

Marx' Politik der Lebensformen: Über das Glück, nicht in diese Welt integriert zu sein

Loick, Daniel; Marx, Karl

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Loick, D., & Marx, K. (2018). Marx' Politik der Lebensformen: Über das Glück, nicht in diese Welt integriert zu sein. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82596-9>

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>

Daniel Loick, Karl Marx | Jubiläum | 09.05.2018

Marx' Politik der Lebensformen

Über das Glück, nicht in diese Welt integriert zu sein

es ist als trügen wir
ein Licht in uns
das einer anderen Welt
entsprungen ist
wir sehen unmöglich aus
wir sind der Zeit voraus
wir sind die wunde Stelle
mitten unter euch

(Kante, *Zombie*, 2004)

Der Parlamentarische Geschäftsführer der Fraktion der Linkspartei im Bundestag, Jan Korte, hat Ende letzten Jahres in einem Debattenbeitrag die These vertreten, seine Partei solle sich verstärkt um Leute kümmern, „die bei geselligen Anlässen gerne Bockwurst mit Schrippe essen“, statt sich auf ein „urbanes Milieu“ zu konzentrieren, das „Bioland-Gemüse“ bevorzuge.¹ Kortess Artikel ist ein Beitrag zu der Diskussion um Subjekt und Zielgruppe linker Politik, die unter anderem durch den Wahlsieg Donald Trumps, den BREXIT und allgemein dem Zulauf rechter Parteien auch durch die unteren Gesellschaftsschichten befeuert wurde und die seit einiger Zeit nicht nur im Umfeld der Linkspartei, sondern auch in vielen anderen linken Gruppen und sozialen Bewegungen geführt wird. Kortess Gegenüberstellung von bockwurstessenden Arbeiter*innen und veganen Hipstern, mit der in dieser Diskussion (so oder so ähnlich) häufig operiert wird, zeigt an, dass es bei linker Politik offenbar nicht nur um Fragen der Gerechtigkeit, der Gleichheit oder der Freiheit, sondern auch um *Lebensformen* geht.

Vergleicht man allerdings zeitgenössische Charakterisierungen der Arbeiter*innenklasse wie diejenige Kortess mit den Beschreibungen proletarischer Lebensweisen, die sich im Werk von Marx und Engels finden lassen, so fällt sofort ein gigantischer Kontrast ins Auge. Während die vordergründig wohlmeinenden, aber latent herablassenden Beschreibungen, die heute zirkulieren, Arbeiter*innen häufig als abgehängt, geschmacklos und provinziell darstellen, repräsentierten sie für Marx und Engels gerade aufgrund ihrer Nicht-

Integriertheit in die bürgerliche Gesellschaft eine der Bourgeoisie genuin überlegene Ästhetik der Existenz: Sie besitzen „bessere“ Gewohnheiten, Sitten, Geschmäcker und Lebensstile als ihre Unterdrücker*innen. In meinen Vortrag will ich zu zeigen versuchen, dass sich im Frühwerk von Marx zwei verschiedene Argumentationsstrategien finden lassen, um diese Überlegenheit zu begründen. Die bekanntere (und diejenige, die mit Marx' Gesamtwerk mehr auf einer Linie ist) ist diejenige, welche die proletarische Lebensform als *Antizipation* kommunistischer Lebensformen versteht: Gerade weil den Arbeiter*innen der Zugang zu bürgerlichen Praktiken verwehrt bleibt, sind in ihrer Existenzweise bereits auf negative Weise Elemente einer post-kapitalistischen Lebensform vorweggenommen. Nach der faktischen Integration des Proletariats in den Kapitalismus und seiner Korruption durch den Faschismus lässt sich dieses Argument jedoch kaum noch aufrechterhalten, zumal sich die Behauptung der Qualität des proletarischen Lebens nicht länger auf die geschichtsphilosophische Gewissheit einer bevorstehenden Revolution stützen kann. Es lässt sich in Marx' Frühschriften allerdings noch eine andere Argumentationsweise aufspüren, die ebenfalls davon ausgeht, dass gerade die Desintegration die ethisch-ästhetische Qualität subalternen Lebensformen begründet, ohne diese jedoch von vornherein auf eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe zu beschränken. Statt von einem privilegierten revolutionären Subjekt zu sprechen, ermöglicht es diese zweite Argumentation, eine Pluralität agonistischer Politiken der Lebensform in den Blick zu bekommen. Der affektive Ertrag des Nicht-Dazugehörens ergibt sich hier nicht aus der Erwartung der kommenden Revolution, sondern direkt aus der vitalen Kollektivitätserfahrung des Dagegenseins.

Mein Vortrag hat zwei Teile. Nachdem ich im ersten Teil mithilfe des Ansatzes von Rahel Jaeggi definiert habe, was eine Lebensform überhaupt ist, rekonstruiere ich Marx' und Engels' Theorie der Lebensformen anhand zweier Beispiele: der Familie und der Nation. Danach werde ich ganz kurz die Gründe in Erinnerung rufen, warum das Proletariat heute nicht mehr als Träger einer emanzipatorischen Lebensform gelten kann. Die Integration des Proletariats in die bürgerliche Gesellschaft macht es nötig, der Erkenntnis vom polemischen Charakter des Konflikts der Lebensformen eine andere Fassung zu geben (1). Hierfür werde ich im zweiten Teil der Vorlesung eine Passage in Marx' Frühschrift *Die heilige Familie* konsultieren, in der er die Überlegenheit desintegrierter Lebensformen noch nicht geschichtsphilosophisch, sondern anthropologisch begründet hat, nämlich unter Rückgriff auf die Idee eines menschlichen „Gattungswesens“. Obwohl ich mir der Gefahren eines solchen Vorgehens durchaus bewusst bin, halte ich es provisorisch für die beste Grundlage einer zeitgemäßen emanzipatorischen Politik von Lebensformen, wie ich abschließend wiederum anhand der Beispiele Familie und Nation zu erläutern versuche

(2).

