

Klaus Marezky / Gerhard Christe

## Subjekttheorie — Theorie ohne Subjekt?

Bemerkungen zu einem Problem der marxistischen Diskussion  
am Beispiel der Alltagstheorie von Herkommer/Bischoff/Maldaner

### 1. *Vorbemerkung*

Die Einsicht, daß die Gesellschaft aus lebendigen Menschen besteht, nicht bloß aus »Schnittstellen« gesellschaftlicher Verhältnisse, wird erst seit den siebziger Jahren in nennenswertem Umfang in eine marxistische Subjekttheorie umgesetzt. Diese Intensivierung der Suche nach dem »Menschen« (die Parallelen in der bürgerlichen Sozialwissenschaft hat), ist vor allem auch Ausdruck veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse und dadurch gesteigener praktischer Anforderungen. Das Problem besteht darin: die materiellen Bedingungen für den Übergang zum Sozialismus sind schon längst herangereift, es hat aber trotz (oder wegen?) der deutlichen Anhebung des Individualitätsniveaus auch der Lohnarbeiter keine entsprechenden Anstrengungen zur Veränderung des gesellschaftlichen status quo gegeben. Die Möglichkeit der Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse scheint ferner gerückt zu sein als etwa in den zwanziger Jahren.

Die Schwierigkeiten bei der Entwicklung einer marxistischen Subjekttheorie wollen wir exemplarisch an Hand der Skizze einer Theorie des Alltags von Herkommer/Bischoff/Maldaner (HBM) diskutieren. Diese Schwierigkeiten treten hier besonders klar hervor, weil HBM gleichermaßen konsequent an der Erfahrung der Subjektivität der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft festhalten und an der Absicht, sie im Rahmen eines theoretischen Ansatzes zu diskutieren, der die Abstraktion von dieser Subjektivität zu seiner wesentlichen Voraussetzung hat. Ihr Versuch zeigt u. E., daß die ihm zugrundeliegende Verengung der marxistischen Theorie auf Kritik der politischen Ökonomie letztere selbst nicht unbeschädigt läßt, und daß der — ungewollte, aber zwangsläufige — Rückfall in den Ökonomismus in die Sackgasse des Fatalismus führen muß.

Im folgenden werden wir uns vornehmlich mit den allgemeinen philosophischen und gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen der Alltagstheorie von HBM beschäftigen, also mit der Darstellung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, der Dialektik von objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung, Notwendigkeit und Freiheit, kurz: mit ihren subjekttheoretischen Grundlagen. Unsere Absicht ist also keineswegs die einer umfassenden Würdigung der Studie von HBM. Bei dem knappen Raum, der uns zur Verfügung steht, hätte dies zu Lasten der zuspitzenden Kritik gehen müssen. Die dadurch bedingte Verzerrung der Optik scheint uns jedoch vertretbar im Wissen darum,

daß die Autoren die Möglichkeit haben, diese Optik aus ihrer Sicht zu korrigieren, ggf. Mißverständnisse aufzuklären und uns auf eigene Theoriedefizite hinzuweisen.

Unsere Argumentation orientiert sich im folgenden an der von Friedrich Tomberg vertretenen Position, insbes. an seinem in Tomberg 1978a entwickelten Konzept der menschlichen Natur — einer Position, die bekanntlich nicht in allen Teilen mit der der Kritischen Psychologie übereinstimmt (s. Holzkamp 1979: 203ff. und Tomberg 1979: 222ff.). Im Zusammenhang damit unsere eigene Position gegenüber der Kritischen Psychologie zu bestimmen, muß anderen Arbeiten vorbehalten bleiben. Diese Auseinandersetzung gründlicher zu führen als in diesem Rahmen möglich wäre, erscheint uns umso notwendiger, als die Kritik von Holzkamp 1974 und H.-Osterkamp 1986 an Bischoff bzw. HBM im großen ganzen in dieselbe Richtung geht wie die unsrige, der Differenzpunkt also offenbar wesentlich schwieriger auszumachen ist als gegenüber HBM.

## 2. Subjektivität in der Form des »Alltagsbewußtseins«

Wir haben unsere Zweifel, ob der Begriff Alltag geeignet ist, um »zu einer theoretisch befriedigenden Fassung des Vermittlungszusammenhangs von Individuum und Gesellschaft vorzudringen« (156), da er, wie immer man diesen in der Tat »vieldeutigen Begriff« (HBM) auch fassen mag, allenfalls einen Aspekt des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft erfaßt, selbst wenn es dabei nur vom Individuum her diskutiert wird. Auch ihre Definition von »Alltagswelt« als »Schnittstelle zwischen kontinuierlicher Reproduktion der sozialen Verhältnisse und stets erneut realisierter Individualität« (157) gewinnt nur wenig an Konkretheit durch die ergänzende Formulierung, Alltag umfasse »die gesamten Lebensverhältnisse in ihrer gegebenen Spontaneität und Trivialität« (157).

Ergiebiger für eine subjekttheoretische Diskussion als der Alltagsbegriff selbst erscheint uns jedenfalls ihr Begriff des Alltagsbewußtseins, zumal mit dem Bewußtsein das Moment der Subjektivität klar abgehoben ist gegen die Objektseite.<sup>1</sup>

Alltagsbewußtsein, wohlgermt in der bürgerlichen Gesellschaft, ist »mystifiziertes« Bewußtsein: »Das gewöhnliche Bewußtsein läßt sich auf den inneren Zusammenhang ... nicht ein ..., sondern fixiert die Einzelheit in ihrer bedeutungslosen Zufälligkeit.« (184) »... angesichts der spezifischen Struktur der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse (werden) die scheinbar zusammenhanglosen Erscheinungsformen spontan als gang und gäbe Denkformen im Alltagsbewußtsein reproduziert.« (185) »Die verdrehte Form, die der bürgerliche Gesamtproduktionsprozeß an der Oberfläche in seinen konkreten Erscheinungsformen annimmt, wird also in die abgeleiteten gesellschaftlichen Sphären und in die Formen symbolischer Reproduktion und Kommunikation hineinverlängert.« (185)

Alltagsbewußtsein ist also HBM zufolge das Bewußtsein, das die verkehrte Form, in der das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft auf ihrer Oberfläche notwendig erscheint, unmittelbar, eben »spontan« widerspiegelt. Es ist das im objektiven Schein der bürgerlichen Gesellschaft befangene, daher »mystifizierte« Bewußtsein. Es ist entfremdetes Bewußtsein. — Dem diametral gegenübersteht ein ganz anderer Begriff von Alltagsbewußtsein bei HBM, das das »Verstehen einer verständig zusammenhängenden Welt« (185) beinhaltet. Dieses offenbar »nicht-mystifizierte« Alltagsbewußtsein setze allerdings eine Gesellschaft voraus, worin »die 'Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens (sich) den Menschen tagtäglich (als) durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen'« (Marx, zit. 185), eine Gesellschaft also, in der die gesellschaftlichen Verhältnisse unmittelbar als das erscheinen, was sie sind: als Verhältnisse zwischen Menschen.

Aber erscheinen denn die gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft wirklich in gar keiner Weise als das, was sie sind? Ist die bürgerliche Gesellschaft tatsächlich das gerade Gegenteil einer »verständig zusammenhängenden Welt«? Wie hat Marx selbst, von dem diese Formulierung stammt, diese Frage beantwortet? Dort, wo er vom Fetischcharakter der Ware spricht, sagt er einerseits: »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.« (Marx 1962: 86) Andererseits heißt es einige Sätze weiter: »... die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Austauschprodukte und vermittelt derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.« (Ebd.: 87) Ein Widerspruch in Marxens Denken? Keineswegs, vielmehr der auf den Begriff gebrachte reale Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft selbst und seine unmittelbare Widerspiegelung im »spontanen« Bewußtsein der Produzenten, von Marx in der Kurzformel vom »objektiven Schein« und seiner Widerspiegelung zusammengefaßt. Die Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verweist also auf deren Wesen und verhüllt es zugleich.

