

HISTORISCH-KRITISCHES  
WÖRTERBUCH  
DES MARXISMUS

UNTER MITWIRKUNG VON  
MEHR ALS 800 WISSENSCHAFTLERINNEN UND WISSENSCHAFTLERN

HERAUSGEGEBEN  
VON  
WOLFGANG FRITZ HAUG



BAND 6/I  
HEGEMONIE  
BIS  
IMPERIALISMUS

ARGUMENT

#### Wissenschaftlicher Beirat

Samir Amin (Dakar), Narihiko Ito (Tokio), Fredric Jameson (Durham), Bob Jessop (Lancaster)  
Vladimir Khoros (Moskau), Wolfgang Küttler (Berlin), Georges Labica (Paris)  
Domenico Losurdo (Urbino), Günter Mayer (Berlin), Isabel Monal (Havanna)  
Pedro Ribas (Madrid), Gabriel Vargas Lozano (Mexico City), Victor Wallis (Summerville)  
Bastiaan Wielenga (Madurai/Indien), Yin Xuyi (Peking), Moshe Zuckermann (Tel Aviv)

#### Redaktion

Mario Candeias, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Peter Jehle, Morus Markard, Thomas Marxhausen  
Christof Ohm, Alexis Petrioli, Jan Rehmann, Thomas Weber, Christian Wille

in der Wörterbuch-Werkstatt wirkten ferner mit

Thomas Barfuss, Dick Boer, Ralf Brodesser, Paresch Chattopadhyay, Rolf Czeskleba-Dupont  
Dagmar Engelken, Alexander Gallas, Richard Gebhardt, Richard Heigl, Mikiya Heise  
John Kannankulam, Dimitris Karydas, Juha Koivisto, Wolfgang Küttler, Thomas Pappritz  
Victor Rego Diaz, Jürgen Stahl, Thomas Sablowski, Reinold Thiel, Peter Thomas  
Werner van Treeck, Kamil Uludag, Bernhard Walpen, Klaus Weber

#### Koordination

Thomas Weber

#### Fremdsprachige Äquivalenzen

Leila Chammaa, Husein Chawich, Torab Haghshenas (Arabisch)  
Jan Rehmann, Victor Wallis (Englisch), Gérard Bensussan (Französisch)  
Helmut Steiner (Russisch), Francisco Fernandez Buey, Pedro Ribas (Spanisch)  
Jiang Renxiang, Shim Yong-Ok, Wei Jianhua, Wei Xiaoping (Chinesisch)

#### Übersetzungen

Thomas Barfuss, Eric Borg, Jürgen Brankel, Mario Candeias, Alexander Gallas, Ruedi Graf  
Katrin Grüneputt, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Mikiya Heise, Lutz Helmke  
Stephan Heumann, Peter Jehle, Thomas Laugstien, Thomas Mielke, Alexis Petrioli, Victor Rego Diaz  
Jan Rehmann, Tilman Reitz, Sebastian Saam, Markus Weidmann, Joachim Wilke, Christian Wille

#### Korrekturen

Alexander Gallas, Richard Gebhardt, Margot Geiger, Marc Hanisch, Mikiya Heise  
Matthias Kleyboldt, Christoph Kniest (Altgriechisch), Ines Langemeyer  
Nora Markard, Thomas Marxhausen, Thomas Pappritz, Alexis Petrioli, Victor Rego Diaz  
Katrin Reimer, Rainer Schultz, Bernd Szczepanski, Michael Zander

#### Namensregister

Doreen Beer, Thomas Pappritz

#### Homepage

Marc Hanisch

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-88619-436-1 (Band 6/I)  
ISBN 3-88619-437-X (Band 6/II)

Alle Rechte vorbehalten © INKRIT 2004; für diese Ausgabe Argument-Verlag  
Eppendorfer Weg 95, 20259 Hamburg, [www.argument.de](http://www.argument.de)  
Satz: Martin Grundmann, Hamburg. Druck: Clausen & Bosse, Leck

## I

## Ich

A: al-'anā.– E: I, me. – F: je, moi.