1. Der Antagonismus von Lebensformen

Rahel Jaeggi kommt das Verdienst zu, den Begriff der „Lebensformen“ prägnant terminologisch bestimmt zu haben. In ihrem Buch *Kritik von Lebensformen* (2014) definiert sie diese als „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit normativem Charakter, die die kollektive Lebensführung betreffen, obwohl sie weder streng kodifiziert noch institutionell verbindlich verfasst“ sind.² Die Kategorie der Lebensformen umfasst somit verschiedene Aspekte dessen, was im Werk von Marx und Engels mit Begriffen wie *Lebensweise*, *Lebensäußerung*, *Kultur* oder *Praxis* gefasst wird: Eine Lebensform ist ein Konglomerat kollektiver Gewohnheiten, die nicht unbedingt bewusst sein müssen, die sich aber durchaus explizieren und auch bewerten lassen. Genau das ist auch das Ziel von Jaeggis Projekt: Gegen die liberale Doktrin von der „ethischen Enthaltbarkeit“ der politischen Philosophie will sie Lebensformen nicht nur beschreiben, sondern auch kritisieren. Die Pointe des Buches besteht dabei darin, Lebensformen weder in einem (rein) moralischen, noch in einem (rein) politischen Vokabular zu bewerten, sondern danach zu fragen, ob eine Lebensform *als Lebensform* gelungen ist. Einer hegelianischen Argumentationsstrategie folgend, begreift Jaeggi Lebensformen dabei als „Problemlösungsversuche“. Eine Lebensform ist demnach genau dann eine „rationale“ Lebensform, wenn sie auf eine angemessene Weise auf eine entstehende Krise reagiert. Die bürgerliche Kleinfamilie ist zum Beispiel deshalb keine gelungene Lebensform mehr, weil sie den durch den Feminismus artikulierten Gleichheitsanspruch von Frauen nicht mehr innerhalb ihrer Parameter zu repräsentieren vermochte: Sie erwies sich als Lernblockade. Aufgrund der historischen Situiertheit von Lebensformen (und auch der Lebensformenkritik) ist es aber auch unmöglich, die eine richtige Lebensform abstrakt am Reißbrett zu entwerfen. Jaeggi plädiert daher für einen „experimentellen Pluralismus“, der für verschiedene Lebensformen Platz hat, welche miteinander um die beste Lösung eines Krisenphänomens konkurrieren.

Weil sie Geschichte mit Hegel als einen „dialektischen Lernprozess“ begreift, versteht sie Lebensformen durchaus als konfliktuell, sie bleiben aber Teil ein und desselben historischen „Anreicherungs geschehens“³, das auf einen allgemeinen Fortschritt der Gesamtgesellschaft gerichtet ist. Marx' Einsatz gegenüber dem Hegelschen Gesellschafts- und Geschichtsmodell – eine Absetzungsbewegung, die Jaeggi nicht mit vollzieht – besteht hingegen darin, die bürgerliche Gesellschaft als *Klassengesellschaft* zu identifizieren. Der Klassengegensatz hat für die Bourgeoisie auf der einen, das Proletariat auf der anderen

Seite zwei völlig verschiedene Lebensrealitäten hervorgebracht, die gar nicht länger auf ein und dasselbe Fortschrittsideal bezogen sind. Die englische arbeitende Klasse etwa, schreibt Friedrich Engels, sei „ein ganz andres Volk geworden [...] als die englische Bourgeoisie. [...] Die Arbeiter sprechen andre Dialekte, haben andre Ideen und Vorstellungen, andre Sitten und Sittenprinzipien, andre Religion und Politik als die Bourgeoisie.“⁴ Auch Engels enthält sich nicht einer Bewertung dieser unterschiedlichen Lebensformen *als Lebensformen*: Die proletarische ist eine bessere, edlere und zukunftsfähigere als die bürgerliche. Die Lebensformen des Proletariats und die der Bourgeoisie konkurrieren hier allerdings nicht einfach miteinander im Rahmen eines „experimentellen Pluralismus“, sondern stehen zueinander in einem fundamental *antagonistischen* Verhältnis: Der Streit der Lebensformen hat strukturell die Form des Klassenkampfes. Allerdings folgen auch Marx und Engels Hegel darin, die Parteinahme für die Seite des Proletariats nicht mithilfe abstrakter moralischer (oder ästhetischer) Maßstäbe, sondern geschichtsphilosophisch zu begründen. Die proletarische Lebensform ist der bürgerlichen deshalb überlegen, weil in ihr bereits die Lebensform einer post-kapitalistischen Gesellschaft vorscheint.

Der Kommunismus, schreiben Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*, „ist nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]“, sondern „die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“⁵ Marx und Engels wenden sich hier gegen einen Utopismus oder Moralismus, der die kommunistische Gesellschaft der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft von außen gegenüberstellen will. Der Kommunismus darf nicht abstrakt postuliert werden, sondern besitzt auch innerhalb der bestehenden Verhältnisse bereits eine materielle Grundlage. Diese materielle Grundlage sehen sie in der Wirklichkeit der sozialen Situation des Proletariats. „Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet“, konkretisiert Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, „so spricht es nur das *Geheimnis seines eigenen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.“⁶ Die Implikation dieses anti-idealistischen Arguments lautet, dass nicht der Zustand des Proletariats als defizitär anzusehen ist, sondern der der Bourgeoisie. Nicht die Situation der Kapitalist*innen soll verallgemeinert werden, sondern der der Arbeiter*innen: Es sollen nicht alle Menschen Eigentum an Produktionsmitteln bekommen, sondern niemand soll mehr Eigentum an Produktionsmitteln haben.