Ist das »mystifizierte«, das Alltags(?)bewußtsein der Produzenten in der bürgerlichen Gesellschaft in dieser seiner Widersprüchlichkeit als verhüllend und aufdeckend zugleich gefaßt, so erweist es sich, anders als in der Darstellung von HBM, als durchaus vermittelbar mit dem »nicht-mystifizierten« Bewußtsein der Menschen in der kommunistischen Zukunftsgesellschaft. Beide lassen sich sehr wohl als verschiedene Entwicklungsetappen des einen Bewußtseins begreifen, die verschiedenen Entwicklungsstufen der gesellschaftlichen Wirklichkeit korrespondieren und unterschiedliche Stufen ihres Begreifens als Element ihrer

praktisch-tätigen Veränderung selbst darstellen. — Wenn es stimmt, daß das »mystifizierte«, das entfremdete Bewußtsein der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft und das nicht-entfremdete Bewußtsein der Menschen in der kommunistischen Gesellschaft unterschiedliche Entwicklungsstufen des einen Bewußtseins sind, so stellt sich darüber hinaus die Frage, inwieweit sich in der bürgerlichen Gesellschaft selbst schon Formen des Bewußtseins herausbilden (können), die ihrerseits als wie immer geartete Zwischenstufen anzusehen sind, in welchen jene höhere Form des Bewußtseins sich vorbereitet. Es fragt sich weiter, wer, und da es sich hier um eine Klassengesellschaft handelt, welche Klassen welche dieser Zwischenstufen ausbilden. In der Tat lassen sich bei HBM solche »Zwischenstufen« des Bewußtseins ausmachen, die sie den bürgerlichen und den marxistischen Intellektuellen zuordnen. Eine Unterscheidung zwischen dem »mystifizierten« Bewußtsein von Lohnarbeitern und »gewöhnlichen« Bourgeois machen sie offensichtlich nicht.

Dagegen ließen sich immerhin schon einige, z.T. empirisch belegbare, Einwände erheben. Selbst empirische Untersuchungen aus den fünfziger Jahren, also den Hoch-Zeiten der »Integration« der Arbeiter, in denen die »nivellierte Mittelstandsgesellschaft« (Schelsky) Wirklichkeit zu werden schien, belegen die Existenz eines »dichotomischen« Arbeiterbewußtseins, in dem, wie rudimentär auch immer, der Gegensatz von »Unten« und »Oben« wahrgenommen wurde (Popitz u.a. 1957).

Das Bewußtsein der Angehörigen beider Klassen mag »mystifiziert« sein (gilt dies nicht auch für das Bewußtsein der bürgerlichen Intellektuellen?), aber die beiden Klassen haben im wesentlichen entgegengesetzte Interessen auch hinsichtlich der Überwindung dieser Mystifikation. Nehmen wir die bekannteste Mystifikation: sie entspringt aus dem Äquivalententausch, dessen Vollzug die Anerkennung der Austauschenden als Rechtssubjekte, deren persönliche Freiheit und rechtliche Gleichheit voraussetzt und der auch das Verhältnis von »Arbeitgeber« und »Arbeitnehmer« beim Tausch von Geld gegen Ware Arbeitskraft bestimmt. Rechtliche Freiheit und Gleichheit bei gleichzeitiger ökonomischer Unfreiheit und Ungleichheit: das ist die Realität dieses Verhältnisses. »Das« mystifizierte Bewußtsein soll angeblich nur zur Wahrnehmung der rechtlichen Freiheit und Gleichheit imstande sein, sie für die ganze Realität nehmen. Diese Sichtverengung kennzeichnet sicher das Bewußtsein des Bürgertums, was auch verständlich ist bei seiner Interessenlage, da ja nur sein Gegenpart, die Lohnarbeiter, von Unfreiheit und Ungleichheit unmittelbar betroffen sind. Eben diese Betroffenheit bewirkt auch, daß sich die »Mystifikation« des Bewußtseins durch die Verhältnisse an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft bei den Lohnarbeitern nur in mehr oder minder gebrochener Form durchsetzen kann; daß ihr Bewußtsein ihrer Interessenlage entsprechend in extrem anderer Weise als beim Bürgertum widersprüchlich Einsichten und Illusionen vereint: während in der Verfallsperiode der bürgerlichen Gesellschaft mehr und mehr bei der Bour-

geoisie der Wille zur Verschleierung der Verhältnisse vorherrschend wird, nimmt bei der Arbeiterklasse tendenziell die Möglichkeit, allerdings auch Notwendigkeit zu, sie zu durchschauen.

Die objektive Klassenlage der Lohnarbeiter ist einerseits materielle Grundlage der Herausbildung von proletarischem Klassenbewußtsein, schließt aber zugleich dessen Herausbildung als einen spontanen Prozeß aus. Spontan entwickeln sich nur seine Elemente bzw. subjektiven Voraussetzungen, diese aber nur selten vereint in einem Individuum, da bis jetzt noch weitgehend verteilt auf verschiedene Individuengruppen, nämlich Lohnarbeiter und Intelligenz. Die Lohnarbeiter sind zwar unmittelbar von Ausbeutung und Unterdrückung betroffen, sie erfahren also unmittelbar Unfreiheit und Ungleichheit. Aber sie sind auch in der Weise unmittelbar betroffen, daß sie (wie gesagt weitgehend) von der Möglichkeit wissenschaftlicher Einsicht in die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgeschlossen sind. Diese aber ist notwendige Voraussetzung der Entwicklung von Klassenbewußtsein. Denn die bürgerliche Gesellschaft bietet als Erkenntnisobjekt die spezifische Schwierigkeit, daß ihre ökonomischen Verhältnisse, also Verhältnisse zwischen Menschen, als Verhältnisse von Sachen, und daher auch als sachnotwendig, unveränderbar, erscheinen. Um das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft zu erfassen und daraus praktische Schlußfolgerungen zur Organisierung des Kampfes gegen die Bourgeoisie abzuleiten, bedarf es daher sozusagen eines intellektuellen Umkehrprozesses, in dem sich die Erscheinung der gesellschaftlichen Verhältnisse als Verhältnis von Sachen als »objektiver Schein« enthüllt.

Der Weg vom entfremdeten Bewußtsein zum Bewußtsein der Entfremdung als aufgehobener im Sozialismus/Kommunismus führt daher über die Stufe des Bewußtseins der Entfremdung als aufhebbarer, also über die Entwicklung proletarischen Klassenbewußtseins. Und dieser Weg ist gangbar, weil die objektiven Bedingungen der Befestigung der Entfremdung zugleich ebenso viele Bedingungen ihrer Aufhebung sind. Kurz gesagt: die spontane Vergesellschaftung der Produzenten im kapitalistischen Produktionsprozeß erzeugt spontan Konkurrenzverhalten, erzwingt aber ebenso spontan solidarisches Verhalten, weil sie als Einzelne der Willkür der Unternehmer schutzlos ausgeliefert wären. Wachsende Freizeit und wachsende Qualifikationsanforderungen, Anerkennung der formellen Freiheit des Lohnarbeiters als Rechtssubjekts sind Basis der Entwicklung von Illusionen über den Klassencharakter der bürgerlichen Gesellschaft, aber auch Basis der Organisierung und Entwicklung des gewerkschaftlichen und politischen Kampfes der Arbeiterbewegung. Die Herausbildung einer gesellschaftlichen Gruppe geistiger Arbeiter bedeutet einerseits Vertiefung des Grabens zwischen geistiger und körperlicher Arbeit. Sie ist andererseits notwendige Voraussetzung der wissenschaftlichen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Bedingungen ihrer Veränderung als einer wesentlichen geistigen Grundlage der praktischen Politik der Arbeiterbewegung.

Inwieweit diese Möglichkeiten tatsächlich nutzbar gemacht werden, ist natürlich keine Frage der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten, sondern hängt ab vom realen politischen Kräfteverhältnis der gesellschaftlichen Klassen und Gruppen, dieses wiederum von den Individuen und der Art und Weise, wie sie mit den vorgefundenen objektiven Bedingungen umgehen und für welche der möglichen Handlungsalternativen sie sich entscheiden.

So wie bei HBM das »Alltags«bewußtsein von Lohnarbeitern und Bourgeois tendenziell zusammenfällt, weil sie die klassenspezifische Interessenorientierung als wesentlichen Bestimmungsgrund vor allem der möglichen Entwicklungsrichtung dieses Bewußtseins außerachtlassen, so neigen sie umgekehrt dazu, den Unterschied zwischen dem Bewußtsein marxistischer und bürgerlicher Intellektueller zu verabsolutieren. Während, wie schon zitiert, »das gewöhnliche Bewußtsein sich (nicht) auf den inneren Zusammenhang ein(läßt)« (184), werden im Bewußtsein der marxistischen Intellektuellen — von ihnen wird zwar nicht ausdrücklich gesprochen, aber um sie handelt es sich doch wohl — »diese scheinbar gegeneinander selbständigen Formen aufgelöst und die Kristallisationen des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses auf die beständig verschwindende und beständig wiedererzeugte Objektivierung gesellschaftlicher Arbeit in ihren komplizierten Vermittlungsprozessen zurückgeführt.« (184) Zwar meinen auch wir, daß nur Marxisten zur umfassenden Analyse der »Anatomie« der bürgerlichen Gesellschaft fähig sind. Aber auch die Vertreter der klassischen bürgerlichen politischen Ökonomie waren dazu befähigt — bis zu einem gewissen Grad, diese Einschränkung allerdings ist wichtig. Die Autoren gehen auf dieses Faktum nicht ein. Erst recht diskutieren sie nicht die unterschiedliche Entwicklung des Erkenntnisvermögens in Bezug zu bestimmten, sich auch historisch verändernden, klassenspezifischen Interessenlagen.

