

Bourgeois, Proletarier, Mittelmäßige: Vorabdruck aus "Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch"

Münkler, Herfried

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Münkler, H. (2021). Bourgeois, Proletarier, Mittelmäßige: Vorabdruck aus "Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch". *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-80716-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herfried Münkler | Essay | 09.08.2021

Bourgeois, Proletarier, Mittelmäßige

Vorabdruck aus „Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch“

Karl Marx, Richard Wagner und Friedrich Nietzsche, den programmatisch unbürgerlichen Zeitgenossen des bürgerlichen Zeitalters, widmet der Berliner Politikwissenschaftler Herfried Münkler sein neues Buch, das am 14. August erscheint. Er setzt darin die Reihe seiner ideengeschichtlichen Untersuchungen fort, zu der seine Dissertation „Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz“ ebenso gehört wie das gemeinsam mit seinem Frankfurter Lehrer Iring Fetscher herausgegebene „Handbuch der politischen Ideen“. Neben seiner regen Lehrtätigkeit und einem ungeheuer produktiven Dasein als Autor von Sachbüchern, die erfolgreich eine große Leserschaft adressieren, war Herfried Münkler an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften auch Vorsitzender der Leitungskommissionen für die Feuerbach-Ausgabe und die Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA).

In „Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch“ fragt er nun, wie seine Protagonisten – „Sterne, die einen langen, rotglühenden Streif hinter sich herzogen“ – ihre Zeit, das 19. Jahrhundert, beobachtet, kritisiert und gedeutet haben. Vergleichend betrachtet Münkler ihre Fragen, Ideen und großen Umsturzprojekte, wodurch sich ein überwiegend imaginäres Gespräch zwischen ihnen arrangiert findet. Münkler folgt Marx bei der Suche nach den ökonomischen Bewegungsgesetzen der modernen Gesellschaft, deutet Wagners Musikdramen und seine Idee des Gesamtkunstwerks, rekonstruiert Nietzsches Vorstellungen von individueller Freiheit in der Absicht, die so heterogenen Werke dieser drei Exponenten des 19. Jahrhunderts für die Erfassung unserer „Gegenwart in ihrer irritierenden Vielgestaltigkeit“ fruchtbar zu machen. Insofern traktiert Müncklers Buch nicht nur implizit die Frage, was es heißt, Zeitgenosse zu sein, wenn Gesellschaften im Umbruch zu beobachten sind.

Wir freuen uns, einen Vorabdruck aus Herfried Münklers jüngster Studie veröffentlichen zu können. Der Auszug ist dem 7. Kapitel des Buches entnommen, das „Bourgeois, Proletarier, Mittelmäßige: Drei Gesellschaftsanalysen“ überschrieben ist. Darin treten gegeneinander an: eine marktökonomische Analyse, moralökonomische Gesellschaftsvorstellungen und ein geistesaristokratisch inspirierter, kühler Blick auf die sich formierende Welt moderner Massendemokratie. Wir danken dem Autor und seinem Verlag Rowohlt Berlin, dass wir diese Passagen präsentieren dürfen.

Die Redaktion

Grundzüge der Gesellschaftsanalyse

Seit seiner Hinwendung zu ökonomischen Theorien in der Mitte der 1840er Jahre hat sich Marx zunehmend weniger mit der Sozialpsychologie gesellschaftlicher Gruppen beschäftigt. Deren Handeln betrachtete er fortan als im Wesentlichen durch die sozioökonomischen Konstellationen determiniert. Am deutlichsten kommt das in dem Begriff «Charaktermaske» zum Ausdruck, der bei Marx dafür steht, dass das Verhalten Einzelner im gesellschaftlichen Verkehr durch die ökonomischen Verhältnisse geprägt ist: ob es sich um die Eigentümer von Produktionsmitteln handelt, um Rentiers, also Bezieher von arbeitslosem Einkommen in Form von Kapitalzins oder Grundrente, oder schließlich um diejenigen, die auf dem Markt nichts anderes anzubieten haben als ihre Arbeitskraft. Den Begriff der Charaktermaske hat Marx der Theatersprache des 18. Jahrhunderts entnommen, zumal der *Commedia dell'arte*, wo die von den Schauspielern getragenen Masken mit bestimmten Rollen und den ihnen zugeschriebenen Charaktereigenschaften auf der Bühne verbunden waren. Die Maske stand also nicht für die Individualität des Schauspielers, und es ging auch nicht um Mimik und Expressivität, sondern ausschließlich um die Verkörperung eines Typus, in dem eine bestimmte Position in der Gesellschaft bis zur Karikatur hin zugespielt war.¹ «Die Personen», so Marx, «existieren hier nur für einander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten.»² Diese Reduktion individueller wie sozialer Vielfalt bildet die Grundlage der Marxschen Gesellschaftsanalyse.

Marx' materialistische Grundthese, wonach das (gesellschaftliche) Sein das (individuelle) Bewusstsein bestimmt, hat weitreichende Folgen für seine Gesellschaftsanalyse: Soziokulturelle Prägungen treten zurück, religiöse Zugehörigkeiten spielen eine nachgeordnete Rolle, persönliche Einstellungen, Großzügigkeit und Freigebigkeit etwa oder auch Geiz und Knausrigkeit, mögen in Einzelfällen relevant sein, haben aber für die Struktur der ökonomischen Austauschprozesse keine Bedeutung. Die Einstellungen und Handlungsoptionen des Einzelnen werden letzten Endes durch die Frage bestimmt, ob er industrielle Produktionsmittel besitzt oder eben nur Eigner seiner Arbeitskraft ist, die er verkaufen muss, um mit dem dafür erhaltenen Lohn seinen Lebensunterhalt – und den seiner Familie – zu bestreiten. Die Formel vom Sein, welches das Bewusstsein bestimmt, ist also für Marx dahingehend zu präzisieren, dass es die ökonomische Rolle und die soziale

Stellung sind, die das Bewusstsein ausschlaggebend prägen.