Diese Argumentationsfigur – nicht den unterlegenen, sondern den dominanten Standpunkt

als defizitär zu erklären – lässt sich auf Marx' und Engels' Theorie der Lebensformen übertragen. Als Klassengesellschaft produziert der Kapitalismus radikal heterogene Lebensrealitäten für das Proletariat und die Bourgeoisie, die sich unter anderem auch bis in unterschiedliche Sittenvorstellungen, Moralansichten, sinnliche Weltwahrnehmungen, ästhetische Ausdrucksweisen, Moden oder Geschmäcker nachvollziehen lassen. Die Tatsache, dass sich diese Lebensweisen nicht nur voneinander unterscheiden, sondern einander antagonistisch widerstreiten, bedeutet, dass alles, was den einen als Ausdruck eines guten Lebens erscheint, den anderen als verdorben erscheint und umgekehrt. Während die Bourgeoisie die pathologische Lebensform der bürgerlichen Gesellschaft verinnerlicht hat, repräsentiert das Proletariat deren nicht nur ökonomische, sondern auch kulturelle Negation. Seine Wohn-, Kommunikations- und Liebesformen besitzen bereits, wenn auch noch unbewusst, Eigenschaften der Kultur einer ganz anderen Gesellschaft. Am deutlichsten lässt sich dies anhand der Themenkomplexe Familie und Geschlechterverhältnisse sowie Nation und Nationalismus aufzeigen.

Noch vor seiner ersten Kollaboration mit Marx führte Friedrich Engels in zahlreichen englischen Städten die Untersuchungen durch, die er 1845 unter dem Titel *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* veröffentlichte und die zu einem Meilenstein der empirischen Sozialforschung werden sollten. Die Schrift ist eine radikale Anklage an die katastrophalen Auswirkungen der kapitalistischen Produktionsweise zur Zeit der Industriellen Revolution auf das menschliche Leben und Zusammenleben. Detailliert schildert Engels, wie die arbeitenden Klassen unter den Demütigungen der Kapitalist*innen, quälender und entfremdender Arbeit, Wohnungsmangel und schlechter Wohnqualität, Unterernährung und Verwahrlosung, katastrophalen Hygiene- und Gesundheitszuständen zu leiden haben. Die Effekte dieser Lebensrealität beschreibt Engels als körperliche Verelendung, allgemeine Ungebildetheit und grassierenden Alkoholismus. Trotz Engels drastischer Schilderungen ist die Lebensform der Proletarier*innen jedoch interessanterweise nicht rein negativ bestimmt. Der Klassencharakter der bürgerlichen Gesellschaft führt vielmehr dazu, dass die Arbeiter*innen von der herrschenden Moral und der dominanten Kultur vollkommen entbunden sind. Wie im Proletariat ohne sein Zutun bereits die Negation des Privateigentums manifestiert ist, so ist in seiner Lebensform auch bereits eine praktische Gleichgültigkeit gegenüber der bürgerlichen Sexualmoral, dem traditionellen Familienleben und einem engstirnigen Patriotismus manifestiert, die auf unbewusste Weise die Basis einer kommunistischen Lebensform abgibt.

Die bürgerliche Kleinfamilie ist, wie der Name schon sagt, die historisch spezifische Organisationweise von Intimbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft. Sie beruht auf

der Notwendigkeit des Privaterwerbs und einer internen hierarchischen Arbeitsteilung, bei der der Mann für den Lebensunterhalt und die Frau für den Haushalt zuständig ist.⁷ Dieses patriarchale Familienmodell wird ideologisch durch bestimmte Sittenvorstellungen flankiert, von denen das zentrale das der Monogamie ist. Dieses Monogamie-Ideal bleibt aber heuchlerisch, weil es mit regelmäßigem Ehebruch und für den Mann regelmäßig auch mit Prostitution einhergeht.⁸ Engels protokolliert in *Die Lage der arbeitenden Klasse*, dass den Arbeiter*innen das Familienleben, das ihnen von der Bourgeoisie propagiert wird, materiell unmöglich ist. Dies liegt zum einen an den wohnlichen Bedingungen, die keine Häuslichkeit zulassen, zum anderen an der ökonomischen Stellung der Familienmitglieder, die alle in den Produktionsprozess eingebunden sind und zu völlig unterschiedlichen Zeiten arbeiten müssen.⁹ Aus diesem Grund adaptieren die Proletarier*innen die ihrer ökonomischen Lage angemessenen Sittenvorstellungen, in denen vor allem das bürgerliche Monogamie-Ideal außer Kraft gesetzt ist. Auf die sexuellen Ausschweifungen der Arbeiter*innen reagiert die Bourgeoisie dementsprechend empört. Marx und Engels schlussfolgern in der *Deutschen Ideologie*, dass im Proletariat die Familie „wirklich aufgelöst“ ist, wobei gerade diese Auflösung authentische Familienzuneigung ermöglicht.¹⁰ Das *Kommunistische Manifest* entwickelt dann aus diesen bereits „wirklichen“ Intimitätspraktiken des Proletariats die explizite Forderung nach der „Aufhebung der Familie“¹¹, womit willkürliche private Erziehung der Kinder durch die Eltern und die Unterordnung der Frauen unter die Männer gemeint ist. Marx und Engels haben also in Bezug auf das Familienleben die gleiche Operation vollzogen wie in Bezug auf die ökonomische Struktur: Was bereits innerhalb des Kapitalismus auf unbewusste und passive Weise in der Realität des Proletariats realisiert ist, wird positiv gewendet und zu einer bewussten und aktiv erhobenen Forderung.

Eine ganz ähnliche Struktur hat auch Marx' und Engels' Argument gegen Nationalismus und Patriotismus. Die Nation ist die der kapitalistischen Produktionsweise angemessene politische Form, weil diese auf einen Staat als Garantie des Eigentumsrechts und zur Organisierung der für die Produktion notwendigen gesellschaftlichen Aufgaben (Erziehung, Bereitstellung von Infrastruktur, etc.) angewiesen ist. Tatsächlich hat aber bereits die wirtschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts die kapitalistische Ökonomie globalisiert und die einzelnen Volkswirtschaften zwangsweise in den Weltmarkt eingegliedert. Dies hat wiederum dazu geführt, dass auch die faktische Lebensrealität des Proletariats immer weniger von der nationalen Vergesellschaftungsform geprägt ist. Engels beschreibt dies anhand der Einwanderung irischer Arbeiter*innen in die englischen Städte. Das „urbane Milieu“, das in den Schriften von Marx und Engels, anders als in den heutigen Debatten der Linkspartei, noch grundsätzlich positiv konnotiert ist, ist ein multikulturelles Milieu. Dafür,