Die bürgerlichen Intellektuellen sollen sich vor Nichtintellektuellen (lediglich) dadurch auszeichnen, daß sie »bestimmte Unterscheidungskriterien von einer Sphäre des Urteils in eine andre zu tragen« (nach Gramsci, 199) vermögen. Der Unterschied dieses Bewußtseins zum »Alltags«bewußtsein liegt demnach nicht in der Fähigkeit, zum Wesen der bürgerlichen Gesellschaft vorzudringen, sondern in einer bloß formalen Voraussetzung dafür, nämlich in der Fähigkeit, zu urteilen ohne Ansehung dessen, welchen Realitätsgehalt die seinen Urteilen zugrundeliegenden Begriffe haben und ob die behaupteten Sachverhalte überhaupt zutreffen. Ihr Bewußtsein ist nicht wissenschaftliches Bewußtsein, das ist offenbar Marxisten vorbehalten, aber es ist auch nicht »gewöhnliches« Bewußtsein. Es ist weder das eine noch das andere, aber was es denn nun eigentlich ist, umschreiben HBM recht vage: es ist »ideologische Anschauung« oder »professionalisiertes Bewußtsein« (191). Wenn es aber weder wissenschaftliches noch »gewöhnliches« Bewußtsein ist, was ist es dann: »ungegewöhnliches Alltagsbewußtsein«? Diese Begrifflichkeit wirkt nicht eben überzeugend. Sie läßt weder analytische Pole noch für uns nachvollziehbare Über-

gänge erkennen. — Intellektuelle, bürgerliche wie marxistische, haben die Beschäftigung mit Wissenschaft (bzw. Kunst) zu ihrer Profession gemacht. Zur Erkenntnis des Wesens einer Sache vorzudringen, ist ihrer beider Intention. Nicht darin unterscheiden sie sich, sondern darin, inwieweit ihnen dies gelingt und gelingen kann. Aber worin ist dieser Unterschied letztlich begründet? Warum also waren Adam Smith und Ricarco zur Aufdeckung der »Anatomie« der bürgerlichen Gesellschaft in der Lage — aber nur bis zu einem »gewissen Grade«? Beides aus demselben Grund; weil die Entwicklung der kapitalistischen Produktion zwar über ihre allerersten Anfänge fortgeschritten war, jedoch das Proletariat sich als Klasse erst zu konstituieren begann, noch nicht als »Totengräber der Bourgeoisie« wahrgenommen werden konnte. Daß Smith und Ricardo in der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise so weit kamen wie kein bürgerlicher Ökonom mehr nach ihnen, hat seinen letzten Grund darin, daß ihr Interesse als wissenschaftlicher Repräsentanten der bürgerlichen Klasse damals selbst noch die Aufdeckung fundamentaler gesellschaftlicher Bewegungsgesetze begünstigte, weil es das Interesse einer aufsteigenden Klasse war, die die Reste der Feudalgesellschaft überwinden mußte und wollte. Da dieselbe aufstrebende Bourgeoisie andererseits in ihrer Gesellschaftsordnung die einzig menschenwürdige und -mögliche sah und sehen mußte, konnten schon zu jener Zeit ihre besten Ökonomen nicht die Wertform als gesellschaftliches Verhältnis, somit nicht als historisch geworden und ebenso historisch vergänglich erkennen.

Die Preisgabe der Wertanalyse überhaupt durch die folgenden Generationen bürgerlicher Ökonomen, die Marx verächtlich als Vulgärökonomien kennzeichnete, ist der sozusagen freiwillige Verzicht auf einen schon erreichten wissenschaftlichen Standard, folgend aus demselben bürgerlichen Interesse, das ihn einst erreichen half. Mit der Entwicklung des Proletariats, das die Bourgeoisie immer mehr in die Defensive drängt, wächst deren Interesse an der Verschleierung der wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse. Die berüchtigte »trinitarische« Formel von den »Produktionsfaktoren« Kapital, Boden und Arbeit, heute nur unwesentlich modifiziert nach wie vor das Credo der gesamten bürgerlichen Volkswirtschaftslehre, ist in der Tat zusammengefaßter Ausdruck eines Bewußtseins, das sich »nicht auf den inneren Zusammenhang einläßt«, im Sinne der Autoren also »Alltagsbewußtsein«. Das bürgerliche Interesse läßt nur noch, wie immer weit gefaßte, Detailerkennnisse zu. Sofern der betreffende bürgerliche Wissenschaftler nicht zum bloßen »Klopffechter des Kapitals« (Marx) verkommen will, sondern ernstlich Wissenschaft betreiben und sich auch nicht auf das bloße »Fliegenbeinzählen« zurückziehen will, wird er sich heute mehr denn je im ständigen Widerstreit mit sich selbst befinden. Ein Konflikt, den er zugunsten der Wissenschaft nur entscheiden kann, indem er sich in welchem Umfang auch immer vom bürgerlichen Interesse distanziert, jedenfalls soweit es Erkenntnismöglichkeiten blockiert.

Hier deutet sich im übrigen eine Erklärung für die Möglichkeit des Übergangs vom bürgerlichen zum marxistischen Intellektuellen selbst an, der bei der kruden Gegenüberstellung von, nennen wir es einmal so, Wesensanalytiker und Formallogiker als unmöglich erscheinen muß — im Unterschied zur Erfahrung, die zeigt, daß in vielen, wenn nicht den meisten Fällen der Ausgangspunkt von mehr oder minder bürgerlichen Positionen zur Normalbiographie des marxistischen Intellektuellen in der bürgerlichen Gesellschaft gehört. Vielleicht wäre auf dieser Grundlage z. B. eine auch für bündnispolitische Fragen nicht unwichtige realitätsgetreuere Analyse verschiedener Typen bürgerlicher Intellektueller und ihres Bewußtseins möglich.

Welche Spezifika der Begriff des Alltagsbewußtseins als »mystifiziertes« Bewußtsein gegenüber der Kategorie des entfremdeten Bewußtseins aufweist, haben wir nicht ausmachen können. Aber nicht dem gilt unsere Kritik, zumal ihr selbst nicht der Vorwurf der Abstraktheit erspart bleiben wird. Wenn jedoch die von HBM vorgestellten Bewußtseinsformen sinnvollerweise als unterschiedliche Grundformen gesellschaftlichen Bewußtseins zu interpretieren waren, so sollte jedenfalls im Zusammenhang mit der interessenmäßigen Fundierung von gesellschaftlichem Bewußtsein zugleich dessen grundsätzliche Veränderbarkeit erkennbar sein. Stattdessen konstatierten wir einerseits eine Tendenz zu statischer Zuordnung von Bewußtseinsform und Gruppenzugehörigkeit bei gleichzeitiger Verwischung klassenspezifischer Unterschiede andererseits. Hier deutet sich an, was sich als ein Grundproblem von HBM zeigen wird, nämlich die doppelte Existenz der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft als »Träger gesellschaftlicher Verhältnisse« und als »Subjekt«, als »Klassen«- und als »persönliches« Individuum begrifflich zu fassen, sie nicht als Dilemma stehen zu lassen.

### 3. Individuum und bürgerliche Gesellschaft

HBM zufolge erscheint der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft »zunächst als Träger der Arbeitskraft« (162). Als solcher ist der Mensch noch nicht Individuum, denn er wird (oder ist) es erst als »ein unabhängig von den materiellen Existenzbedingungen ... existierendes bewußtes Wesen« (162). M.a.W.: »Träger gesellschaftlicher Verhältnisse« ist der Mensch im kapitalistischen Produktionsprozeß (sei es als Kapitalist oder als Lohnarbeiter), »Individuum« ist er außerhalb des Produktionsprozesses. Der unmittelbare Gegensatz von »Träger«- und »Individuum«-Sein trägt aber zugleich seinen eigenen Gegensatz, nämlich deren unmittelbare Identität in sich: »...die so differenzierten Produktionsverhältnisse (werden) von den Menschen selbst produziert und reproduziert, und dies (muß) so gedacht werden, daß die Individuen Träger ihrer bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse sind« (163f.).