R: Ja. – S: yo. – C: ziwo 自我

»Ich« sagen zu können, »erhebt« den Menschen kraft des darin ausgedrückten Selbstbewusstseins für KANT »unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen« (*Anthrop*, BA 3). Die Inanspruchnahme des Ich markiert nach Oskar NEGt eine der beiden ersten kopernikanischen Wenden, »welche die Schwellenzeit zur Selbstkonstitution der bürgerlichen Welt bestimmen«. Die »Sonne und das Ich rücken ins Zentrum des neuzeitlichen Weltverständnisses«, und »Arbeit« wird »zur Schlüsselkategorie« (2001, 295). Letzteres allerdings erst bei MARX, der zugleich das Ich als entnaturalisiert und als unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen historisch Gewordenes begreift. In der Tat folgt die Abstraktion der Sprechenden in der Sprache, wie Erich WULFF in seinen Beobachtungen zur transkulturellen Psychiatrie zeigt, den Grundmustern der gesellschaftlichen Beziehungen, so dass es unter Bedingungen hierarchisch-verwandtschaftlicher Sozialstrukturen, in denen das Individuum noch nicht die Nabelschnur zur Gemeinschaft durchtrennt hat, keine besondere grammatikalische Position ›Ich‹ gibt (1969, 238). Ernst BLOCHs Vorspruch zu seinen *Spuren*, »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst« (GA 1, o.S.; vgl. J.Bloch 1997), deutet auf die Widersprüchlichkeit des Selbstverhältnisses vom andern Ende her: die sich in die Ich-Form emanzipierenden Individuen verlieren sich darin auch und kommen erst zu sich im werdenden Wir, in Verhältnissen, in denen „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (*Manifest*, MEW 4, 482).

Gegen die spekulative Konstruktion eines geschichtsmächtigen Subjekts und dessen Abstraktion im I-Begriff setzen MARX und ENGELS die Analyse der wirklichen Geschichte und deren Handlungsträger. Dabei entwickeln sie ein Begriffsfeld, in dessen Zentrum die Erklärung der *objektiven* sozialökonomischen, politischen und ideologischen Voraussetzungen und Bedingungen geschichtlichen Handelns

stehen. Gesellschaftstheoretisch wie praktisch-politisch wurde dieser Aspekt prägend für weite Teile der sozialistischen Bewegung im 19. und 20. Jh.: Während das Ich als Ausdruck eines dekadenten bürgerlichen Individualismus präjudiziert erschien, sollte die Individuation im Bewusstwerden der objektiven Klassenlage und -ziele sich vollziehen, das Ich sich im ›Kollektiv‹, dem vergesellschafteten sozialistischen ›Wir‹ aufheben. Doch erwies sich dieses als ein nicht minder abstraktes politisch-ideologisches Konstrukt, dem die Realität des Ich in seiner bornierten Gestalt von ›Privat geht vor Staat‹ gegenüberstand, weil das ›Wir‹ durch befehlsadministrative Strukturen durchkreuzt wurde. Volker BRAUN spricht deshalb von der »künstlichen Steigerung des braven Ich zu einem behaupteten WIR« als einem »Phantom der Gemeinschaft« (*Rimbaud*, 1989, Texte 8, 29).