dass der englische Proletarier „mit der heftigsten Leidenschaft gegen die Tyrannei der Besitzenden protestieren *kann*, dafür sorgt seine Erziehung oder vielmehr Erziehungslosigkeit und das viele heiße irische Blut, das in die englische Arbeiterklasse übergegangen ist.“¹² Was Engels hier ironisch durch das irische Temperament erklärt, hat eine soziologische Grundlage: Die kapitalistische Ausbeutung war auf eine verstärkte Arbeitsmigration angewiesen und hat damit ein Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher nationaler Herkunft hervorgebracht. Die englische Arbeiterin erfährt dabei konkret, dass ihre irische Nachbarin von derselben Ausbeutung betroffen ist wie sie selbst. Die geht soweit, dass sie gegen patriotische Anrufungen vollkommen immunisiert: „Der englische Arbeiter ist kein Engländer mehr.“¹³ Was Engels hier als empirischen Fakt beschreibt, wird im *Kommunistischen Manifest* wiederum positiv gewendet und zur Bedingung der emanzipatorischen Aktion erhoben: „Die Arbeiter haben kein Vaterland. Vereinte Aktion, wenigstens der zivilisierten Länder, ist eine der ersten Bedingungen seiner Befreiung.“¹⁴ Gegen die patriotische Ideologie, mit der die bourgeois Klassen den Arbeiter*innen einreden wollen, den Feind in den Arbeiter*innen anderer Länder statt in ihren Ausbeuter*innen zu sehen, setzt der Kommunismus hier also die konsequent anti-patriotische Losung der internationalen Solidarität, die ihre materielle Basis bereits in der faktischen Lage des Proletariats findet.

Die Arbeiter*innenklasse hat also, so kann man zusammenfassend sagen, eine mentale und habituelle Distanz zu den wesentlichen Integrationsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet. Indifferenz gegenüber den etablierten Sexualitäts- und Verwandtschaftsnormen und gegenüber patriotischen Anrufungen ist ihr zur Gewohnheit geworden. Marx und Engels wollen damit natürlich nicht bestreiten, dass diese Exklusion nicht auch Leid und Elend mit sich bringt, im Gegenteil, sie protokollieren ausführlich die verheerenden Effekte, die der Ausschluss vom (von ihnen selbst produzierten) Reichtum auf die Arbeiter*innen hat. Dennoch haben sie in ihrer Negativität der nicht minder pathologischen Lebensform der Bourgeoisie etwas voraus: eine auf die Zukunft aufgespannte Existenzweise, die ihnen immerhin eine Ahnung von den Zumutungen der Gegenwart verschafft.

Es bedarf nun allerdings keiner ausgefeilten empirischen Analysen, um festzustellen, dass sich das Proletariat spätestens seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weigert, Marx' und Engels' Zuschreibungen zu entsprechen. Bereits 30 Jahre nach Marx' und 20 Jahre nach Engels' Tod verabschiedet sich Georg Lukács von der Vorstellung des Proletariats als privilegiertem revolutionären Akteur. In seiner *Theorie des Romans* (1916) greift er Hegels Begriff der „zweiten Natur“ auf, wendet diesen aber kritisch: Die faktischen Gewohnheiten

der Menschen sind nicht mehr durch eine im Ganzen vernünftige Gesellschaft gedeckt. Verdinglichung und Entfremdung sind in der gegenwärtigen Gesellschaft so umfassend geworden ist, dass in ihr auch nicht, wie Marx und Engels noch annahmen, bereits Lebensformen vorzufinden sind, in denen eine neue Sittlichkeit vorscheint und auf die sich eine revolutionäre Praxis zustimmend beziehen könnte. Die Lebensformen der Arbeiter*innen erscheinen nunmehr nur noch als die internalisierte und verleiblichte Verlängerung der falschen Gesellschaft, als „ein erstarrter, fremdgewordener, die Innerlichkeit nicht mehr erweckender Sinneskomplex“.¹⁵ Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule hat sich der Aufgabe gewidmet, gesellschaftstheoretisch zu erläutern, warum die Arbeiter*innenklasse im Spätkapitalismus nur noch als eine Klasse an sich, jedoch nicht mehr als Klasse für sich existiert. Im Jahr 1942, als unbezweifelbar bewiesen war, dass sich die Menschen für die Barbarei statt für eine emanzipatorische Befreiung entschieden hatten, identifiziert Adorno in seinen *Reflexionen zur Klassentheorie* eine Reihe von Gründen für die Korruption der Arbeiter*innenklasse, wozu er unter anderem die Anhebung des Lebensstandards der unteren Bevölkerungsschichten, die kompetitive Atomisierung der Lohnabhängigen und die kulturindustrielle Verblendung zählt.¹⁶ All diese objektiven Veränderungen haben dazu beigetragen, die Arbeiter*innenkultur als soziologisch identifizierbares widerständiges Milieu aufzulösen. Vor allem die deutsche kritische Theorietradition hat diesen Veränderungen theoretisch dadurch Rechnung zu tragen versucht, dass sie an die Stelle der Kategorie der Klassengesellschaft andere Kategorien wie die der Tauschgesellschaft oder der Wertvergesellschaftung gesetzt hat, welche statt der Konfliktualität eher die Totalität und Unentrinnbarkeit der kapitalistischen Gesellschaft betont.¹⁷ Im Zuge der globalen Revolten der 1960er-Jahre hat dann (der in den USA lehrende) Herbert Marcuse die sich vermehrenden Phänomene des Widerstands mit der „Eindimensionalität“ der Konsumgesellschaft dadurch zu vereinbaren versucht, dass er gerade nicht das Proletariat, sondern die „Geächteten und Außenseiter“¹⁸ (Arbeitslose, Arbeitsunfähige und People of Color) zu Katalysatoren gesellschaftlicher Transformation erklärt. Diese „Randgruppentheorie“ knüpft somit an Marx' und Engels' Erkenntnis von der Desintegration als Bedingung der Befreiung an, ohne sie jedoch noch im Herzen der gesellschaftlichen Reproduktion verorten zu können.