Im Prinzip handelt es sich hier um ein analytisches Reduktionsmodell, das den Blick auf das Wesentliche der gesellschaftlichen Strukturen lenken soll: weder landsmannschaftliche Zugehörigkeit noch konfessionelle Prägung, weder die Erziehung noch der Grad der Bildung, weder ethnische Bindungen noch ethische Orientierungen sind für das Handeln der Menschen maßgeblich, sondern allein das Verhältnis zu den Produktionsmitteln. Das ist eine durchaus rabiate Reduktion der vielfältigen und zumeist miteinander konkurrierenden Einflüsse und Prägungen, die den Charakter eines Menschen und seine Präferenzentscheidungen bestimmen. Sie hat indes den Vorteil, dass sie für Übersichtlichkeit sorgt und das durchschnittliche Verhalten in hohem Maße vorhersagbar macht – und vor allem darum ging es Marx. Dementsprechend hat er sein Hauptwerk auch «Das Kapital» und nicht etwa «Die Kapitalisten» genannt. Dahinter stand die Annahme, dass die Verwertungsgesetze des Kapitals «letztinstanzlich» das Denken und Handeln der Menschen bestimmten, so dass, wer mit diesen Verwertungsgesetzen vertraut war, auch eine verlässliche Vorstellung davon hatte, wie sich wer unter welchen Umständen verhalten würde. Die Richtigkeit von Marx' Beobachtungen und Prognosen steht und fällt mit diesem Analysemodell.

Das ist in Wagners impliziter, jedenfalls nicht als solche ausformulierter und demgemäß auch nicht methodisch reflektierter Gesellschaftsanalyse ganz anders. Machtgier und Eifersucht, aber auch Niedergangsängste und Bedrohungsgefühle spielen hier eine zentrale Rolle; das gesellschaftliche Geschehen entwickelt sich weitgehend aus solchen psychischen Dispositionen und ist nicht durch gesellschaftliche Strukturen festgelegt. Neid etwa spielt sowohl in Wagners gesellschaftskritischen Essays als auch im Geschehen seiner Musikdramen eine große Rolle.³ Marx dagegen hat dem Neid keine besondere Bedeutung beigemessen, sieht man von seiner frühen Auseinandersetzung mit dem «rohen Kommunismus» ab, den er als «Vollendung des Neids» bezeichnete. Es ist indes typisch für die Art des Marxschen Denkens, dass er sogleich hinzufügt, es handele sich dabei um eine «Erscheinungsform der Niedertracht des Privateigentums»,⁴ also umgehend die gesellschaftliche Organisationsform als bestimmenden Faktor individueller Dispositionen ins Spiel bringt. Das Geschehen im *Ring* dagegen wird über weite Strecken von Habgier und Neid angetrieben, also von moralischen Lastern, die schließlich auch dafür sorgen, dass Besitz in Eigentum, die begrenzte Nutzung einer Sache in die ausschließende Verfügung darüber, verwandelt wird. Während es bei Marx die Rechtsverhältnisse sind, die der gesellschaftlichen Ordnung eine verlässliche Struktur verschaffen und zu Regulatoren menschlichen Verhaltens werden, sind es bei Wagner moralisch-psychologische

Dispositionen, die bestimmte Rechtsverhältnisse, etwa die der bürgerlichen Gesellschaft, hervorbringen. Indem aus zeitweiligem Besitz dauerhaftes Eigentum wurde, so Wagner, nahm auch das zu, was in Mythos und Geschichte als «Frevel» angesehen wird. Die Laster begannen das gesellschaftliche Leben zu bestimmen, und die Tugenden wurden zu einer im Selbstverständnis des Staates sowie zunehmend auch der Gesellschaft bedeutungslosen Größe.⁵

Man kann diesen unterschiedlichen Blick auf die treibenden Kräfte der Gesellschaft damit erklären, dass sich Marx als Wissenschaftler diesen Fragen genähert hat und Wagner als Künstler, wobei ihn obendrein das Problem der Darstellbarkeit auf der Bühne umtrieb. Auch wenn der von Marx verwandte Begriff der Charaktermaske dem Theater entstammte, war für Wagner derlei nicht anschlussfähig: erstens, weil er die italienische Tradition durch eine Reform des Musiktheaters hinter sich lassen wollte, und zweitens, weil es ihm um die Vielschichtigkeit und den Wandel der Charaktere ging, die bei Charaktermasken grundsätzlich ausgeschlossen waren. Wagner wollte gerade das zeigen, was Marx für irrelevant hielt und deshalb nicht weiter beachtete. Wenn Wagner von Masken spricht, dann vorwiegend in einem antisemitischen Kontext, in dem es darum geht, die Rolle des Poseurs zu durchschauen, die von Juden häufig eingenommen werde.⁶ Nietzsche ist ihm darin zeitweise gefolgt. Wagner ging es um Demaskierung, Marx keineswegs. Dennoch lässt sich hier keine Kontroverse rekonstruieren, weil die Maskenthematik bei Wagner keine zentrale Rolle spielt.

Marktökonomie versus Moralökonomie

Zu einer Kontroverse kommt es erst dann, wenn Marx als ein der Marktökonomie verpflichteter Gesellschaftsanalytiker und Wagner als Anhänger einer moralökonomischen Gesellschaftsvorstellung einander gegenübergestellt werden. Die Debatte über den Vorrang von Markt oder Moral, in der sich durchweg normative und empirische Überlegungen miteinander verbinden, ist während des 18. Jahrhunderts in der schottischen Moralphilosophie ausgetragen worden. Spätestens mit Adam Smith hat sich dabei eine Sichtweise durchgesetzt, in der nicht länger die Leitdifferenz von Tugenden und Lastern die Gesellschaftsanalyse bestimmte, sondern die Verfolgung von Eigeninteressen und deren Vermittlung durch den Markt den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Prosperität der Wirtschaft sicherstellten.⁷ Marx folgte der marktökonomischen Sicht, und sein Anspruch war, auf der Grundlage dieser – bürgerlichen – Wirtschaftstheorie die Zwangsläufigkeit des Sozialismus herzuleiten, ohne dabei Anleihen bei moralischen Appellen und ethischen Imperativen machen zu müssen. Wagner hingegen hing, wie viele Vertreter der älteren