1. Im Gefolge der Begründung der neuzeitlichen rationalistischen Metaphysik durch DESCARTES' »Ich denke, also bin ich« (*Discours de la méthode*, 1637, IV, 3) wurde der Terminus Ich als Ausdruck des einzigen unbezweifelbaren und somit gewissen Seins zu einem Zentralbegriff im philosophischen Selbstverständnis des sich etablierenden europäischen Bürgertums. Die Aufhebung des durch Descartes postulierten Dualismus des von jeder körperlichen Bestimmung entkleideten Denkens gegenüber der durch bloße Ausdehnung bestimmten Körperwelt beschäftigte Nachfolger wie Kritiker – von SPINOZA, LEIBNIZ und HUME bis hin zur Schule Christian WOLFFS. Die durch KANT vollzogene »Revolution der Denkart« löste den cartesianischen Dualismus dadurch auf, dass das Objekt unter der Form des Subjekts gefasst wurde, indem »das Ich denke [...] alle meine Vorstellungen begleiten können« muss (*KrV*, B 131f). Ein essenzielles Sein wurde als Gegenstand des Wissens durch FICHTE als »willkürlich« verworfen: »Ich und Nicht-I« sind »selbst beide etwas (Accidenzen) im I, als theilbare Substanz; gesetzt durch das I, als absolutes unbeschränkbares Subjekt« (1794, 279). Hier wird im Gegensatz zu DESCARTES das Ich nicht als ein Faktum, sondern als »*Thatandlung*« gefasst. FICHTE erhob das Ich so in den Rang einer systemkonstituierenden Kategorie, in der sich die logische Einheit von

willensbestimmtem Handeln und erkennendem Subjekt ausdrückt. Mit der Bestimmung des Ich als dem besonderen individuell-gesellschaftlichen Vermögen, dem Zielgerichtetheit und Selbstbestimmtheit eigen sind, kommt zunehmend die gesellschaftliche Formbestimmtheit und in der Folge dessen Geschichtlichkeit in den Blick (vgl. Stahl 1994, 164f). HEGEL fragt in seiner »objektiv-idealistischen Analytik der Wirklichkeit« nicht mehr nach den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens, »sondern nach allen möglichen Zusammenhängen (in und zwischen den Dingen selbst)« (Dietzsch 1981, 9) und kritisiert mit SCHELLING, dass die von FICHTE postulierte Einheit von Vernunft und Wirklichkeit defizitär bleibe, weil letztere als bloßer Subjektentwurf des Ich »keinen Bestand hat als ein Selbständiges vor und unabhängig von dem Produzieren« durch das Ich (*Differenzschrift*, W 2, 49).

Die »HEGELSche Linke« greift in der Begründung einer eigenständigen Politiktheorie (Lambrecht 1988, 167f) auf den fichteschen Ansatz zurück. Für Moses HESS »ist die Freiheit die ungehemmte Selbstbethätigung seiner eigenen Natur; aber diese That setzt ein Selbst, ein Ich voraus« (*Philosophie der That*, 1843, 236). Dabei *de-transzendentalisiert* er die bei FICHTE erklärte Bindung von Geist und Tat. Wenn »*reale Freiheit*«, die »freie That vor allen Dingen das I, das selbstbewusste Individuum, *Geist* voraussetzt«, lenkt HESS mit der Frage: »Sind gegenwärtig alle Menschen schon selbstbewusste Individuen, so dass in ihnen selbst die wirkliche Freiheit *möglich* ist«, die Sicht auf die dafür erforderlichen sozialen Voraussetzungen (237).

2. In der Auseinandersetzung mit den Linkshegelianern wurden diese durch MARX und ENGELS nicht wegen ihrer Wiederaufnahme des Handlungscharakters des Subjekts kritisiert, sondern weil sie wesentlich im Geist-Diskurs verharren und damit die »als *Karikatur* sich reproduzierende *Spekulation*« erneut in eine »transzendente Macht« verwandelten (*HF*, 2/7). Das Ich ist ihnen nicht historisches Resultat, »Ende einer geschichtlichen Konstruktion«, es bleibt vielmehr in der Abstraktion vom wirklichen Menschen »eine bloße Gedankenexistenz« (*DI*, 3/222). ENGELS setzt dagegen: »Wir müssen vom I, vom empirischen leibhaftigen Individuum ausgehen, um [...] uns von da aus zu dem Menschen zu erheben. Der Mensch ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat.« (an MARX, 19.11.1844)