Dies hat freilich den Preis, dass die Ansätze neuer sozialer Bewegungen, die Marcuse identifiziert, keine vollständige „Auflösung der Weltordnung“ mehr avisieren können. Daraus folgen unmittelbare Konsequenzen für die Behauptung der Überlegenheit subalternen Lebensformen: Wenn deren Qualität nicht mehr in der geschichtsphilosophischen Gewissheit begründet ist, dass die Gewinner*innen von heute die Verlierer*innen von morgen sein werden, wie lässt sich dann noch davon sprechen,

dass es die dominante und nicht unterlegene Lebensform ist, welche defizitär ist? Ist eine solche Behauptung angesichts der Not und des Elends, welche das Ausgeschlossensein aus den zentralen gesellschaftlichen Verlaufsformen mit sich bringt, nicht zynisch, gar ideologisch? Oder lässt sich dem Nicht-Dazugehören – wenn schon nicht die Aussicht auf post-revolutionäres Glück – etwas anderes abgewinnen, das es als erstrebenswerten Zustand auszeichnen würde?

2. Die Politik von Lebensformen

In der ersten gemeinsam mit Engels verfassten Schrift *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1844/45), die sich der polemischen Demontage der moralisierenden Kritikstrategie der Junghegelianer widmet, beschäftigt sich Marx mit der Interpretation von Eugène Sues populärem Feuilletonroman *Les Mystères de Paris* (1842/43), die der deutsche Offizier Szegila in der von Bruno Bauer herausgegebenen *Allgemeinen Literatur-Zeitung* verfasst hatte. Eine der Figuren des Romans ist die Prostituierte Fleur de Marie, die der reisende deutsche Fürst Rudolph in einer Verbrechertaverne antrifft, bevor er sie von dort mitnimmt und zunächst auf einen Bauernhof und schließlich in ein Kloster verbringt, um sie von ihrem trostlosen Schicksal zu erlösen. In einem *close reading* des Romans verteidigt Marx die Figur der Fleur de Marie dabei sowohl gegen die Intention des Autors Sue, als auch gegen die Rezeption des Rezensenten Szegila. Anders als diese beiden nämlich meinen, ist Marie kein Opfer der Umstände, welches von Rudolph gerettet und zu einem moralisch besseren Leben geführt wird, sondern im Gegenteil besitzt sie am Anfang noch Zugang zu elementaren Formen von Handlungsfähigkeit und Glück, die sie durch ihre christliche Umerziehung immer mehr verliert; es ist daher auch nur konsequent, dass Fleur de Marie kurze Zeit nach ihrer Ankunft im Kloster stirbt. Zunächst verwehrt sich Marx gegen den Moralismus des Bürgertums, wenn er darauf insistiert, dass Marie aufgrund ihrer wirtschaftlichen Situation, nicht aufgrund ihrer Sittenlosigkeit der Prostitution nachgeht. Ebenso wie alle anderen Mitglieder der Arbeiter*innenklasse ist sie gezwungen, ihre Arbeitskraft zu Markte zu tragen, worin jedoch nichts Beschämendes liegt. In dieser Notlage ist sie nicht einfach ein passives Opfer, sondern bleibt Akteurin ihres Schicksals. Der Roman führt Marie in einer Szene ein, in der sie sich mit einer Nagelschere gegen einen Bedränger zur Wehr setzt (die einzige Szene in Marx' Werk, in der er sich mit dem Widerstand von Frauen gegen männliche Gewalt auseinandersetzt¹⁹). „Sie erscheint“, schwärmt Marx, „nicht als ein wehrloses, der überlegenen Brutalität sich widerstandslos preisgebendes Lamm, sondern als ein Mädchen, das seine Rechte geltend zu machen, das einen Kampf zu bestehen weiß.“²⁰ Diese Handlungsfähigkeit spiegelt sich in Maries Charakterzügen wider; trotz der unmenschlichen Lage, in der sie sich befindet, beweist sie

„Lebensmut, Energie, Heiterkeit, Elastizität des Charakters“.²¹ Woraus rechtfertigt sich aber die schillernde Überlegenheit von Mariens Lebensweise über den bürgerlichen Pietismus? Wie kann es sein, dass jemand, der ökonomisch und politisch benachteiligt ist, dennoch ein schöneres, glücklicheres und aktiveres Leben führt als diejenigen, die ihr gegenüber privilegiert sind?

Marx argumentiert in seiner Interpretation von *Les Mystères de Paris* noch anders als in seinen späteren Schriften. Der Grund dafür liegt darin, dass sich Marx hier noch nicht starker geschichtsphilosophischer Annahmen bedient, mit denen er sich des letztendlichen Siegs des Proletariats vergewissert. Es ist daher nicht der antizipative Charakter der proletarischen Lebensform, der ihre besondere Qualität ausmacht. Marx suggeriert vielmehr, dass bereits die Nicht-Integriertheit in die bürgerliche Lebensform den Ausgeschlossenen Zugang zu anderen Quellen der Vitalität und des Glücks ermöglicht. Dies wird deutlich in der längeren Passage, in der er gegen den entleiblichten Moralismus der „kritischen Kritiker“ argumentiert:

„Das *Gute* und das *Böse* in Mariens Auffassung sind nicht die *moralischen Abstraktionen* des Guten und des Bösen. Sie ist *gut*, denn sie hat niemand ein *Leid* zugefügt, sie war immer *menschlich* gegen die unmenschliche Umgebung. Sie ist *gut*, denn Sonne und Blumen offenbaren ihr ihre eigne sonnige und blumige Natur. Sie ist *gut*, denn sie ist noch *jung*, hoffend und lebensmutig. Ihre Lage ist *nicht* gut, weil sie ihr einen unnatürlichen Zwang antut, weil sie nicht die Äußerung ihrer menschlichen Triebe, nicht die Verwirklichung ihrer menschlichen Wünsche, weil sie qualvoll und freudlos ist. An ihrer *eigenen Individualität*, an ihrem *natürlichen Wesen* mißt sie ihre Lebenssituation, nicht am *Ideal des Guten*. In der *Natur*, wo die Ketten des bürgerlichen Lebens abfallen, wo sie frei ihre eigene Natur äußern kann, sprudelt Fleur de Marie daher eine Lebenslust aus, einen Reichtum der Empfindung, eine menschliche Freude an der Schönheit der Natur, die beweisen, wie die bürgerliche Situation nur ihre Oberfläche gestreift hat, ein bloßes Mißgeschick ist, und wie sie selbst weder gut noch böse, sondern *menschlich* ist.“²²