Der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft ist also nach Meinung der Autoren »Träger gesellschaftlicher Verhältnisse« und »Individuum«, will wohl heißen: er ist einerseits bloßes Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse und sich selbst bestimmendes Subjekt, daher frei. Und er ist diese widersprüchliche Einheit in selbst widersprüchlicher Form: einmal in der Form entgegengesetzter Existenzweisen in Produktions- und Nichtproduktionsphäre, zum anderen in der Form unmittelbarer Identität von »Träger« und »Individuum« in beiden Sphären zugleich. Diese widersprüchliche Einheit des Entgegengesetzten sei begründet in der »für den Kapitalismus typischen Verkehrung der Produktionsverhältnisse« (164).

Der Umschlag des unmittelbaren Gegensatzes von Träger- und Individuum-Sein in deren unmittelbare Identität bildet in der Tat den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Dialektik von Individuum und Gesellschaft, von objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung in ihrer besonderen Form als antagonistischer Widersprüchlichkeit der Existenz der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft, worin eben die eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse den Individuen als fremde erscheinen, ohne jedoch aufzuhören, ihre eigenen zu sein. Die antagonistische Widersprüchlichkeit der individuellen Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft spiegelt sich auf deren Oberfläche in jener Form der unmittelbaren Einheit des Entgegengesetzten: bloßes Produkt der Verhältnisse und selbstbestimmtes Subjekt zugleich zu sein. Dieser von den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft selbst produzierte »objektive Schein« kann als Oberflächenphänomen aber nur Ausgangspunkt der Analyse sein. Statt jedoch diese Dialektik in ihrer Eigentümlichkeit zu entfalten, bewegen sich die Autoren lediglich zwischen den Extremen des unmittelbaren Gegensatzes und der unmittelbaren Identität als der Ebene der Unmittelbarkeit, der Ebene des objektiven Scheins hin und her: wurde oben die unmittelbare Identität von Träger- und Individuum-Sein (Produzentensein) beschworen, so wird gleich im Anschluß daran wieder nur deren unmittelbarer Gegensatz hervorgekehrt, wenn es heißt: die Individuen seien »nicht einfach Subjekt, sondern Träger« (164).

Die Herrschaft der Individuen über die Produktionsverhältnisse nimmt im Kapitalismus notwendig die Form ihres Gegenteils an, sie basiert nämlich auf der Unterwerfung der Menschen (einschließlich der Kapitalisten) unter die von ihnen selbst produzierten sachlichen Abhängigkeitsbeziehungen als einer sich gegen sie durchsetzenden Zwangsgewalt (Gesetze des Marktes). Der Verlust der Herrschaft der Menschen über die gesellschaftlichen Verhältnisse ist also »objektiver Schein«. Daß sich die Gesetze der kapitalistischen Produktion als »äußeres Zwangsgesetz« hinter ihrem Rücken geltend machen (vgl. S.164), ist Auswirkung gerade der besonderen Form, worin erstmals die gesellschaftlichen Verhältnisse Produkt ihrer eigenen Arbeit sind, statt dieser als quasi-natürliche Verhältnisse vorausgesetzt zu sein; nämlich Auswirkung der gesellschaftlichen Verhältnisse von Privateigentümern. Es ist so etwas wie eine »List der Vernunft«,

daß diese in der Gesellschaft Vereinzelten ihre Herrschaft über die gesellschaftlichen Verhältnisse bis in die Anfangsphase der bürgerlichen Gesellschaft hinein nur so vergrößern können, daß sie ihnen scheinbar entgleitet. Der historische Prozeß ist Prozeß der Aneignung der Natur durch die Menschen. Auf jener bestimmten Etappe seiner Entwicklung erscheint der Aneignungsprozeß notwendig als sein Gegenteil: die von ihnen selbst produzierten gesellschaftlichen Verhältnisse stellen sich den Privateigentümern dar als ein Verhältnis von Sachen, als etwas Fremdes (Aneignung als Entfremdung).<sup>2</sup>

Dies ist auch der Gegenstand der Kritik der Politischen Ökonomie, aber in bestimmter Abstraktion. Sie befaßt sich mit der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. den kapitalistischen Produktionsverhältnissen unter Absehung von den konkreten Individuen. Sie entfaltet gerade nicht die Dialektik von objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung — oder in der Formulierung von HBM — von »sozialer Reproduktion« und »individueller Expression«. Sie beschränkt sich ausschließlich auf die Analyse der Bewegungsgesetze des kapitalistischen Produktionsprozesses. Darin kommen die Individuen zwar auch vor, aber als bloße Personifikationen, eben als »Träger« von gesellschaftlichen Verhältnissen.

Sie entfaltet diese Dialektik nicht einmal bezogen auf den Bereich der ökonomischen Basis selbst, geschweige denn bezogen auf die Bereiche außerhalb derselben oder auf das Verhältnis von ökonomischer Basis und »abgeleiteten« Sphären. Aber in der Fixierung der unmittelbaren Einheit des Entgegengesetzten (»Träger« und Subjekt zugleich) verweist sie auf allgemeine Voraussetzungen, von denen sie, um den Blick auf den besonderen Gegenstand — die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten — nicht zu trüben, zwar unmittelbar abstrahiert, aber die dennoch als diese allgemeinen Voraussetzungen mitzudenken sind, wenn der historische Stellenwert des Gegenstandes der Kritik der politischen Ökonomie und deren theoretische Reichweite richtig eingeschätzt werden sollen.

Eine marxistische Subjekttheorie, die sich lediglich auf die Kritik der politischen Ökonomie stützt bzw. sie nicht in die umfassende marxistische Theorie des (natur)geschichtlichen Zusammenhangs, den dialektisch-historischen Materialismus, einordnet (vgl. Tomberg 1978b und 1982), kann nur das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als unmittelbare Einheit der Gegensätze, so wie sie sich notwendigerweise auf der Abstraktionsstufe der Kritik als Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, reproduzieren. Sie muß die bürgerliche Gesellschaft in dieser Abstraktion zum Maßstab ihrer selbst machen. Als historisch notwendiges Durchgangsstadium im menschlichen Aneignungsprozeß, als universal-historisches »Mittelalter« zwischen naturwüchsiger Kollektivität ohne entwickelte Individualität und vollentfalteter Individualität auf der Basis gemeinschaftlicher Kontrolle des allseitig entwickelten Produktionsprozesses (vgl. Marx 1953: 79f.) wird sie nicht mehr erkennbar. Resultat hiervon

sind u.a. spezifische Verzerrungen im Verhältnis von allgemein- und konkret-historischen Bestimmungen bis hin zur Behauptung, »vom Individuum (kann) erst in der bürgerlichen Gesellschaft gesprochen werden« (162). Das hieße nämlich in letzter Konsequenz, eine bestimmte Stufe der Entwicklung von Individualität und Gesellschaftlichkeit des Menschen, worin sie als getrennte Bestimmungen zugleich ineingesetzt erscheinen, nämlich den »in der Gesellschaft Vereinzelt« (Marx) zum ersten und möglicherweise einzigen Prototyp des Individuums zu machen.

Die Fixierung der Dialektik von Individuum und bürgerlicher Gesellschaft im Nachvollzug der Abstraktionen der Kritik der politischen Ökonomie auf der Ebene der Unmittelbarkeit ihrer Einheit und ihres Gegensatzes, läßt nur die Wahl, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als ein mechanisches Ableitungsverhältnis zu bestimmen oder die Beliebigkeit subjektiven Wollens zu postulieren. Bei HBM finden wir eher die ökonomistische Tendenz eines mechanistischen Ableitungsdeterminismus, ohne daß subjektivistische Momente jedoch völlig fehlen würden.