Die Anregung zum Rückgang auf den »empirischen Menschen« kam von Ludwig FEUERBACH, der das transzendente Ich ebenso wie die HEGELSche objektive Weltvernunft zurücknahm auf das durch seine sinnlichen Bedürfnisse bestimmte I, den wirklichen

Menschen. »Ich bin ich – für mich – und zugleich Du – für anderes. Das bin ich aber nur als sinnliches Wesen.« (1843, GW 9, 317) Insofern Denken und Sprache Gattungseigenschaften des Menschen sind, ist das Ich als Individuum nicht von der Gattung zu trennen, hat es den Gattungszusammenhang in sich selbst und nicht nur als äußeres Moment seines Tuns: »Cogito, ergo omnes sum homines« – »Ich denke, also bin ich alle Menschen« (1828, GW 1, 94f). – Bei aller Anerkennung des damit erreichten Standpunktes wird FEUERBACHS »ganzer Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zueinander« von MARX und ENGELS vorgeworfen, dass sie nur dahin geht, »dass die Menschen einander nötig haben und *immer gehabt haben*. Er will [...] ein richtiges Bewusstsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen« (*DI*, 3/42), statt den Schritt in die geschichtliche Praxis zu tun.

»Die *Gleichheit* ist nichts anderes als das deutsche Ich = Ich in französische, d.h. politische Form gebracht.« (*Ms* 44, 40/553) Über zwei Jahrzehnte später kommt MARX in *KI* auf die FICHTESche Formel zurück und rückt sie in Analogie zur Wertform: »In gewisser Art gehts dem Menschen wie der Waare. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als fichtescher Philosoph: Ich bin Ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst nur in einem andern Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul [...] als Erscheinungsform des genus Mensch.« (II. 5, 30, Fn. 18a; 23/67, Fn. 18) Die Ich-Identität hat das *praktisch-tätige* Verhältnis in der Gesellschaft ebenso zur Voraussetzung wie das Wertverhältnis. Zugleich tritt diese *gesellschaftliche* Beziehung und die daraus entspringende Form als ein äußerliches, naturalisiertes Wesen dem Ich gegenüber (analog: *DI*, 423; *EiNL* 57, II/1.1, 31; 42/30). Fichtes Grundgedanke, wonach Subjekt und Objekt unterschiedliche Seiten des einen tätigen Subjekts sind (vgl. 1794, 297, 337f), wird von MARX in die These von der Praxisvermitteltheit der Erkenntnis übersetzt. Die im Ich-Begriff eingeschlossenen humanistisch-politischen Bestimmungen sind in der Perspektive der über die bürgerliche Gesellschaft hinausweisenden »Selbstverwirklichung des Individuums« (*Gr*, 42/512; vgl. 603f; II.1.2/499; vgl. 583f) im von MARX und ENGELS verwandten Begriffsfeld aufgehoben.

Bereits die Kritik von MARX und ENGELS am Anarchismus verwies zwar erneut auf die Problematik der sozialen Bedingungen gesellschaftlichen Handelns, vermochte jedoch nur bedingt die Rolle des Individuums in der Erweiterung dieser Grenzen zu konkretisieren. Die »Zahl«, »vereint durch Kombination und geleitet durch Kenntnisse« (*Inauguraladresse*,

I.20/11; vgl. 16/12), also die *Organisation*, erscheint als Garant der erhofften Befreiung des Proletariats. Die Handlungen der Individuen sind ENGELS zufolge in dieser Perspektive wesentlich durch die »Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens« (an Joseph Bloch, 21./22.09.1890; 37/463) bestimmt.