Bereits in diesen Reflexionen ist der anti-idealistische Impetus von Marx' späteren Schriften vorhanden: Emanzipation folgt nicht einem abstrakten Ideal (und kann auch nicht durch einen externen Retter erfolgen, wie es in dem Roman durch Rudolph geschieht²³), sondern muss in der eigenen Wirklichkeit verankert sein. Die Lebenswirklichkeit Mariens ist gegenüber derjenigen des Bürgertums radikal verschieden, was sowohl eine epistemische, als auch eine ethisch-ästhetische Differenz erzeugt: Marie ist nicht von der bürgerlichen Ideologie affiziert und kann die Dinge daher nüchtern und einfach sehen, und sie ist nicht

von der bürgerlichen Lebensform affiziert und besitzt daher „Lebensmut“, „Lebenslust“, „Reichtum an Empfindungen“, etc. Aber anders als in Engels' Beschreibung der *Lage der Arbeiterklasse in England* und in den Beschwörungen des *Manifests* resultiert die Überlegenheit der faktischen Wirklichkeit der Unterdrückten nicht daraus, dass in ihr eine zukünftige kommunistische Wirklichkeit angelegt wäre. Marx arbeitet hier vielmehr, noch stark von Feuerbachs sensualistischem Materialismus geprägt, mit der einfachen Gegenüberstellung von „Natürlichkeit“ und „Unnatürlichkeit“. Die Indifferenz gegenüber den („abstrakten“, i.e. unnatürlichen) ideologischen Anrufungen der bürgerlichen Gesellschaft ermöglichen Marie eine Treue zu den eigenen (sinnlichen, i.e. natürlichen) Impulsen, aus denen sich eine Ablehnung von Leid und Zwang auf spontane Weise ergibt.

Man kann in dem Bild des unschuldigen, von den Zwängen der Gesellschaft unverstellten „Mädchens“ zurecht Züge eines sexistischen Frauenbildes sehen, das Weiblichkeit traditionell in die Nähe der Natur rückt. Tatsächlich ist es unmöglich, diese Konversation dreier Männer (Sue, Szegila und Marx) über die Reinheit oder Unreinheit des Charakters einer Pariser Sexarbeiterin nicht auch als Indiz des machistischen Grundkonsens der europäischen Arbeiter*innenbewegung zu verstehen. Allerdings besitzen die Kategorien der „Natürlichkeit“ und der „Menschlichkeit“ in Marx' Frühwerk eine spezifische Bedeutung, die für das Verständnis seiner Interpretation der Fleur de Marie bedeutsam ist. Marx ist Aristoteliker: Für ihn sind Natürlichkeit und Sozialität kein Widerspruch, sondern im Gegenteil, sie bedingen einander. Als *zoon politikon* kann der Mensch sein Wesen nur innerhalb und durch die Polis, das heißt durch Teilnahme an sozialen Praktiken verwirklichen. Schon für Aristoteles versprach ein solches Handeln gemäß dem eigenen Wesen das Erreichen von *eudaimonia*, der Glückseligkeit. Marx greift mit seinem Begriff der „Menschlichkeit“ genau diese antike Verknüpfung des guten Lebens mit der Betätigung in der Polis auf: Sein „Gattungswesen“ verwirklicht der Mensch nur dann, wenn er sein Handeln auf solidarische, nicht-egoistische Weise auf die Bedürfnisse der Anderen ausrichtet.²⁴ Genau deshalb ist eine Gesellschaft, die auf Ausbeutung und allseitiger Konkurrenz beruht, im emphatischen Sinne „unmenschlich“, was sich auf der Ebene der Lebensform wiederum als Unglück, Langeweile und Trostlosigkeit ausdrückt. Menschlichkeit realisiert sich somit nur *in Gesellschaft*, aber *außerhalb der bestehenden Gesellschaft*: Das *zoon politikon* ist nicht mehr in der offiziellen Polis zu Hause, sondern in der Gemeinschaft derer, die aus ihr ausgeschlossen sind, in der Gegen-Polis. Die „sonnige und blumige Natur“ der Fleur de Marie ist insofern nicht wörtlich zu verstehen, sondern als Metapher für die Entfaltung des sozialen Gattungswesens des Menschen, die nur jenseits der asozialen Gesellschaft möglich ist und deren affektives Sediment in der Erfahrung von Lebenslust, Empfindungsreichtum und Freude besteht.