Sozialismuskonzeptionen, einer Gesellschaftskritik an, die der herkömmlichen Moralökonomie sowie deren Leitunterscheidung von Tugenden und Lastern verpflichtet war. Das aber hieß, dass er, unabhängig davon, ob er als Künstler Figuren und Konstellationen entwarf oder als Gesellschaftskritiker Essays verfasste, nicht umhin kam, Personen und Personengruppen im Hinblick auf ihr sozialmoralisches Verhalten darzustellen und zu bewerten. In seinen Essays findet sich dementsprechend immer wieder eine scharfe Kritik an Macht- und Habgier, an Luxusstreben und einer anderen Lebewesen gegenüber gleichgültigen Einstellung, und unter Wagners Musikdramen ist vor allem der *Ring* eine Auseinandersetzung mit den Folgen von Habgier und Machtstreben. Das ist strukturell eine völlig andere Kritik als diejenige, die Marx in seiner Analyse der kapitalistischen Verwertungsgesetzlichkeit übt.⁸ Habgier und Machtstreben sind für Marx ein systemisch funktionelles Verhalten, notwendige sozialmoralische Ingredienzen des kapitalistischen Betriebs. Diese zu kritisieren läuft auf die Empfehlung hinaus, aus dem kapitalistischen Wettkampf auszuschneiden. Das mögen einige sich leisten können, während die meisten gezwungen sind, den Anforderungen des Systems zu genügen, selbst wenn ihnen das aus moralischen Gründen zuwider ist. Man muss, so der Grundtenor bei Marx, das System ändern – erst dann ändern sich auch die Menschen. Und nur dann ist diese Änderung verlässlich und dauerhaft.

Die sozialistische Theorie ist Mitte des 19. Jahrhunderts durch einen tiefen Gegensatz gekennzeichnet, der von der Analyse der bestehenden Gesellschaft bis zum Entwurf der zukünftigen Gesellschaft reicht. Während die einen unter Sozialismus die modifizierte Wiederherstellung früherer moralökonomisch geprägter Konstellationen verstanden, also auf die Möglichkeit vertrauten, die kapitalistische Dynamik mit Hilfe moralischer Imperative und eines berufsständischen Ethos zu bändigen, waren die anderen davon überzeugt, dass erst die Dynamik des Kapitalismus und die durch sie bewirkte Zerstörung der alten Gesellschaft die Chance zur Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft herbeiführen würde. Für Erstere lief Sozialismus auf die Ordnung einer Gesellschaft hinaus, in der ein mittleres Leben vorherrschte und gesellschaftliche wie politische Eingriffe dafür sorgten, dass Unter- wie Überschreitungen, bittere Armut wie großer Reichtum, zumindest nicht von Dauer waren. Auf Luxuskritik begründete Einschränkungen der Repräsentation und Begrenzungen des Verschwenderischen auf der einen Seite sowie öffentliche Beschäftigungsprogramme («Nationalwerkstätten») mitsamt sozialen Absicherungen in Notlagen auf der anderen Seite sollten dazu dienen, eine zwischen gutem und hinlänglichem Auskommen oszillierende Gesellschaft zu stabilisieren. Sozialismus hatte hier einen unüberhörbar nostalgischen Grundton. Das schloss in Verbindung mit regulierenden Staatseingriffen eine Reihe von Beschränkungen der

individuellen Freiheit ein. Es gibt Leute, die das heute noch – inzwischen zumeist in kritisch-ablehnendem Verständnis – als Sozialismus ansehen.

Wagners Vorstellungen vom Sozialismus, denen er zeitweilig mit großer Überzeugung anhing,⁹ sind durchweg eklektisch. Damit bilden sie die andere Seite der Inkonsequenz, mit der er seine Gesellschaftskritik betrieb, insofern seine eigene Lebensführung zumeist im Widerspruch zu seiner Luxuskritik und der Propagierung eines gemäßigten Lebens stand. Feinde und Zerstörer einer überwiegend handwerklich-bäuerlichen, allenfalls kleinindustriellen Gesellschaft, wie Wagner sie sich wünschte, waren ihm zufolge Großindustrielle, Großkaufleute und vor allem Spekulanten, also im Wesentlichen das Großkapital und die Börse. Wagners rabiater Antisemitismus war nicht zuletzt in der Vorstellung begründet, es seien vor allem «die Juden», von denen die von ihm bevorzugte Gesellschaft «von Mitte und Maß» bedroht werde.

In Wagners Wahrnehmung waren die jüngsten sozioökonomischen Entwicklungen mitsamt ihren sozialmoralischen Auswirkungen – auch das ist ein Unterschied zu Marx – keineswegs ein neuartiger, eigentlich erst mit der industriellen Revolution einsetzender Prozess. Vielmehr glaubte er, derlei in der Geschichte immer wieder vorfinden zu können. Seine Beschreibungen verband er in einer für sein Denken charakteristischen Art mit der Spiegelung dieser Entwicklungen im mythischen Denken und dessen Auswirkungen auf die Kunst. In dem 1849 verfassten Essay *Die Revolution und die Kunst*, auf dem Höhepunkt seines revolutionären Engagements also, kommt Wagner auf den römischen Gott Merkur als Pendant des griechischen Gottes Hermes zu sprechen:

Aber diese moralische wie ästhetische Distanz gegenüber dem im Zeichen des Merkur in die gesellschaftliche Ordnung eindringenden Schacher und Wucher vermochte dessen zersetzende Wirkung nicht zu blockieren. Am Schluss überwältigte er die eingebildeten und unbedachten Römer: «Dieser verachtete Gott [Merkur] rächte sich aber an den hochmütigen Römern und warf sich statt ihrer zum Herren der Welt auf: denn krönt sein Haupt mit dem Heiligenscheine christlicher Heuchelei, schmückt seine Brust mit dem seelenlosen Abzeichen abgestorbener feudalistischer Ritterorden, so habt ihr ihn, den Gott der modernen Welt, den heilig-hochadeligen Gott der fünf Prozent, den Gebieter und Festordner unserer heutigen – Kunst. Leibhaftig seht ihr ihn in einem bigotten englischen Bankier, dessen Tochter einen ruinierten Ritter vom Hosenbandorden heiratete, vor euch, wenn er sich von den ersten Sängern der italienischen Oper, lieber noch in seinem Salon, als im Theater (jedoch auch hier um keinen Preis am heiligen Sonntage) vorsingen läßt, weil er den Ruhm hat, hier noch teurer bezahlen zu müssen, als dort. Das ist *Merkur* und