HBM betonen zwar, daß die das Individuum übergreifende gesellschaftliche Totalität von den Individuen zugleich mitgeschaffen und verändert werde, doch indem sie fragen, »wie wird das Individuum zum 'Ensemble' dieser Lebensverhältnisse« (197), fragen sie danach, wie wird das Individuum deckungsgleich mit der Gesellschaft, also zum Nicht-Individuum. Zur Begründung dieser Auffassung berufen sich HBM auf die 6. Feuerbach-These von Marx, die sie jedoch — wie wir meinen ganz konsequent — falsch rezipieren. Marx stellt hier fest, das menschliche Wesen »ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (Marx 1969: 6). HBM verkürzen diese These in zweierlei Hinsicht und modifizieren sie dadurch entscheidend.<sup>1</sup> Während bei Marx das »menschliche Wesen« als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse gilt, ist es bei HBM das einzelne konkrete Individuum.<sup>2</sup> Die bei Marx getroffene Präzisierung bzw. Einschränkung, daß das menschliche Wesen nur »in seiner Wirklichkeit« das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse ist, wird von HBM ignoriert. Ohne diese Einschränkung aber existierte das menschliche Wesen ausschließlich außerhalb der Individuen. Sie selbst wären im wahrsten Sinne des Wortes »unwesentlich«. Im Unterschied zu HBM ist für Marx das menschliche Wesen jedem Individuum als Vermögen (Möglichkeit) inhärent (vgl. Tomberg 1982: 140).

Um im Rahmen ihres Ansatzes überhaupt noch eine Grundlage für die Formulierung einer Subjekttheorie zu gewinnen, müssen HBM die Marxsche These dahingehend modifizieren, daß das Individuum zum Ensemble der Lebensverhältnisse wird. Immerhin anerkennen sie so eine anfängliche Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft. Indem sie jedoch die Aneignung der Verhältnisse durch das Individuum als Aufgehen des Individuums in den

Lebensverhältnissen (Prozeß der Herstellung einer Identität von Individuum und Gesellschaft) begreifen müssen, schließen sie notwendig aus, daß Subjektivität auch eine das Objekt, die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst aktiv verändernde Praxis umfaßt. Diese kann dann nur noch als empirische Zutat gefaßt und nicht mehr theoretisch begriffen werden. Da sie dennoch eine Subjekttheorie intendieren, kann dies nur in der Form einer »Ergänzung« der um diese Dimension verkürzten marxistischen Theorie durch eine (oder mehrere) andere Theorien bzw. durch Hinzuziehen von empirischem Material geschehen, das ihrer Theorie notwendig äußerlich bleibt. Symptomatisch hierfür ist zum einen die Unvermitteltheit, mit der sie die Empirie in Form theoretisch folgenloser Verweise, z. B. auf Ergebnisse der Physiologie und Psychologie der Sinneswahrnehmung, einführen (vgl. etwa 213f.), zum anderen ihre Verwendung des Habitus-Begriffs.<sup>3</sup>

Diesen, von Bourdieu übernommenen Begriff, führen HBM zur Vermittlung zwischen Klassenzugehörigkeit und Lebensstil ein, da es, wie sie zurecht betonen, keinen direkten Zusammenhang zwischen beiden gibt: »Die methodischen Fehler, entweder objektive Lebensverhältnisse und individuelle Praxisformen in direkte Abhängigkeit zu setzen oder das eine von dem anderen abzutrennen..., können durch Berücksichtigung der Kategorie des Habitus überwunden werden« (206).

Wie aber passen zu dieser Intention Aussagen wie die folgenden: »Aus dem Unterschied oder Widerspruch von Selbstbetätigung und Selbstreproduktion materieller Lebensverhältnisse, von persönlicher Entwicklung bzw. anerkannten Kompetenzen und Subsumtion unter Klassenverhältnisse, ergeben sich klassenspezifische Wertorientierungen, die den anderen Lebenstätigkeiten und schließlich den Lebensstilen unterliegen «(210)? Muß man dies so verstehen, daß sich Wertorientierungen auf Klassenverhältnisse reduzieren lassen? Worin besteht denn eigentlich der Vermittlungscharakter des Habitus-Begriffs, wenn »Unterschiede im Habitus ... auf Klassenverhältnisse zurückgeführt werden können« (209)? Wird er damit nicht überflüssig?

Hier soll nicht einer idealistischen Umkehrung der Bestimmung des Verhältnisses von Basis und Überbau das Wort geredet werden. Auch HBM betonen ja, daß die Subjektivität der Individuen, ihre relative Autonomie gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen, mit einem mechanistischen Ableitungsdeterminismus nicht begriffen werden kann: »Die Individuen stehen vor einer Vielzahl von Entscheidungsmöglichkeiten und Handlungsalternativen in ihrem Alltag, so daß nicht einfach die gesellschaftlichen Strukturen im Sinne einer Determinationskette bis auf die individuelle Ebene hinab verlängert werden können. Der Aneignungsprozeß der äußeren Welt durch das Subjekt unterstellt ein aktives, selbstbewußtes Handeln des Einzelnen. Die persönliche Lebensführung ist nur zum Teil, sozusagen als Rahmenbedingung, vorgegeben durch die Existenz als Klassensubjekt, sie wird individualisiert« (212f.). Ihnen zufolge geht also selbst

das Individuum in der bürgerlichen Klassengesellschaft »nur zum Teil« in seiner »Existenz als Klassensubjekt« auf, läßt sich also letztendlich nicht vollständig auf seine gesellschaftlichen Bedingungen reduzieren. Vielleicht sind es ja die durchaus berechtigten Befürchtungen, am Ende den Klassencharakter der bürgerlichen Gesellschaft und damit einen Eckpfeiler der marxistischen Gesellschaftstheorie selbst infragezustellen, die die Autoren veranlassen, im selben Atemzug von der Klassenexistenz als »Rahmenbedingung« zu sprechen: aber ist damit nicht wieder das »persönliche Individuum« (173) — entgegen ihrer Intention — eine bloße »Teilmenge« des Klassenindividuum? Diese, wie uns scheint, Unentschiedenheit in der Argumentation von HBM verweist u. E. auf allgemeine Defizite der bisherigen marxistischen Ansätze zur konkreten Vermittlung von gesellschaftlichen Verhältnissen und individuellem Verhalten. Trotz der enormen Entwicklung der subjekttheoretischen Diskussion seit Anfang der siebziger Jahre gelingt es, so glauben wir, vielen von uns immer noch nicht so recht, die These von der »dialektischen Determiniertheit« theoretisch stringent umzusetzen. Diese Defizite begünstigen das Fortleben einer Tendenz, bei der Abwehr idealistischer Positionen in mechanistische Denkweisen zurückzufallen. Sind es vielleicht dieselben Befürchtungen, die uns dazu neigen lassen, eine spezifische Variante der individuellen Aneignung und Verarbeitung von Lebenserfahrungen, nämlich den radikalen Bruch mit dem bisherigen Lebensstil (z. B. der Topmanager, der »aussteigt«) und/oder mit dem bisherigen Klassenstandpunkt zur bloßen Ausnahme zu erklären? Laufen wir damit nicht Gefahr, am Ende die menschliche Freiheit insgesamt und damit die Subjektivität des Menschen zur Ausnahme zu erklären oder sie auf Handeln gemäß der Einsicht in die Notwendigkeit zu reduzieren? Dabei wissen wir doch, daß die Entwicklung von Individuen aus einer Kette von kleineren und größeren Brüchen mit dem Bisherigen besteht; daß selten zweifelsfrei feststeht, was der notwendige nächste Schritt eigentlich ist; daß, wie sorgfältig und kollektiv er auch bedacht sein mag, er dennoch auf der Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten basiert, die sich, sofern überhaupt feststellbar, im Einzelfall als falsch herausstellen kann.

#### 4. Konsequenzen

HBM halten also einerseits an der Kritik der politischen Ökonomie als der eigentlichen marxistischen Theorie fest, andererseits machen sie mit der Erfahrung der Subjektivität der Individuen ernst. Das Hineintragen dieser Erfahrung in die Kritik der politischen Ökonomie stellt aber Theorie und Empirie (nämlich die Erfahrung »aktiven, selbstbewußten Handelns des Einzelnen« [HBM]) in diametralen Gegensatz zueinander. Beim Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen, kommt es zu einer entscheidenden Bedeutungsverschiebung im Begriff der Arbeit als Wesensbestimmung des Menschen und damit seiner Subjektivität (s. 4.1.). Das letztlich aber unvermittelbare Gegenüber von Theorie und Empirie

begünstigt darüber hinaus politisch problematische Einschätzungen: die Erfahrung der langanhaltenden Schwäche der Arbeiterbewegung in der BRD wird, weil theoretisch nicht relativierbar, so übermächtig, daß sich den Autoren die mit Recht begrüßte Subjektentwicklung der Lohnarbeiter (außerhalb der Arbeit) als eine schier unauflösbar bürgerlich dominierte darzustellen scheint (s. 4.2.).