Der Essentialismus des jungen Marx wurde vielfach und überzeugend kritisiert. Er ist nicht nur philosophisch fragwürdig, weil die Annahme eines „eigentlichen“ Wesens des Menschen, das jenseits aller bisherigen konkreten Erscheinungsformen des Menschlichen liegen soll, selbst mit metaphysischen Annahmen operiert, welche für die Frage nach der Richtung der gesellschaftlichen Transformation nicht informativ sind, sondern auch politisch problematisch, weil sie einen latenten Normalismus beinhalten, der Gefahr läuft, die Veränderungsfähigkeit des Menschen zu beschränken. Liest man Marx jedoch (entgegen seinem eigenen Anspruch) schwächer, so kann man seine Überlegungen zum Gattungswesen des Menschen auch als eine Wette verstehen: eine Wette darauf, dass sich ein gutes Leben besser außerhalb von Herrschaft realisieren lässt. In dieser schwachen Version ist die Behauptung von der Überlegenheit subalternen Lebensformen nicht mehr geschichtsphilosophisch gedeckt: Keine existierende Lebensform darf mehr hoffen, die allgemeine Struktur der kommenden Lebensform vorwegzunehmen. Auf der anderen Seite hat dies den Vorteil, dass sich Marx' Wette auf die Anthropologie unmittelbar überprüfen lässt: Dagegen zu sein bringt einen unmittelbaren affektiven Ertrag, der sich möglicherweise nicht im antiken Sinne als Glückseligkeit, wohl aber als Lust oder Intensität, als Fürsorge oder Vertrauen, als Solidarität oder als Liebe beschreiben lässt. Um jedoch Zugang zu jenen Formen der Vitalität zu erhalten, die Fleur de Marie repräsentiert, ist es notwendig, innerhalb entmenschter Verhältnisse menschlich zu werden, das heißt für Marx: seine eigene Lebensform in realen sozialen Praktiken zu verankern. Das existenzästhetische Potenzial subalternen Existenzweisen kann sich für das *zoon politikon* nur entfalten, wenn die Nicht-Dazugehörigkeit in einer anderen Form der Dazugehörigkeit, das heißt in einer Gemeinschaft von Ausgeschlossenen fundiert ist. Die Wahl der eigenen Lebensform wird somit zum Effekt von Prozessen der *Politisierung*. Politisierung heißt, sich aus den vorgefundenen gesellschaftlichen Rollen zu desidentifizieren und neue Formen der Kollektivität zu konstituieren.

Der Begriff der *Politik von Lebensformen*²⁵ unterscheidet sich zum einen von Rahel Jaeggis Verständnis von Lebensformen als *Problemlösungen*, weil er die radikale Heterogenität der Lebensrealitäten innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft ernst nimmt und daher dem grundsätzlich polemischen Charakter des Kampfs um Lebensformen Rechnung tragen kann. Er unterscheidet sich zugleich vom Marx' und Engels' Verständnis von Lebensformen als *antagonistischen Wirklichkeiten*, die miteinander in einem irreduziblen Klassenkampf stehen. Die doppelte Preisgabe erstens der Arbeiter*innen als privilegiertes revolutionäres Subjekt und zweitens der Sicherheit der kommenden Revolution hat eine Pluralisierung von Kampfplätzen ermöglicht. Es gibt eine Vielzahl intersektional verschränkter Dimensionen von Herrschaft, der eine ebenso große Zahl an banalen oder spießigen,

bornierten oder deprimierten, brutalen oder hässlichen Lebensformen entspricht; auf der anderen Seite gibt es aber auch eine Multitude an Gegenbewegungen, die wiederum alle auf unterschiedliche Weise ein gutes Leben jenseits der falschen Gesellschaft zu etablieren versuchen.

Diese Erkenntnis lässt sich abschließend anhand der beiden Beispiele konkretisieren, anhand derer Marx und Engels den antizipativen Charakter der proletarischen Lebensform beweisen zu können glaubten, der Immunität des Proletariats gegenüber Familie und Nation. Beide Aspekte sind heute nicht mehr nur (aber auch nicht gar nicht) in der Lebenswirklichkeit der Arbeiter*innenklasse verankert. Die radikalste Attacke erfährt die konventionelle Familienform gegenwärtig vielmehr durch queer-feministische Bewegungen, die sich gegen die Exklusivität und den Konformismus traditioneller Verwandtschaftsmodelle richten. Diese Kritiken sind selbst in Lebensformen verankert, die radikal oppositionelle Körperpraktiken, biografische Entwürfe, Begehren, Ökonomien, Netzwerke und andere „bewusst exzentrische Seinsweisen“²⁶ umfassen können. Queere Subkulturen entwickeln in dezidiert abgegrenzter Abgrenzung zur Gesamtgesellschaft neue Formen der Kollektivität, welche eine grundsätzliche Alternative zu bürgerlichen Modellen von Intimität und Generativität darstellen. Sie greifen also, kurz gesagt, die Marx'sche Figur der Affirmation proletarischer Lebensformen auf, wenden sie aber auf das Feld der Geschlechterverhältnisse an; (auch) sie sind „die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“²⁷

Ein paralleles Argument lässt sich auch für die Nation entwickeln. Die gegenwärtigen Flucht- und Migrationsbewegungen haben die Fiktion ethnischer Homogenität faktisch ruiniert und damit die nationale Form politischer Repräsentation fundamental erschüttert. Auch hier sind es jedoch nicht die Geflüchteten und Migrant*innen, deren Status defizitär ist und durch eine Inklusion in die konventionellen Formen der Staatsbürgerschaft kuriert werden müsste. Vielmehr repräsentieren gerade sie eine „wirkliche Bewegung“, welche das Potenzial der Befreiung von der latent katastrophischen Exklusions- und Spaltungslogik nationaler Souveränität in sich trägt. Dieses Potenzial ist ebenfalls in eine reale Lebensform eingelassen, welche das Resultat eines bereits existierenden multikulturellen und mobilen Zusammenlebens jenseits von Grenzen und Papieren ist. Die realen Praktiken diasporischer Gemeinschaften manifestieren damit die Möglichkeit einer aterritorialen Kohabitation und einer postnationalen Partizipation.²⁸

Queere Kollektivitäten jenseits der heterosexistischen Geschlechterverhältnisse und diasporische Communities jenseits von Territorium und Staatsbürgerschaft sind zwei

Beispiele für Lebensformen, die sich von den hegemonialen Subjektivierungsformen der bürgerlichen Gesellschaft entbunden haben. Es lassen sich zahlreiche weitere Bewegungen aufzeigen, die ihre Schwerpunkte auf die praktische Kritik anderer Aspekte der herrschenden Subjektivität legen (Arbeitsethos und Konsumismus, Vereinzelung und Individualismus, Straflust und Juridismus, Umweltzerstörung und Ressourcenraubbau, etc.). Diese dissidenten Haltungen treten nicht mehr als Kennzeichen ein und desselben revolutionären Milieus auf, des Proletariats, sondern werden im Rahmen eines agonistischen Pluralismus von Lebensformen von unterschiedlichen Akteur*innen repräsentiert. Im Idealfall vereinigen sich mehrere dieser Strömungen zu einer Linken, für die die zentralen Identitätsangebote der bürgerlichen Gesellschaft keine Attraktivität mehr besitzen. Eine solche transversale Allianz verspricht nicht weniger, um abschließend Michael Hardt und Antonio Negri zu paraphrasieren, als die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück,²⁹ in diese Welt nicht integriert zu sein.