3. Herbert MARCUSE hat dem Historischen Materialismus ins Stammbuch geschrieben, dass er »zum Vulgärmaterialismus« herabsinke, wenn er der Subjektivität nicht gerecht werde (1955, 13). Die Dominanz des objektivistisch-geschichtsphilosophischen Denkens im ML evozierte in immer neuen Wellen Kritik wegen der »Art und Weise, wie er das Verhältnis zwischen objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung« im geschichtlichen Prozess fasste (HOLZKAMP 1977, 64; vgl. u.a. SARTRE 1960, 37; SCHAFF 1965, 138; HAVEMANN 1965, 509; SEVE 1986, 17; STIEHLER 2002, 21, 46). Darin offenbart sich ein Spannungsfeld: die Lagehomogenität der Lohnabhängigen und deren real erfahrene Kraft in den Klassenkämpfen gab einer partiellen Zurücknahme des Individuellen Auftrieb. Diese »Entsubjektivierung« war etwa in der »Zusammenbruchstheorie« verhängnisvoll wirksam geworden.

Dagegen bildete sich ein Verständnis der praktischen Rolle des historisch-empirischen Subjekts heraus. Der junge GRAMSCI verstand 1916 »Kultur« als »Disziplinierung des eigenen inneren I« (Z 1987, 8). Er sieht das Ich demnach nicht als anthropologisch-psychische Konstante, sondern durch die gesellschaftlichen Bedingungen formbestimmt, indem etwa die »proletarischen Vereinigungen« die Individuen dazu erziehen, »die höchste Entfaltung ihres I, ihrer eigenen Fähigkeit zur Produktion im solidarischen Zusammenhalt zu finden« (1918; 21). Später steuert Gramsci dem Objektivismus dadurch entgegen, dass er das bewusste Umformen der »Außenwelt« und der »allgemeinen Verhältnisse« darauf orientiert, »sich selbst zu potenzieren« und darüber »sein »menschliches Wesen« zu verwirklichen (Gef, H. 10.II, §48, 1341f; vgl. Krauss 1996, 88).

Das Verhältnis von individueller und kollektiver Subjektivität, von »Ich« und »Wir«, wurde in der befehlsadministrativ-sozialistischen Praxis unter einer Vielzahl plakativ gebrauchter Begriffe wie »Genosse«, »Kollektiv«, »Partei«, »sozialistische Menschengemeinschaft« verhandelt. Die Losung »Vom Ich zum Wir« sollte das Defizit im Vergesellschaftungsprozess und in der politischen Kultur kompensieren. Wladimir MAJAKOWSKI gab 1921 dem politisch gewünschten »Kollektivhelden« mit den Zeilen »Das bin ich, [...] ich der Erde eifriger Latrinenfeger« (*Neuer Name*, zit.n. Thun 2000, 164) Ausdruck. 1949 schrieb BRECHT gegen den bürgerlichen Individualismus:

»Genossen, lasst uns nicht Ich sagen« (GA 15, 213). Eine eigentümliche Gestalt nahmen diese Forderungen in der DDR im Zuge der 1959 initiierten Bewegung des »Bitterfelder Weges« an. Ursprünglich wurde unter der Losung »Vom Ich zum Wir« in der Genossenschaftsbewegung ein höherer Vergesellschaftungsgrad in der Produktion angestrebt. Nunmehr wurde diese Losung zur Metapher für die »Formung des Menschen« durchs Kollektiv (ULBRICHT 1964, 965). Die »Kollektivität« wurde zur »gemeinschaftlich dominierenden Form, in der die Individuen miteinander in Beziehung treten« (AUTORENKOLLEKTIV 1978, 793), was in der Abwesenheit des im »Ich« ausgedrückten Individualitätsanspruchs zum Ausdruck kam.