seine gelehrige Dienerin, die *moderne Kunst*.»¹¹

Da das Thema des Essays die von Wagner erhoffte Veränderung des künstlerischen Betriebs durch die politische Revolution ist, kann es nicht verwundern, dass er auch dort, wo er Gesellschaftskritik übt, immer wieder auf die Kunst zu sprechen kommt. Die Rolle und die Wirkmächtigkeit der Kunst im gesellschaftlichen Leben sind das, was Wagner fortan und bis zu seinem Tod beschäftigen wird. Dabei ist bemerkenswert, dass er sich in der Endphase der 1848er-Revolution nicht auf die möglichen Folgen einer Konstitutionalisierung der staatlichen Ordnung konzentrierte, sondern auf sozioökonomische Fragen, die in der Revolution so (noch) gar nicht zur Debatte standen. Wagner sah sich damit vor demselben Problem, mit dem sich auch Marx herumgeschlagen hat, aber während Marx die *politische* Revolution in einem zweistufigen Prozess als Einstieg in die Vorbereitung der *sozialen* Revolution begriff und dementsprechend nutzen wollte, ging es Wagner um die Verknüpfung von Kunst und Gesellschaft. Wichtiger als die Revolutionierung der Politik war für ihn die Revolutionierung der Gesellschaft. Nicht so sehr die politische, sondern vor allem die soziale Revolution war schließlich in seiner Sicht die Voraussetzung für eine Revolution des Theaters. Man wird nicht in Abrede stellen können, dass Wagner einen Blick für die materielle Not eines Teiles der Bevölkerung hatte, doch mehr als die «soziale Frage» ließ ihn die «ästhetische Frage» zum Anhänger eines moralökonomisch ausgerichteten Sozialismus werden.

Die Kunst, so Wagners Diagnose, habe sich, «statt sich von immerhin respektablen Herren, wie die geistige Kirche und geistreiche Fürsten es waren, zu befreien, einer viel schlimmeren Herrin mit Haut und Haar [verkauft]: *der Industrie*». ¹²

Man könnte bei der Lektüre dieser Passagen meinen, mehr noch als die Gesellschaft sei für Wagner die Kunst das Problem. Das ist in gewisser Hinsicht auch so. Doch Wagner ist sich sehr wohl darüber im Klaren, dass die Politik das Theater benutzt, um in revolutionären Krisen die Gesellschaft zu stabilisieren. Als 1848 die Februarrevolution den Pariser Theatern die Unterstützung durch öffentliche Mittel entzog und infolgedessen «viele von ihnen drohten einzugehen», habe die Konterrevolution in Gestalt des Generals Cavaignac die Subventionierung der Theater erneuert. «Warum? Weil die *Brotlosigkeit*, das *Proletariat* durch das Eingehen der Theater vermehrt werden würde. Also bloß dieses Interesse hat der Staat am Theater! Er sieht in ihm die industrielle Anstalt; nebenbei wohl aber auch ein geistschwächendes, Bewegung absorbierendes, erfolgreiches Ableitungsmittel für die gefährdende Regsamkeit des erhitzten Menschenverstandes, welcher im tiefsten Mißmut über die Wege brütet, auf denen die entwürdigte menschliche Natur wieder zu

sich selbst gelangen soll, sei es auch auf Kosten des Bestehens unserer – sehr zweckmäßigen Theaterinstitute!»¹⁴ Es ist das Theater als unmoralische Anstalt, gegen das Wagner hier zu Felde zieht.

Die «Gier nach Geld» bestimmt in Wagners Sicht das gesellschaftliche Treiben seiner Gegenwart, so wie es in früheren Zeiten das «Verlangen nach absoluter Herrschaft» gewesen sei. Der revolutionäre Wagner des Jahres 1849 stellt in der Manier Heines die Institutionen und Mechanismen von Vertröstung und Betrug heraus, mit denen die Menschen davon abgehalten werden sollen, sich aus dem Zustand von Sklaverei, Unterdrückung und Ausbeutung herauszuarbeiten: Wie einst «christliche Apostel und Kaiser Konstantin rieten, ein elendes Diesseits geduldig um ein besseres Jenseits hinzugeben», so werde den Unterdrückten und Ausgebeuteten «heute von Bankiers und Fabrikbesitzern gelehrt [...], den Zweck des Daseins in der Handwerksarbeit um das tägliche Brot zu suchen».¹⁵ Darum könne es nicht verwundern, «wenn auch die Kunst nach Gelde geht, denn nach seiner Freiheit, seinem Gotte strebt alles: unser Gott aber ist das Geld, unsere Religion der Gelderwerb.»¹⁶

Ein Jahr zuvor bereits hatte Wagner das Geld als die zentrale Ursache des gesellschaftlichen Zerfalls und der moralischen Verderbnis ausgemacht. Die Überwindung der nationalen Zersplitterung und ständischen Teilung Deutschlands, wie man sie jetzt als Ziele der Revolution propagiere, seien erst der Beginn der Veränderungen, und danach «wollen wir erst recht anfangen! Dann gilt es, *die Frage nach dem Grunde alles Elends in unserem jetzigen gesellschaftlichen Zustande* fest und tatkräftig in das Auge zu fassen, – es gilt zu entscheiden, ob der Mensch, diese Krone der Schöpfung, ob seine hohen geistigen, sowie seine so künstlerisch regsamen leiblichen Fähigkeiten und Kräfte von Gott bestimmt sein sollen, dem starresten, unregsamsten Produkt der Natur, dem bleichen Metall, in knechtischer Leibeigenschaft untertänig zu sein? Es wird zu erörtern sein, ob diesem geprägten Stoffe die Eigenschaft zuzuerkennen sei, den König der Natur, das Ebenbild Gottes, sich dienst- und zinspflichtig zu machen – ob dem Gelde die Kraft zu lassen sei, den schönen freien Willen des Menschen zur widerlichsten Leidenschaft, zu Geiz, Wucher und Gaunergelüste zu verkrüppeln?»¹⁷ Das war ganz in moralökonomischem Geist formuliert.