(Dieser Beitrag wurde am 9. Mai 2018 als Vortrag auf der 200 Jahre Karl Marx-Ringvorlesung an der Universität Freiburg gehalten und kann in Kürze auch in unserer Sektion **Für Auge und Ohr** angesehen werden.)

Endnoten

1. Jan Korte, [Wie es gehen könnte](#), 11.10.2017.
2. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, S. 77.
3. Ebd., S. 354.
4. Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 2, Berlin 1972, S. 351.
5. Karl Marx / Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 3, Berlin 1969, S. 35 (Hervorhebung im Orig.).
6. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin 1976, S. 391 (Hervorhebung im Orig.).
7. „[D]ie Ehe, das Eigentum, die Familie [sind] praktisch die Grundlagen [...] auf denen die Bourgeoisie ihre Herrschaft errichtet hat [...] Dieses Verhältnis des Bourgeois zu seinen Existenzbedingungen erhält eine seiner allgemeinen Formen in der bürgerlichen Moralität.“ Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 164.
8. Karl Marx / Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 4, Berlin 1972, S. 40.
9. Vgl. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse*, S. 356.
10. Vgl. Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 164 (Hervorhebung im Orig.).
11. Marx/Engels, *Manifest*, S. 40.
12. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse*, S. 430 (Hervorhebung im Orig.).
13. Ebd.
14. Marx/Engels, *Manifest*, S 45.

15. Georg Lukács, *Theorie des Romans*, München 1971, S. 55.
16. Vgl. Theodor W. Adorno, „Reflexionen zur Klassentheorie“, in: *Soziologische Schriften I*, GS 8, Frankfurt am Main 1972, S. 373–391
17. Das deutlichste Gegenmodell zu der deutschen Traditionslinie, die bis in die Gegenwart stark von der Wertkritik der Frankfurter Schule geprägt bleibt, stellt der im Kontext der radikalen Arbeiter*innenkämpfe im Italien der Nachkriegszeit entstandene Operaismus dar, der stark an der Handlungsfähigkeit der Arbeiter*innenklasse festhält. Ausgehend von einer Neuzusammensetzung der Arbeit im Postfordismus haben (post-)operaistische Theoretiker*innen den Klassenbegriff jedoch inzwischen so reformuliert, dass er im Sinne einer „Multitude“ auch Subjekte umfasst, die nicht unmittelbar in den industriellen Produktionsprozess einbegriffen sind. Dies ermöglicht es etwa Antonio Negri und Michael Hardt, die Behauptung vom antizipativen Charakter subalternen Lebensformen zu revitalisieren und einen „anthropologischen Exodus“ in Aussicht zu stellen, der eine „ontologische Mutation“ von Lebensformen umfasst. Tätowierungen und Piercings sind allererste Vorzeichen eines Körpers, der „vollkommen unfähig ist, sich an familiäres Leben anzupassen, an Fabrikdisziplin, an die Regulierung des traditionellen Sexuallebens usw.“ (Michael Hardt / Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main / New York 2002, S. 227).
18. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Springe 2014, S. 267.
19. Vgl. Claudia Leeb, Marx and the Gendered Structure of Capitalism, in: *Philosophy & Social Criticism*, 33 (2007), 7, S. 833-859, hier S. 847.
20. Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, in *Marx-Engels-Werke* (MEW) Bd. 2, Berlin 1972, S. 179. Für eine ausführlichere Interpretation von Marx' Interpretation der Fleur de Marie und ihrer Bedeutung für seine Theorie der Geschlechterverhältnisse vgl. Heather Brown, *Marx on Gender and the Family*, Leiden 2012, S. 35–39.
21. Marx/Engels, *Die heilige Familie*, S. 179.
22. Marx/Engels, *Die heilige Familie*, S. 180 (Hervorhebung im Orig.).

23. Vgl. zu diesem Aspekt Hal Draper, *Marx' Theory of Revolution*, New York 1977, S. 227–232.
24. Zu Marx' Begriff des Gattungswesens und dessen philosophischen Implikationen vgl. Daniel Brudney, *Marx' Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge 1998, insbes. Kap. 4; Allen Wood, *Karl Marx*, New York 1981, insbes. Kap. 2.
25. Vgl. Daniel Loick, Zur Politik von Lebensformen, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, (2016), 2, S. 149–162.
26. Judith Halberstam, *In A Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York 2005, S. 1.
27. Bini Adamczak, Kritik der polysexuellen Oekonomie (Grundrisse), in: *diskus* (2006), 1, S. 12–19, hier: S. 17.
28. Vgl. hierzu ausführlicher Daniel Loick, Wir Flüchtlinge. Überlegungen zu einer Bürgerschaft jenseits des Nationalstaats, in: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 45 (2017), 4, S. 574–591.
29. Vgl. Hardt/Negri, *Empire*, S. 420.

Daniel Loick

PD Dr. Daniel Loick ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. In seinen Arbeiten an der Schnittstelle von Philosophie, politischer Theorie und Sozialtheorie beschäftigt er sich insbesondere mit der Entwicklung einer kritischen Theorie des Rechts und der Staatsgewalt sowie mit Politiken der Lebensform.

Karl Marx

Dr. Karl Marx ist Soziologe, Ökonom und Philosoph. Forschungsaufenthalte u. a. in Brüssel, Paris und London. Zahlreiche Veröffentlichungen zu politischen, wirtschaftswissenschaftlichen und gesellschaftstheoretischen Themen, insbesondere zum Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Clemens Reichhold.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/marx-politik-der-lebensformen.html>