Jewgenij SAMJATIN hat bereits 1920 in seinem Roman *WIR* die aufziehende Tendenz der »Vereinbarung des Ich« und deren Steigerung in der »Sozialpsychologie der »Schräubchen«« (OL'SANSKIJ 1992, 175ff) antizipiert. Die »höhere Vernunft« erscheint als abgehobene Instanz, der gegenüber das einzelne Ich als vernachlässigbar, in seiner Individualität gar als auslöscher gilt. Die Wesen, die »vielleicht noch im Urzustand der Freiheit« leben, sind »unter das wohlthuende Joch der Vernunft zu beugen« (*WIR*, 5). In *Schlacht unterwegs* von Galina NIKOLAJEWA (1962) wird eine Kritik an betrieblichen Zuständen nicht aus sachlichen Gründen abgewiesen, sondern weil darin »ich« gesagt wird (548) in »Geringschätzung des Kollektivs« (544). Als Ausdruck einer »neuen Moral« wird der »Held« nicht als Einzelgänger gegen den in staatlichen Leitern personifizierten »Kult der Macht« angehen, sondern sich im Sinne des »echten Kollektivgeistes« (*Methodische Buchbesprechungen*, 10) verhalten und die Parteimitglieder mobilisieren. Dieses Motiv blieb bis in die 1980er Jahre hinein tragend: Über das Kollektiv wird in vorgegebenen, der Diskussion entzogenen Formen die Identifikation der Individuen mit »von oben« bestimmten Zielen angestrebt. Dagegen blieb das im Beharren auf dem »Ich« sich manifestierende Potenzial alternativer Handlungsmöglichkeiten in Theorie und Praxis weitgehend ausgeblendet (vgl. Stahl 2001, 797; Stiehler 2002, 14f).

Es waren bes. Kunst und Literatur, die den Anspruch auf die Ich-Behauptung immer wieder geltend machten. »Die Literatur hat es immer mit dem menschlichen Ich zu tun«, sagte Tschingis AITMATOW 1977 zu Heinz PLAVIUS. »Immer wieder dieses Ich-ich. [...] die tiefste Ursache dafür ist die Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit des menschlichen Ich.« Das war die im Zuge einer »Neuen Subjektivität« (Kramer 1983) vollzogene Abwendung von BRECHTS »Weltänderungskunst« und »Ausdruck des Leidens unter den tragischen Widersprüchen der unfertigen

Revolution« (HAUG 1980, 34). Auch im Westen drehte sich »die Abwendung von Brecht um das ›Ich-ich-ich‹, indes nicht im primär *literarischen* Sinn der Erlebnisinstanz« (39). Für Peter RÜHMKORF (1975) »datiert die Geburtsstunde des neuen Ich-Gefühls mit dem Zerfall der Studentenbewegung«; das »Ich« musste sich »aus dem Schutt seiner zerschmetterten Hoffnungen ganz neu berappeln«. Aber »Flucht vor der einseitigen Politisierung« endete in einer ebenso einseitigen »Ich-Fixierung« (Kramer 1994, 106).

4. Verband sich bei KANT mit der Kategorie des transzendentalen Ich der Anspruch auf Etablierung bürgerlich-vernünftiger Verhältnisse, so kritisierte NIETZSCHE die Auslegung des Subjekts in der Tradition DESCARTES' als »Subjekt- und Ich-Aberglaube« (*Jenseits*, Vorrede), der aus einer »Verführung der Sprache« resultiere, die »alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ›Subjekt‹ versteht und missversteht« (*Genealogie d. Moral*, I.13). Ich gelte als »Substanz«, der die »*Psychologische Ableitung unseres Glaubens an die Vernunft*« zugrunde liegt (KSA 12, 391). Die Annahme, dass es »unmittelbare Gewissheiten« gebe, wie sie in DESCARTES' »ich denke« oder in SCHOPENHAUERS »ich will« ausgedrückt sind, führe zu einer Reihe nicht begründbarer Behauptungen (*Jenseits*, Aph. 16). NIETZSCHE setzte gegen das Konstrukt des transzendentalen Ich die »Leibindividualität« des »Selbst«, das er als einen Trieb fasst, »der die anderen Triebe beherrscht« (Christians 2000, 322) – »dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich« (*Zarathustra*, KSA 4, 39). Bewusstsein ist bloße Oberfläche eines Triebesgeschehens, das die Stelle des identitätsstiftenden und rückzüglichen Ich einnimmt.

