allen TeilnehmerInnen des Symposions möchte ich mich für die Fülle der Anregungen bedanken, die ich erhalten habe.