Wagners gesellschaftsanalytische Überlegungen sind weniger durch analytische Schärfe als von rhetorischem Schwung gekennzeichnet. Auf der einen Seite macht er religiöse Vorstellungen zu dem Maßstab, an dem er die Gesellschaft misst, um diese als verfehlt, verkommen und auf den «sündhaftesten Zustand» heruntergekommen zu beschreiben, und auf der anderen Seite sind es Gold und Geld, die er für das Elend verantwortlich macht,

einen «Zustand von Zerrüttung und Verarmung, daß ihr am Ende dieser Jahre [der mehr als drei Jahrzehnte des Friedens seit dem Ende der napoleonischen Kriege] rings um euch die entsetzlichen Gestalten des bleichen Hungers erblickt!». ¹⁸ Diesen Tonfall haben eineinhalb Jahrzehnte zuvor schon Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig in ihrem *Hessischen Landboten* angeschlagen; auch sie haben sich der Imaginationen des Religiösen bedient, um diese gegen den bestehenden Zustand auszuspielen. ¹⁹ Das enthebt Wagner zunächst der tieferen Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen, etwa der Unterscheidung zwischen Geld als ein dem Austausch von Waren dienendes Zahlungsmittel und Kapital, das die Gesellschaft seiner Verwertungslogik unterwirft. Stattdessen bedient er sich einer manichäischen Rhetorik, der zufolge die Gesellschaft in einen Kampf zwischen Gut und Böse verwickelt ist. Dabei werden das Geld und diejenigen, die mit ihm jonglieren, zu Widersachern des Guten.

Der Rückgriff auf die herkömmliche Moralökonomie und der Anspruch auf «die *Erfüllung der reinen Christuslehre*», also die Gebote und Verheißungen der Bergpredigt, genügen Wagner, um «die *volle Emanzipation des Menschengeschlechtes*» in Aussicht zu stellen. ²¹ Hier wird die Differenz zu Marx sehr deutlich, der, weil ihm als Religionskritiker der Rückgriff auf religiöse Versprechungen verwehrt war, den steinigen Weg der Gesellschaftsanalyse und einer systematischen Gesellschaftskritik gehen musste, um sich ein halbes Leben lang daran abzarbeiten und schließlich doch nicht zu Ende zu kommen. Der junge Marx, der sich wesentlich als Philosoph verstand und dessen Gesellschaftskritik noch nicht durch das Säurebad der ökonomischen Theorie gegangen war, hatte durchaus eine gewisse Nähe zu Wagner, nur dass bei ihm nicht religiöse Vorstellungen, sondern Elemente einer in die Zukunft verlängerten Hegelschen Geschichtsphilosophie die Quelle des gesellschaftlichen Gegenentwurfs bildeten. An Stelle einer Kontrastierung von religiösen Verheißungen und schlechter Wirklichkeit arbeitete Marx bis in die Mitte der 1840er Jahre mit dialektischen Umkehrungen, die ihm als Garant für die Denkbarkeit und Möglichkeit des «ganz Anderen» dienten. So wurde das Proletariat zum Vorboten und Träger einer Emanzipation der gesamten Menschheit, weil es die am meisten erniedrigte, geknechtete und ausgebeutete Klasse war, eine Klasse, die nichts zu verlieren hatte als ihre Ketten. Man kann darin, wie es Karl Löwith und andere getan haben, eine quasi-religiöse Vorstellung ohne Rückbezug auf Religion oder Theologie sehen, aber damit zielt man am Zentrum der Marxschen Denkbewegung vorbei.

Im Verlauf der zweiten Hälfte der 1840er Jahre verabschiedete sich Marx Schritt für Schritt von der Denkfigur einer dialektischen Umkehrung, und das tat er nicht zuletzt unter dem Einfluss der modernen Nationalökonomie, auf die Engels ihn in einer knappen Skizze der

ökonomischen Theorieentwicklung aufmerksam gemacht hatte.²² Marx trennte sich von einer im weiteren Sinne moralökonomischen Fundierung des Sozialismus, in deren Tradition man die philosophische Konstruktion des Proletariats sehen kann, und ersetzte sie durch marktökonomische Analysen im Anschluss an Adam Smith und David Ricardo.

Die Kritik an Reichtum und Luxus trat damit zurück, ebenso wie die im Frühsozialismus verbreitete Konzentration auf egalitäre Gesellschaftsvorstellungen, die nicht selten mit asketischen Idealen einhergingen. Stattdessen widmete sich Marx ganz dem Vorhaben, die Möglichkeit wie Wahrscheinlichkeit einer sozialistischen Gesellschaft aus den Bewegungsgesetzen des Kapitalismus herzuleiten. Das veranlasste ihn einige Male zu einer harschen und bitteren Kritik an Sozialisten, die am moralökonomischen Modell festhielten und sich, wie auch Wagner, auf die Rhetorik der dichotomischen Konstruktionen von Sein und Sollen verließen. Oft äußerte sich Marx über die «bürgerlichen Nationalökonomien» mit deutlich größerem Respekt als über all jene, die sich Gedanken über einen schnellen Weg zur sozialistischen Gesellschaft machten. Das lag nicht nur daran, dass die Ökonomen für ihn *Vorläufer* waren, die Sozialisten hingegen *Konkurrenten* um die richtige Theorie; Marx bewunderte auch die akribische Akkuratess und die intellektuelle Kreativität, mit denen Smith, Ricardo und andere die Fragen der ökonomischen Gesellschaftsanalyse angingen. Bei vielen Sozialisten hatte er den Eindruck, ihre dichotomische Rhetorik diene bloß dazu, sich den Herausforderungen einer systematischen Gesellschaftsanalyse nicht stellen zu müssen. In diesem Punkt war er von einer unerbittlichen Hartnäckigkeit.

Nun hat Marx selbst sich bis ins *Kommunistische Manifest* hinein einer dichotomisch-antagonistischen Gesellschaftsbeschreibung bedient, indem er Proletariat und Bourgeoisie als die großen Gegenspieler im Kampf um die gesellschaftliche Ordnung herausstellte, und an diesem Gegensatz hielt er auch in seinen ökonomischen Studien fest – etwa in der Entgegensetzung von Expropriateuren und Exproprierten, Enteignern und Enteigneten. Aber er ließ diesen Gegensatz gesellschaftsanalytisch in den Hintergrund treten, indem er ihn dem antagonistischen Bewegungsprinzip der Geschichte zurechnete. In seiner soziologischen Klassenanalyse verfuhr Marx spätestens seit dem *Achtzehnten Brumaire* sehr viel differenzierter, denn weder das Proletariat noch die Bourgeoisie behandelte er als soziopolitisch geschlossenen Block. Soziologische Beschreibung und geschichtsphilosophische Erwartung treten fortan auseinander. Marx hatte eine klare Vorstellung davon, dass das, was er als geschichtlichen Antagonismus identifiziert hatte, nicht mit dem identisch war, was die Analyse der bestehenden Gesellschaft an sozialgeschichtlichen Eigentümlichkeiten zeigte. Bei vielen seiner Nachfolger führte das Festhalten an einer geschichtsphilosophisch begründeten Revolutionserwartung zu einer

Immunisierung gegen die Beschäftigung mit der tatsächlichen Gesellschaftsentwicklung, wohingegen es Marx darum ging, an einer auf lange Sicht angelegten Revolutionsperspektive festzuhalten und sich gleichzeitig den Blick auf die Strukturen der bestehenden Gesellschaft nicht zu verstellen.