Den im Subjekt-Verzicht durch irrationalistische Philosophien entwindenden Erklärungsraum für das Handeln des Einzelnen in Wechselbeziehung zur Gesellschaft suchten Sozialisationstheorien – FREUDS Psychoanalyse, BUBERS Ich-Du-Konzept, SARTRES (1936) auf HUSSERL zurückgehende Wiederentdeckung des transzendentalen Ich oder verschiedene, sich auch auf MARX beziehende theoretische Ansätze, von den ›Jungen Wilden‹ über Max ADLER bis zu Alfred SOHN-RETHEL – auf unterschiedliche Weisen einzuholen.

4.1 Sigmund FREUD gibt dem I-Begriff insofern eine neue Wendung, als er ihn gerade *nicht* in der bloßen Selbstwahrnehmung, sondern als Instanz der Handlungsfähigkeit verankert. Sie kontrolliert »all ihre Partialvorgänge« (*Das Ich und das Es*, 1923, GW XIII, 243; SA III, 286) und steht in einer *genetischen* Beziehung zu *Es* und *Über-Ich* (Ich-Ideal). Als Vermittlungsinstanz zwischen »der Welt und dem Es« (286; 322) bildet das Ich die widersprüch-

liche Situiertheit der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Selbstbehauptung wie in ihrem Eingepasstsein ab: »Was die Biologie und die Schicksale der Menschheit im Es geschaffen [...] haben, das wird durch die Idealbildung vom Ich übernommen und an ihm individuell wieder erlebt« (264f; 303), das Ich unterwirft sich »dem kategorischen Imperativ seines Über-I« (278; 315).

Soweit FREUD auf der Unlösbarkeit dieses Konfliktes beharrt, »bezeugt« sein »unversöhnlicher Pessimismus die Wahrheit [...] über die Verhältnisse, von denen er nicht spricht« (ADORNO 1952, GS 8, 36), und damit die »Einsicht [...] in die Dialektik des Fortschritts« (23). Der Gedanke an eine spezifisch gesellschaftliche Formbestimmtheit des Individuellen bleibt jedoch außerhalb seines Erklärungsmodells (SÈVE 1977, 22). Das Ich als Ausdruck des Vernunft- und Tätigkeitsprinzips ist zurückgenommen in die Überdeterminiertheit menschlicher Kulturentwicklung im Dienste des Eros und des Bemächtigungstriebes. Insofern FREUDS Vorstellungen den Menschen »in seiner Abhängigkeit gegenüber ›der‹ Gesellschaft fixieren«, sind sie dem MARXSchen Ansatz diametral entgegengesetzt (HOLZKAMP-OSTERKAMP 1976, 326).

4.2 Herbert MARCUSE nahm FREUDS Triebtheorie dagegen in der Weise auf, dass durch die Überwindung einer die notwendige Triebbändigung übersteigenden »surplus-repression« die Chance individueller und gesellschaftlicher Befreiung gegeben sei. In der »Möglichkeit einer nicht-verdrängenden Libidoentwicklung unter den Bedingungen einer reifen Kultur« (1955/1984, 138) erblickt er die emanzipierende Kraft einer selbstkritisch gehandhabten, sich von der Warenform befreienden produktiven Subjektivität.

Den Versuch der ›Ich-Psychologie‹, FREUDS triebtheoretisch begründeten unaufhebbaren Gegensatz von Gesellschaft und Individuum zu überwinden und dem »realitätstüchtigen« Individuum zu seinem Platz in der Gesellschaft verhelfen zu wollen, hält Theodor W. ADORNO vor, sich in den Dienst der »Anpassung« an eine »industrialisierte Massenkultur« zu stellen (GS 8, 40): »Denn was als Ich sich selber setzt, ist in der Tat bloßes Vorurteil, die ideologische Hypostase der abstrakten Zentren von Beherrschung« (*Minima Moralia*, Aph. 39).