#### 4.1. »Entmaterialisierung« der Arbeit?

»Bei aller Veränderung der technischen und organisatorischen Struktur des Arbeitsprozesses, die sich beim Subjekt als Veränderung seines Geschicks und Wissens, als wachsendes Interesse an den inhaltlichen Gestaltungsmöglichkeiten der Arbeit zeigt, bleiben die sozialen Grundstrukturen der Rolle im gesellschaftlichen Produktionsprozeß erhalten; es bleibt die Sphäre fremdbestimmter Arbeit« (173).

Natürlich wird kein Marxist behaupten, daß der kapitalistische Produktionsprozeß jemals aufhören könnte, »die Sphäre der fremdbestimmten Arbeit« zu sein. Aber während er als Verwertungsprozeß unverändert ist, verändert er sich, wie HBM selbst konstatieren, als Arbeitsprozeß unaufhörlich, entwickelt er von den Kapitalisten ganz unbeabsichtigt die Subjektivität der Lohnarbeiter. Für die Autoren scheint dies jedoch kein Thema zu sein, obwohl die dort sich entwickelnde Subjektivität der Lohnarbeiter Grundlage der sich außerhalb des Arbeitsprozesses entwickelnden Subjektivität ist und der Widerspruch, dem sich die Individuen im kapitalistischen Produktionsprozeß ausgesetzt sehen, auch die Widersprüchlichkeit ihrer Existenz außerhalb der Produktion und natürlich auch den Widerspruch zwischen den Sphären bestimmt.

Veränderungen im Produktionsbereich werden zwar durchaus gesehen, aber eher unterbewertet. Umgekehrt betonen sie umso stärker die Veränderungen im Reproduktionsbereich. So heißt es z.B.: »Die Bereiche jenseits der Arbeit verändern sich rasch — verglichen mit der relativen Konstanz der Grundstrukturen des Arbeitsbereichs« (174). Der in Wirklichkeit ständig zunehmende, zur Auflösung drängende Widerspruch zwischen dynamischem Arbeits- und gleichbleibendem Verwertungsprozeß gerinnt in ihrer Darstellung zur »relativen Konstanz« des »Arbeitsbereichs« — Bewegung ja, aber nur ein bißchen; oder Stillstand ja, aber nicht ganz. Mit dieser Abstraktion von aller inneren Widersprüchlichkeit des »Arbeitsbereichs« widerspiegeln HBM allenfalls die unmittelbare Wahrnehmung der Betroffenen, also deren »Alltagsbewußtsein«. Aber das kann ja wohl nicht die Perspektive der Theorie über Alltag sein.

In der folgenden Aussage ebnet HBM diesen Widerspruch vollends ein: »Dem Einzelnen steht eine breite Palette von Berufen offen... Auch die Berufsinhalte haben sich stark differenziert und sind spezifischer geworden. Gleich geblieben ist demgegenüber die Struktur des Arbeitsprozesses als Verwertungs-

prozeß. Die lebendige Arbeitskraft bleibt weiterhin subsumiert...« (211). Wiederum werden Veränderungen im Produktionsbereich registriert. Jedoch gelangen sie auch damit nicht über die Feststellung der »relativen Konstanz des Arbeitsbereichs« hinaus. Ja, mehr noch: mit der Ineinssetzung von Arbeits- und Verwertungsprozeß — »Arbeitsprozeß als Verwertungsprozeß« — findet ihre Tendenz, deren bis zur Auflösung sich zuspitzenden Widerspruch zu verwischen und damit sich den Zugang zur marxistischen Erklärung der Veränderung von Gesellschaft und Individuen zu verbauen, ihren folgerichtigen Abschluß.<sup>4</sup>

Die Reduktion des Marxismus auf Kritik der Politischen Ökonomie zwingt HBM offenbar, eine der elementarsten Einsichten dieser Kritik zu »verdrängen«. Wir können uns dieses erstaunliche Faktum nur so erklären, daß sie die kapitalistische Gesellschaftsformation nicht als universalhistorisches »Mittelalter«, als »Sekundärformation« (Marx) des einen menschlichen Aneignungsprozesses akzeptieren können. Da ihnen die Dialektik von allgemein-historischer und konkret-historischer Ebene möglicherweise suspekt ist, können sie den kapitalistischen Produktionsprozeß nicht denken als widersprüchliche Einheit von (sich entwickelndem) Allgemeinen — als Arbeitsprozeß ist der Produktionsprozeß »Stoffwechsel des Menschen mit der Natur« (Marx) so gut wie jeder Produktionsprozeß unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen, allerdings Stoffwechsel auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung — und (relativ konstantem) Besonderen: als Verwertungsprozeß drückt er die spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen aus, unter denen er stattfindet.

Der kapitalistische Produktionsprozeß ist eine spezifische Phase des Selbstverwirklichungsprozesses des Menschen. Während in der »Primärformation«, der vorkapitalistischen Phase, »das einzelne Individuum voller (erscheint), weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet (hat)«, ist die »Sekundärformation« die Phase der »vollen Entleerung« der Individuen, worin ihr »gesellschaftlicher Zusammenhang« noch als »fremdartiger«, weil »sachlicher Zusammenhang« »gegen« sie existiert — begründet darin, daß sie »noch in der Schöpfung der Bedingungen ihres sozialen Lebens begriffen sind, statt von diesen Bedingungen aus es begonnen zu haben«. Diese Phase ist historisch notwendige Voraussetzung für die Herausbildung der »universal entwickelten Individuen« in der dritten Phase, denn »die Individuen (können) sich ihre eignen gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht unterordnen, bevor sie dieselben geschaffen haben« (Marx 1953: 79). Der Verwertungsprozeß ist als die besondere gesellschaftliche Form, worin der Verwirklichungsprozeß in dieser Phase stattfindet, ihm selbst zugehörig; jedenfalls, solange die »Entwicklung des Arbeiters« selbst notwendige Form der »Verwirklichung der Arbeit« (Marx 1976: 512) ist. Gerade diesen bestimmten Inhalt (Selbstverwirklichung) der Identität des Entgegengesetzten (»volle Entleerung«) negieren sie. Und indem sie die eine Seite des kapitalistischen Produktionsprozesses als absolut subjektfeindlich bestimmen, können sie schließlich auch die andere Seite, den Arbeitsprozeß, nicht

mehr »retten«. Die Ineinsetzung von Arbeits- und Verwertungsprozeß ist, wie gesagt, nur die letzte Konsequenz dieses Vorgangs. Wenn HBM dennoch an der Erfahrung der Selbstverwirklichung festhalten, müssen sie den Ausgangspunkt der Subjektentwicklung in die Nichtarbeitsphäre verlagern.

HBM versichern zwar, daß der Mensch sich in der Arbeit und durch sie (in der materiellen Produktion) verwirklicht, tendenziell selbst noch in der »monotonsten Akkordarbeit« (194). In der Folge jedoch behandeln sie die Lohnarbeit nurmehr als eine zwar notwendige, aber (bloß) äußerliche Voraussetzung für einen Selbstverwirklichungsprozeß, der sich nur außerhalb von ihr vollzieht und lediglich rückwirkend auch in der Lohnarbeit und im Gegensatz zu ihr ein verändertes Subjekt produziert: »Die Entwicklung von Zeit und disponiblen Mitteln zur Gestaltung außerhalb des Produktionsprozesses steigert aber zugleich diesen Widerspruch von lohnabhängiger Erwerbsarbeit und sinnerfüllter sozialer Tätigkeit (ist Lohnarbeit per se also sinnlos? M./C.). Denn die freie Zeit jenseits des Produktionsprozesses hat ihren Besitzer natürlich in ein anderes Subjekt verwandelt und als dies andere Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß. Allgemein betrachtet wird der Lohnabhängige durch Entwicklung der Sphären jenseits der Arbeit fähiger, sensibler, bedürfnisreicher — und als solch entwickelte Persönlichkeit kehrt er wieder in den Produktionsprozeß zurück. Schulbildung und Qualifikation, selbstbestimmte Kommunikationsformen außer der Arbeit, freizeitkulturelle und stoffliche Tätigkeiten, die frei — statt wie im Produktionsprozeß als Zwangsarbeit ausgeübt werden, hinterlassen ihre Spur innerhalb der Arbeit. Der Lohnabhängige entwickelt nicht nur Flucht Tendenzen aus der Arbeit in die Nichtarbeit — gleichsam der negative Beleg für die zentrale Bedeutung der Arbeit für sein Leben. Er entwickelt auch umgekehrt den Widerspruch zur entfremdeten Arbeit aus den Erfahrungen der selbstbestimmten Tätigkeiten außerhalb des kapitalistischen Produktionsprozesses« (194f.).