Das dürfte auch einer der Gründe sein, warum Marx in seinen ökonomischen Analysen fortan auf eine Argumentation mit Sozialcharakteren verzichtet und sich über die sozialmoralischen Dispositionen der Bourgeoisie nicht weiter geäußert hat. Viele Bourgeois, so seine Grundannahme, würden gerne ein verschwenderisches Leben in Luxus und Müßiggang führen, aber die Bewegungsgesetze des Kapitals erlaubten ihnen das nicht; würden sie notorisch gegen diese verstoßen, gingen sie in der Konkurrenz mit anderen daran zugrunde. Verschwendung und Müßiggang waren im Kapitalismus nur denen möglich, die sich aus dem aktiven Wirtschaftsgeschehen verabschiedet hatten und von ihrem Vermögen beziehungsweise den daraus bezogenen Zinsen oder Grundrenten lebten. Wer so im und vom Kapitalismus lebte, gestaltete ihn nicht und war deswegen seinen Krisen wie Konjunkturen ausgeliefert. Die tatsächlichen Akteure der kapitalistischen Ökonomie dagegen führten ein von Arbeit und Selbstdisziplin geprägtes Leben, was Marx mit den Bewegungsgesetzen des Kapitals erklärte und nicht, wie Max Weber, unter Verweis auf religionssoziologische Prägungen, etwa den Einfluss von Protestantismus und Puritanismus auf das Wirtschaftsgebaren.²³ Der Kapitalist, so Marx, kann den von ihm erwirtschafteten Mehrwert nicht müßiggängerisch verzehren, wie dies die Herrschenden der Sklavenhalter- und der Feudalgesellschaft tun konnten; vielmehr muss er bei Strafe seines wirtschaftlichen Scheiterns einen Großteil davon in die Produktionsausstattung reinvestieren.²⁴ Er tut das nicht aus freien Stücken, sondern weil ihn die Konkurrenz mit anderen Kapitalisten dazu zwingt. Das macht die Dynamik des Kapitalismus aus, der deshalb auch nie auf einem bestimmten Entwicklungsniveau zum Stillstand kommt und sich permanent selbst revolutioniert. Zugleich liegt hier der Grund für Marx' Vertrauen in die Endlichkeit des Kapitalismus und seine weltgeschichtliche Ablösung durch den Sozialismus, in dem dann tatsächlich die Marktökonomie ihre Bedeutung verliert und zunehmend durch moralökonomische Distributionsprinzipien, wie Fähigkeiten und Bedürfnisse, ersetzt werde.

Nietzsches Blick auf die Gesellschaft folgt grundlegend anderen Vorhaben als der von Wagner und Marx. Deren Ausgangspunkt sind materielle Not und physisches Elend, bei Marx wesentlich konzentriert auf die Arbeiterschaft, bei Wagner ohne weitere Differenzierung auf «das Volk» bezogen, das von altem Adel und neuer Finanzaristokratie ausgeplündert werde. Nietzsche hingegen pflegt einen durch Distanz und Verachtung

gegenüber dem Konformismus der großen Masse geprägten ethisch-ästhetischen Blick auf die Gesellschaft. Eine näher ausgeführte Vorstellung von einer alternativen Gesellschaftsordnung gibt es bei ihm nicht. Vielmehr konzentriert er sich darauf, die Voraussetzungen und Möglichkeiten von Individualität gegenüber dem Anpassungsdruck der Massen zu erkunden. An die Stelle gesellschaftlicher Veränderung tritt bei ihm die Selbstbehauptung des Individuums in der Massengesellschaft.²⁵ Die Chance zum Individuellen ist bei Nietzsche das Pendant dessen, was bei Wagner und Marx die Perspektive einer freien und gerechten Gesellschaft ist. Dementsprechend konnte Nietzsche sich mit seiner Kritik des Gleichheitsgedankens nicht genügen, die in heftigen Attacken gegen sämtliche Vorstellungen von Sozialismus gipfelt und die Sättigung der Massen als einen Beitrag zu deren Ermüdung und Ermattung begreift.²⁶ Vor allem ging es ihm um das diesen Massen beziehungsweise ihren Anführern und intellektuellen Parteigängern zugeschriebene Projekt, die eigenen Ansprüche und Sichtweisen, Werte und Erwartungen mit Hilfe der Moral durchzusetzen. So beschrieb er das, was er den «Sklavenaufstand der Moral» nennt, als Fesselung der großen Einzelnen, die mit den Mitteln der Moral verkleinert und gedemütigt werden sollen. Nietzsches Gegenentwurf lief auf die ungebändigte Kraftentfaltung des Einzelnen hinaus, der die Fesseln der Moral sprengt und sich in seinem Willen zum Leben verwirklicht. Auch der in den Massen vorherrschende Neid spielt dabei eine Rolle, und zwar als Ressentiment gegen alles Große und Besondere. Das Ressentiment ist nach Nietzsche eine besondere Form des Neids, eines Neids, der sich nicht offen äußert, aber als Groll untergründig stets präsent ist. Sonderlich differenziert ist Nietzsches Gesellschaftsanalyse nicht; sie beruht letztlich auf der Entgegensetzung von breiter Masse und großen Einzelnen und läuft im Weiteren auf einen Kampf beider Seiten gegeneinander hinaus. Diesen Kampf kann man mit einem von Nietzsche nicht gebrauchten Begriff als «asymmetrisch» bezeichnen: Die Massen kämpfen mit anderen Mitteln und auf anderem Terrain als die großen Einzelnen, und Nietzsches Gesellschaftsanalyse will Letztere darauf aufmerksam machen, vor wem und was sie sich unbedingt hüten müssen.

Literatur

Behler, Ernst: «Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland»; in: Emden, Christian J. u. a. (Hgg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 13, Berlin 1984, S. 503 – 520.

Bermbach, Udo: *Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie*, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., Stuttgart / Weimar 2004.