Dem Lohnarbeiter erscheint in der Tat die Arbeit oft genug als bloßes Mittel zur Selbstverwirklichung in der Nichtarbeitszeit. Sie bleibt objektiv aber auch in dieser Phase wesentlicher, wenn auch nicht einziger Inhalt der Selbstverwirklichung und kann es subjektiv in dem Maße werden, wie noch im Rahmen der fremdbestimmten Arbeit die Momente der Selbstbestimmung sich entwickeln (vgl. Marezky/Christe 1986: 38ff.). Sicherlich erscheint dem einzelnen, unabhängig vom spezifischen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, der Reproduktionsbereich als Ausgangspunkt der Entwicklung seiner selbst und des Produktionsprozesses. Denn lange bevor er überhaupt arbeiten kann, (falls er überhaupt und wenn ja, in der materiellen Produktion arbeitet), beginnt er in einem eher länger werdenden familialen und schulischen Sozialisationsprozeß sich zu entwickeln. Und auch wenn er in der materiellen Produktion arbeitet, verbringt er zugleich einen immer größeren Teil seiner Lebenszeit außerhalb derselben und wird immer mehr von den dort sich ausbildenden Strukturen in seinen Wert-

vorstellungen und Handlungen beeinflusst. Bei HBM jedoch stellt sich die Tatsache, daß die Determinierung der Subjektentwicklung durch die gesellschaftliche Arbeit mit der Entwicklung des industriellen Produktionsprozesses zunehmend weniger am individuellen Arbeitsplatz festzumachen ist, sich vielmehr immer stärker vermittelt über den gesamten Reproduktionsbereich und die zur Bewältigung von Vergesellschaftung insgesamt nötigen Qualifikationen durchsetzt, so dar, als wenn die vom Reproduktionsbereich ausgehenden Rückwirkungen der wirkliche Ausgangspunkt der Subjekt- und Produktionsentwicklung wären.

#### 4.2. *Dualismus statt Dialektik*

Die »Zentralität der Arbeit« (HBM), die im marxistischen Sinn eins ist mit der Zentralität der materiellen Produktion, verwandelt bei HBM sich unter der Hand in die »Zentralität« von Arbeit außerhalb des eigentlichen Produktionsbereichs, jedenfalls soweit sie ursächlich sein soll für die Entwicklung der Subjektivität der Individuen. Andererseits nehmen sie die Erfahrung ernst, daß auch die Reproduktionssphäre in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht Hort der reinen Freiheit sein kann. Da sie jedoch nicht von der inneren Widersprüchlichkeit der vorfindlichen Phänomene ausgehen, reproduziert sich der Dualismus, der oben als Dualismus von Produktionssphäre und Reproduktionssphäre sich darstellte, hier als Dualismus innerhalb der Reproduktionssphäre. Entwicklung der Subjektivität des Lohnarbeiters ist — ausschließlich in der Reproduktionssphäre oder doch von ihr ausgehend — zwar möglich, aber langfristig nur, indem er sich als Lohnarbeiter aufgibt. Subjektivität ist letztlich nur als bürgerliche, privatistische möglich: »Die Sphären der selbstbestimmten Aktivität im Nichtarbeitsbereich — Musik, Bildung, Sport, Vereinswesen — werden zwar zunächst teilweise von Gegenkulturen der Lohnabhängigen erobert, diese können sich aber nicht behaupten. Die Expansion und rasche Formveränderung aller Seiten des persönlichen Individuums und damit aller abgeleiteten Gesellschaftssphären, werden zu einem wesentlichen Faktor der Behauptung der Hegemonie der bürgerlichen Klasse« (173).

Wenn wir es recht sehen, folgen HBM mit ihrer These vom unvermeidlichen Niedergang der Arbeiter(gegen)kultur mit der zunehmenden Individualisierung der Lohnarbeiter unbewußt dem bürgerlichen Vorurteil, das Individualität und Kollektivität nur als puren Gegensatz zu denken vermag. Die Angleichung der Lebensumstände verschiedener Klassen und Schichten einerseits bei zunehmender Individualisierung der Lebensweise des Einzelnen andererseits bringt sicher Schwierigkeiten bei der Ausbildung einer »spezifisch proletarischen« Gegenkultur mit sich, schafft andererseits u.a. mit der darin zugleich eingeschlossenen allgemeinen Anhebung des Ausbildungsniveaus vielleicht Voraussetzungen für die Entfaltung einer Gegenkultur auf höherem Entwicklungsniveau. In — sicher

noch bescheidenen — Ansätzen ist sie schon erkennbar. Die Existenz einer solchen Gegenkultur kann naturgemäß die Hegemonie der bürgerlichen Kultur nicht aufheben, solange keine revolutionäre Situation gegeben ist. Aber sie kann sie abbauen helfen nach Maßgabe der politischen Stärke der Arbeiterbewegung und ihrer Bündnispartner. Wir halten es jedenfalls nicht für gerechtfertigt, das Ende einer bestimmten Phase der Gegenkultur mit ihrem Ende überhaupt gleichzusetzen, auch wenn die gegenwärtig immer noch bestehende Schwäche der Arbeiterbewegung diese Annahme empirisch plausibel erscheinen läßt.

### 5. *Schlußbemerkung*

Erster Schritt der theoretischen Analyse bei HBM ist also die Gegenüberstellung der »abgewerteten Tätigkeiten im Arbeitsbereich« und der Subjektivität im Nichtarbeitsbereich. Zweiter Schritt ist die »Korrektur« dieses Dualismus durch die Behauptung, daß die Individualisierung der Lohnarbeiter, Resultat der Subjektentwicklung in der Nichtarbeitsphäre, notwendigerweise die Ansätze einer Gegenkultur verschwinden läßt und die Hegemonie der bürgerlichen Klasse fördert. Während ihre Analyse die Lohnarbeiter am Anfang als bloße »Träger« gesellschaftlicher Verhältnisse vorstellt, entwickeln diese ihr zufolge am Ende zwar ihre Subjektivität, aber als notwendig bürgerlich dominierte. Die Entwicklung der Lohnarbeiter erweist sich also ebenso sehr als Rückentwicklung, die Bewegung als auswegloser Kreislauf.

Wie wir zu zeigen versuchten, beruht dieses Ergebnis letztlich auf ihrem Festhalten an der Kritik der politischen Ökonomie als der marxistischen Theorie schlechthin in einer Zeit langandauernder Schwäche der Arbeiterbewegung.<sup>5</sup> Die Grenzen der Kritik der politischen Ökonomie bestehen wie gesagt darin, daß in ihr das Problem der Subjektivität, d.h. die menschliche Freiheit nicht thematisiert wird und werden kann (bzw. nur als mit der Notwendigkeit unmittelbar zusammenfallend). Sie zeigt die Naturnotwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Was sie nicht zeigt, ist, daß die Menschen dies einsehen und sich gemäß dieser Einsicht entscheiden müssen (vgl. Tomberg 1969: 214f.).

In der These von der Dialektik von objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung ist dieser objektiv widersprüchliche Sachverhalt allgemein, auch von HBM, akzeptiertes Gedankengut. Heute sind sich ebenfalls die meisten Marxisten darin einig, daß das subjektive Moment lange Zeit eher stiefmütterlich behandelt worden ist und objektivistische Tendenzen oft auch von denen nicht gänzlich überwunden wurden, die die Reduktion von marxistischer Theorie auf Kritik der politischen Ökonomie ablehnten und das Verhältnis von Naturnotwendigkeit und menschlicher Freiheit als einen der zentralen Gegenstände marxistischer Philosophie bestimmten.

Diese Gefahr des Rückfalls in letztlich mechanistisch-materialistische Positionen dürfte so lange virulent sein, wie die immer noch beträchtlichen Defizite bei der konkreten Bestimmung der Dialektik von individuellem Verhalten und gesellschaftlichen Verhältnissen bestehenbleiben. Eine Schwierigkeit, die den Abbau dieser Defizite behindert, liegt möglicherweise in der immer noch nicht gänzlich überwundenen Berührungsangst, was die marxistische Rezeption des dialektischen Idealismus in Fragen der menschlichen Freiheit angeht, »der das Moment der Subjektivität entwickelt hat, und zwar in einer bis heute unübertroffenen Luzidität und Präzision« (Tomberg 1978a: 47).

Ihrem vollständigen Begriff nach »(haben) wir die eine Freiheit des Willens in zweifacher Bedeutung zu fassen, zum einen als die Fähigkeit, überhaupt entscheiden zu können, als Entscheidungsfreiheit, und zum anderen als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können... Die Entscheidungsfreiheit ist die Ermöglichung der Freiheit des Willens, und diese besteht nach Engels nur da, wo wirklich auch mit Sachkenntnis und also sachnotwendig entschieden wird. Es liegt aber nicht schon in der Entscheidungsfreiheit, daß es dazu notwendig auch kommen muß. Vielmehr ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sich gegen seine wirkliche Freiheit zu entscheiden und die Wirklichkeit seiner Unfreiheit zu wählen. Es kommt der Entscheidungsfreiheit also ein Moment von Willkür zu. Nur wo der Mensch sich der Möglichkeit der Willkür, aber vermöge dieser Willkür und also freiwillig begibt und nur das tut, was um der Sache willen notwendig ist, ist er wirklich frei... Der Wille, ganz abstrakt genommen, ist nämlich seiner Idee nach 'überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will'. Man kann nicht sagen, daß diese subtilen Bestimmungen (von Hegel, M./C.), die Engels vor Augen standen, inzwischen zum Allgemeinut der marxistisch orientierten Literatur geworden seien. Vielmehr ist die Neigung verbreitet, sich des Problems von vornherein zu entschlagen, indem man die Behauptung der Entscheidungsfreiheit für Dezisionismus erklärt, was nun selbst eine Willkür ist, durch die eben diese geleugnete Entscheidungsfreiheit als Menschenmöglichkeit besonders deutlich hervortritt, mit ihr zugleich aber auch eine wirkliche Unfreiheit des Willens, da die Sachkenntnis, nach der hier befunden wird, über das explizit bei Engels oder Marx Ausgesprochene nicht hinausgeht und hinter das implizit Ausgesprochene sogar noch zurückfällt.« (Tomberg 1978: 48-50)<sup>6</sup>

Solange das Problem der Freiheit als Entscheidungsfreiheit in der marxistischen Theorie ausgeblendet bleibt, bleibt die Tendenz bestehen, Subjekttheorie als Theorie ohne Subjekt zu konzipieren und die Individuen als bloße »Schnittstellen« gesellschaftlicher Verhältnisse zu begreifen. Da andererseits die Subjektivität der Individuen nicht geleugnet werden kann und soll, sie aber im Rahmen eines tendenziell mechanistischen Ansatzes nicht begriffen werden kann, besteht zugleich die Gefahr, zumindest für diesen »Bereich« den Materialismus selbst (vgl. die Bedeutungsverschiebung im Begriff der Arbeit bei HBM weg

von der materiellen Produktion) und mit der dualistischen Gegenüberstellung von unterschiedlichen Prinzipien bestimmter Bereiche (bei HBM der Gegensatz von Arbeits- und Nichtarbeitsbereich) zugleich die Dialektik preiszugeben.

### Anmerkungen

- 1 Wir folgen in unserer Argumentation HBM, die Alltagsbewußtsein so gegen andere Formen des Bewußtseins abgrenzen, daß sich uns zwangsläufig Assoziationen zum Gegensatz von Spontaneität und Bewußtheit oder trade-unionistischem und Klassenbewußtsein, von entfremdetem und nicht-entfremdetem Bewußtsein herstellen. Zweifellos ist damit Alltagsbewußtsein tendenziell bloß ein anderes Wort für sagen wir entfremdetes Bewußtsein, als ein Bewußtsein, das sich, wenn auch nur ansatzweise und widersprüchlich, auf die Produktionsverhältnisse, also das hinter den Erscheinungen liegende Wesen der Gesellschaft bezieht. Darüber hinaus bzw. ihm vorausgehend kann man sicher ein Bewußtsein unterscheiden, das sich auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nur soweit bezieht, wie sie den Individuen unmittelbar erscheinen, nämlich als Verhältnis zwischen Mann und Frau, Nachbarn, Kegelbrüdern, zu Behördenvertretern usw. Es scheint sinnvoll, den Begriff des Alltagsbewußtseins allein darauf zu beziehen.
- 2 Solange die Aneignung als Entfremdung historisch notwendig ist, entspricht diese »Umkehrung des der Natur der Sache Gemäßen selbst der Natur der Sache« (Tomberg 1978a: 57).
- 3 Natürlich wollen wir nicht bestreiten, daß gerade bei dem insgesamt noch immer unbefriedigenden Stand der subjekt-theoretischen Diskussion zeitweilig ein mehr oder minder unvermitteltes Nebeneinander von Theorie und Empirie bzw. von heterogenen Theorieansätzen nahezu unvermeidlich ist. Andernfalls liefe man Gefahr, sich zu bloßen Bewahrern der »reinen Lehre« zu machen.
- 4 Sollte jene Ineinssetzung einem Druckfehler entspringen, so hätte demnach ein mitdenkender Druckfehlerteufel seine Hand im Spiele gehabt. Da die Dialektik von Arbeits- und Verwertungsprozeß eine so zentrale und unübersehbare Stellung in der Marxschen Diskussion des kapitalistischen Produktionsprozesses einnimmt (im »Kapital« I, 5. Kapitel, als Ausgangspunkt für die Bestimmungen der Produktion des absoluten und relativen Mehrwerts), möchten wir auch nicht annehmen, daß es sich hier um ein bloßes Versehen handelt.
- 5 Unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen (oder auch bei anderer politischer Sicht) sind durchaus »optimistische« Varianten möglich, man denke nur an die Theorien der II. Internationale (Tomberg 1982: 102f.).
- 6 In Holzkamp 1984 (23-25) scheint Freiheit reduziert zu sein auf »Einsicht in die Notwendigkeit«. Wesentlich differenzierter ist ihre Bestimmung in Holzkamp 1983 (352-356). Nicht nur diese mögliche Diskrepanz macht es erforderlich, seinen Freiheitsbegriff im Detail und im Rahmen seiner Gesamtheorie zu analysieren, was hier natürlich nicht einmal ansatzweise zu leisten ist. Vgl. unsere Bemerkungen am Anfang des Aufsatzes.

### Literaturverzeichnis

- Herkommer, S./Bischoff, J./Maldaner, K., 1984: Alltagsleben und Alltagsbewußtsein. Thesen zu einem marxistischen Untersuchungsansatz. In: Dies.: Alltag, Bewußtsein, Klassen. Hamburg. S.156-218
- Holzkamp, K., 1974: Die Methode des wissenschaftlichen Sozialismus und ihre Verkenning durch Joachim Bischoff. In: Das Argument 84, S.1-75

- Holzcamp, K., 1979: Historischer Materialismus und menschliche Natur. In: FKP 4, S.194-215
- Holzcamp, K., 1983: Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M. New York
- Holzcamp, K., 1984: Kritische Psychologie und phänomenologische Psychologie. Der Weg der Kritischen Psychologie zur Subjektwissenschaft. In: FKP 14, S.5-50
- H.-Osterkamp, U., 1986: »Persönlichkeit« — Selbstverwirklichung in gesellschaftlichen Freiräumen oder gesamtgesellschaftliche Verantwortungsübernahme des Subjekts? In: IMSF(Hg.), Jahrbuch 10, S.69-92
- Marezky, K./Christe, G., 1986: Arbeitsteilung ohne Ende? Zum Verhältnis von Technik- und Subjektentwicklung. In: Sozialismus, H.7/86, S.33-43
- Marx, K., 1953: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Berlin(DDR)
- Marx, K., 1962: Das Kapital. Bd.1., MEW Bd.23. Berlin(DDR)
- Marx, K., 1969: Thesen über Feuerbach. In: MEW Bd.3. Berlin(DDR)
- Marx, K., 1976: Philosophisch-ökonomische Manuskripte. In: MEW, Ergänzungsbd. 1. Berlin(DDR)
- Popitz, H./Bahrdt, H.P./Jüres, E.A./Kesting, H., 1957: Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Tübingen
- Tomberg, F., 1969: Der Begriff der Entfremdung in den »Grundrissen« von Karl Marx. In: Das Argument 52/1969, S.187-223
- Tomberg, F., 1978a: Menschliche Natur in historisch-materialistischer Definition. In: Georg Rückriem (Hg.): Historischer Materialismus und menschliche Natur. Köln, S.42-79
- Tomberg, F., 1978b: Louis Althusser's antihumanistische Kapitallektüre. a.a.O., S.181-191
- Tomberg, F., 1979: Replik auf Klaus Holzcamp. In: FKP 4, S.222-232
- Tomberg, F., 1982: Der Mensch — ganz allgemein. Bemerkungen zu einem Forschungsproblem des historischen Materialismus in Auseinandersetzung mit Althusser, Sève, Lorenzer, Kofler, Holzcamp. In: FKP 9, S.99-143