Bünger, Peter: *Nietzsche als Kritiker des Sozialismus. Aspekte einer moral- und kulturkritischen Einschätzung*, Diss. Goethe-Universität Frankfurt am Main, masch.-schriftl. Typoskript 1995.

Demmerling, Christoph / Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart / Weimar 2007.

Epstein, Joseph: *Neid. Die böseste Todsünde*. Aus dem Englischen von Matthias Wolf, Berlin 2010.

Gilman, Sander L.: «Heine, Nietzsche und die Vorstellung vom Juden»; in: Niemeyer, Christian (Hg.), *Friedrich Nietzsche*, Darmstadt 2014, S. 54 – 80.

Herres, Jürgen: *Marx und Engels. Porträt einer intellektuellen Freundschaft*, Ditzingen, 2018.

Hirschman, Albert O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Autorisierte Übersetzung von Sabine Offe, Frankfurt am Main 1980.

Hörisch, Jochen: «Charaktermasken. Subjektivität und Trauma bei Jean Paul und Marx»; in: Hunfeld, Barbara u. a. (Hgg.): *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft*, Bd. 14, Bayreuth 1979.

Hörisch, Jochen: *Weibes Wonne und Wert. Richard Wagners Theorie-Theater*. Mit musikanalytischen Erläuterungen von Klaus Arp, Berlin 2015.

Hosfeld, Rolf: *Karl Marx*, Hamburg 2014.

Kröplin, Eckart: *Richard Wagner und der Kommunismus. Studien zu einem verdrängten Thema*, Würzburg 2013.

Mann, Thomas: *Leiden und Größe der Meister*, Frankfurt am Main 1982 (Frankfurter Ausgabe. Hrsg. von Peter de Mendelsohn).

Marti, Urs: *Der große Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Heidelberg 1993.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlin 1975 ff. Online zugänglich

unter <https://megadigital.bbaw.de/>.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke (MEW)*, 44 Bde., Berlin 1956 ff.

Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kommentar von Michael Quante, Frankfurt am Main 2009.

Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932. Ein Handbuch*. 2 Bde., Darmstadt 1989.

Ottmann, Henning (Hg.): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin / New York 1999.

Reschke, Renate: «Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse»; in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 18, 1989, S. 290 – 300.

Schlosser, Horst Dieter: *Die Macht der Worte. Ideologien und Sprache im 19. Jahrhundert*, Köln / Weimar / Wien 2016.

Sieferle, Rolf Peter: *Marx zur Einführung*. Werke, Bd. 4, Berlin 2019, S. 3 – 258.

Sofsky, Wolfgang: *Das Buch der Laster*, München 2009.

Vivarelli, Violetta: «Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende»; in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, S. 521 – 569.

Wagner, Richard: *Dichtungen und Schriften. Jubiläumsausgabe in zehn Bänden (DuS)*. Hrsg. von Dieter Borchmeyer, Frankfurt am Main 1983.

Weber, Max: *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Neu-Isenburg 2006.

Endnoten

1. Vgl. Hörisch, «Charaktermasken», passim, Henning, «Charaktermaske und Individualität bei Marx», S. 100 ff., sowie Haug, «Charaktermaske», Spalte 435 ff.
2. Marx, *Das Kapital*; *MEW*, Bd. 23, S. 99 f.
3. Zur Bedeutung des Neids als individuelle und gesellschaftliche Disposition vgl. Demmerling / Landweer, *Philosophie der Gefühle*, S. 195 – 217; Sofsky, *Das Buch der Laster*, S. 154 – 166, sowie ausführlich Epstein, *Neid*, passim; zur Bedeutung des Neids für die kapitalistische wie die sozialistische Gesellschaft, ebd., S. 68 – 75.
4. Marx, «Ökonomisch-philosophische Manuskripte»; *MEW*, Erg.-Bd. 1, S. 536; dazu Hosfeld, *Karl Marx*, S. 56.
5. Wagner, «Oper und Drama»; *DuS*, Bd. VII, S. 190.
6. Vgl. Gilman, «Heine, Nietzsche und die Vorstellung vom Juden», S. 59 und 71.
7. Dazu Hirschman, *Leidenschaften und Interessen*, passim.
8. Dieser zentrale Unterschied ist Jochen Hörisch bei seiner Einführung von Marx und Wagner (*Weibes Wonne und Wert*, S. 42 ff.) entgangen.
9. Bermbach, *Der Wahn des Gesamtkunstwerks*, S. 59 ff.; für den späten Wagner vgl. auch Kröplin, *Richard Wagner und der Kommunismus*, S. 219 ff., der indes die grundlegenden Differenzen zwischen Marx und Wagner (S. 205 ff.) weithin übersieht.
10. Wagner, «Die Kunst und die Revolution»; *DuS*, Bd. V, S. 284 f.
11. Ebd., S. 285.
12. Wagner, «Die Kunst und die Revolution», S. 284.
13. Ebd., S. 285.
14. Ebd., S. 289. In diesem Zusammenhang entwickelt Wagner den Gegensatz zwischen

dem Theater der antiken Griechen und dem der europäischen Gegenwart, das er in der Nachfolge der römischen Herrschaftsdevise «panem et circenses», Brot und Spiele, sieht. Sein eigenes Musiktheaterprojekt orientiert sich an den Griechen, wobei Wagner davon ausging, dass es erst nach einer grundstürzenden Revolution in Europa zu verwirklichen sei. In diesem Sinne ist seine Beschreibung des griechischen Theaters selbst ein der Gegenwart entgegengesetztes revolutionäres Projekt: «In den weiten Räumen des griechischen Amphitheaters wohnte das ganze Volk den Vorstellungen bei; in unseren vornehmen Theatern faulenzte nur der vermögende Teil desselben. Seine Kunstwerkzeuge zog der Grieche aus den Ergebnissen höchster gemeinschaftlicher Bildung; wir aus denen tiefster sozialer Barbarei. Die Erziehung des Griechen machte ihn von frühester Jugend an sich selbst zum Gegenstande künstlerischer Behandlung und künstlerischen Genusses, an Leib wie an Geist: unsere stumpfsinnige, meist nur auf zukünftigen industriellen Erwerb zugeschnittene Erziehung bringt uns ein albernes und doch hochmütiges Behagen an unserer künstlerischen Ungeschicklichkeit bei, und läßt uns die Gegenstände irgendwelcher künstlerischen Unterhaltung nur außer uns suchen, mit ungefähr demselben Verlangen, wie der Wüstling den flüchtigen Liebesgenuß einer Prostituierten aufsucht.» (Ebd., S. 290.) In gewisser Hinsicht projiziert Wagner ins griechische Theater, was er selbst zu verwirklichen beabsichtigte. So verschafft er sich eine Argumentationsposition, aus der heraus er den Vorwurf, er überfordere mit seinen Vorstellungen prinzipiell das Theater mit seinen spezifischen Möglichkeiten, leicht zurückweisen kann: Was einmal möglich war, müsse auch in Zukunft wieder möglich sein – wenn man denn die gesellschaftlichen Voraussetzungen dafür geschaffen habe. Die Vergangenheit wird zum Gütesiegel für die Möglichkeit des eigenen Zukunftsprojekts. Dabei stößt Wagner jedoch auf das Problem, dass die Blüte des griechischen Theaters nur kurze Zeit gedauert hat. In diesem Zusammenhang entwickelt er die zur Gegenwart spiegelverkehrte Vorstellung, dass die revolutionäre Dynamik im klassischen Athen die Bestandsvoraussetzungen des Theaters unterhöhlte, weil das athenische Theater zunächst ein Garant der an «Mitte und Maß» orientierten vorperikleischen Demokratie gewesen sei. Das dramatische Kunstwerk und die politische Ordnung haben sich demnach gegenseitig stabilisiert. So konnte jede Veränderung, etwa das Auseinanderfallen der in ihm verbundenen einzelnen Künste, «diesem herrlich einen Kunstwerke, wie dem ähnlich beschaffenen Staate selbst, nur nachteilig sein, und deswegen durfte es nur fortblühen, nicht aber sich verändern. Somit war die Kunst konservativ, wie die edelsten Männer des griechischen Staates zu der gleichen Zeit konservativ waren, und Aischylos ist der bezeichnendste Ausdruck dieses Konservatismus: sein herrlichstes konservatives Kunstwerk ist die Orestie, mit der er sich als Dichter dem jugendlichen Sophokles, wie als Staatsmann dem

revolutionären Perikles zugleich entgegenstellte. Der Sieg des Sophokles wie der des Perikles war im Geiste der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit; aber die Niederlage des Aischylos war der erste Schritt abwärts von der Höhe der griechischen Tragödie, der erste Moment der Auflösung des athenischen Staates.» (S. 295 f.) Neben der ungeheuren Bedeutung, die Wagner der Kunst für die politische Ordnung beimisst, findet sich hier auch eine weitere Variante der Vorstellung vom «Ende der Geschichte»: die einer künstlerisch durchwirkten Politik und einer politisch getragenen Kunst. Wagner relativiert diese Vorstellung in Rousseauscher Manier, indem er mit Blick auf den Zerfall des klassischen Athen von einer «fortschreitenden Entwicklung der Menschheit» spricht, die sonst blockiert worden wäre. Beim Blick in die Zukunft dürfte dies für Wagner keine Rolle mehr gespielt haben. Zunächst aber bedurfte es einer revolutionären Erschütterung, um einen Zustand herbeizuführen, in dem sich die politische Ordnung und die künstlerische Kreativität wieder miteinander in Einklang befanden und der es insofern verdiente, vor weiterer Veränderung geschützt zu werden. Das war – cum grano salis – die Grundidee einer konservativen Revolution, als deren anderer Vordenker Nietzsche identifiziert worden ist (vgl. Mohler, *Die konservative Revolution*). So kommt es nicht von ungefähr, dass sich Thomas Mann, bei dem die Formel von der «konservativen Revolution» schon früh auftaucht, auf Wagner und Nietzsche als die für sein Denken prägenden Köpfe berufen hat; vgl. Mann, *Leiden und Größe der Meister*, S. 716 ff. (zu Wagner) sowie S. 838 ff. (zu Nietzsche). Pikanterweise findet sich die Formel «konservative Revolution» erstmals bei Engels, der sie am 22. Februar 1848 zur Charakterisierung des polnischen Aufstands von 1830 verwendet hat: Er «war weder eine nationale [...] noch eine soziale oder politische Revolution; er veränderte nichts an der inneren Lage des Volkes; das war eine konservative Revolution» (MEW, Bd. 4, S. 523).

15. Wagner, «Die Kunst und die Revolution», S. 294.
16. Ebd., S. 294 f.
17. Wagner, «Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königtum gegenüber?»; *DuS*, Bd. V, S. 213.
18. Ebd., S. 214 f.
19. Vgl. Schlosser, *Die Macht der Worte*, S. 112 – 114.

20. Wagner, «Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen», S. 214.
21. Ebd.
22. Dazu ausführlich Herres, *Marx und Engels*, S. 31 ff.; es handelt sich dabei um Engels' kleinen Text «Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie»; *MEGA I/3*, S. 467 – 494.
23. Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus»; ders., *Religion und Gesellschaft*, S. 80 ff., 147 ff.
24. Die Argumentation folgt hier Sieferle, *Marx zur Einführung*, S. 87 ff.
25. Dazu Reschke, «Die Angst vor dem Chaos», S. 290 ff.
26. Ausführlich Büniger, *Nietzsche als Kritiker des Sozialismus*, insbes. S. 79 – 16, sowie Marti, «Der große Pöbel- und Sklavenaufstand», S. 141 – 188, und Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 138 – 146. Demgemäß ist Nietzsche zunächst einem «partei-offiziellen» Anathema seitens der deutschen Sozialdemokratie verfallen, das vor allem von Franz Mehring ausgesprochen wurde; vgl. Behler, «Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland», S. 503 ff. Gleichzeitig scheinen Nietzsches Schriften in Arbeiterkreisen viel gelesen worden zu sein; dazu Vivarelli, «Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende», S. 521 f.

Herfried Münkler

Herfried Münkler hatte von April 1992 bis September 2018 den Lehrstuhl Theorie der Politik an der Humboldt-Universität zu Berlin inne. Seit 1993 ist er Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Politische Theorie und Ideengeschichte, Politische Kulturforschung, Theorie und Geschichte des Krieges sowie Risiko und Sicherheit als sozio-politische Kategorien.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Martin Bauer, Hannah Schmidt-Ott, Jens Bisky.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/bourgeois-proletarier-mittelmassige.html>