4.3 Louis ALTHUSSER bewertet unter Rückgriff auf Jacques LACAN die Leistung FREUDS in Parallele zu der von MARX als Aufhebung des »homo psychologicus«. FREUD reinterpretiert enthülle LACAN, dass das Individuum »nicht die Gestalt eines Ego hat, das auf das ›I‹, das Bewusstsein« oder die Existenz der eigenen Leiblichkeit »zentriert wäre«, sondern »ohne Zentrum« sei, »konstituiert durch eine Struktur« (1964/1970, 34), in die es eingelassen ist und die vor-

geburtlich existiert. Die Anrufung MOSES' (Ex 3, 13-14) durch den biblischen Gott – »Ich werde sein, der ich sein werde« –, dient ALTHUSSER als Grundmuster für den allgemeinsten ideologischen Effekt, bei dem das Prädikat »Ich bin« das Individuum als Subjekt im konkreten Zusammenhang einer gesellschaftlichen Konstellation definiert: Über ein »absolutes Subjekt« werden die Individuen als handelnde Subjekte angerufen und auf ein »imaginäres Absolutes« zentriert (142), das sich in ritualisierten Praxen akkumuliert. Das Individuum entwickelt darin lebensgeschichtlich seine jeweiligen Bedeutungsbezüge und Handlungsformen. Es ist die dabei erworbene scheinbare Abgeschlossenheit und Selbstbezüglichkeit, die mit dem Terminus »I« belegt wird (99).

4.4 Die in den Sozialisierungstheorien angesprochene Problematik, dass das Ich keine bloß individualpsychische Kategorie vorstellt, bewegte Alfred SOHN-RETHEL seit den 1930er Jahren, auf KANT zurückgreifend, die Idee des Transzendentalsubjekts dadurch geschichtsmaterialistisch einzuholen, dass er Ich = Ich als Ausdruck der Identität von Tauschform und Denkform erklärte und das Ich mit »der Entdeckung des Transzendentalsubjekts in der Warenform« substanzialisierte (1970/1989, V). Die sich über das Geld vermittelnde »Realabstraktion« des Tauschs bilde die Basis für die »Denkabstraktion« des »reinen Ich«, indem sich der einzelne mit dem Geld und seiner Funktion in Gestalt des Geldbesitzers identifiziere. Der »Formalismus des Ausdrucks« werde »zum Formalismus des Gesellschaftszusammenhangs« (1970, 94; zur Kritik vgl. BISCHOFF 1971; F.HAUG 1971; BRAND u.a. 1976).

4.5 In kritischer Abhebung von positivistischer Sozialwissenschaft interpretiert Charles H. COOLEY das Individuum als »looking-glass self« (1902, 184), eine »I-Identität«, die aus der Interaktion mit anderen ihre »soziale Kontur gewinnt« (HOLZER 1988, 282). Diesen Ansatz ausweitend, reformulierte George H. MEAD (1934) gleichsam FICHTES Grundgedanken: »Der Einzelne erfährt sich [...] nur indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe oder aus der verallgemeinernden Sicht der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzes, zu der er gehört.« (1968, 180f) Das Selbst erscheint hier als *soziale Struktur*, ein »Spiegel-Ich«, Produkt aus »Selbstbild« und »Fremdbild«: Dem »Me« (Objekt-Ich) als meiner Vorstellung über das Fremdbild von mir steht das Subjekt-Ich als auf symbolische Reize reagierende Instanz von »impulsiver Qualität« gegenüber.

Jürgen HABERMAS verbindet symbolischen Interaktionismus mit geschichtsmaterialistischen Elementen. Epochale Entwicklungsschübe würden nicht nur durch Produktivkräfte initiiert, sondern nicht min-

der durch die Entwicklung »normativer Strukturen«. Die »Strukturen der sprachlich hergestellten Inter-subjektivität« sind »gleichermaßen konstitutiv für Gesellschafts- wie Persönlichkeitssysteme«. Das daraus resultierende »Konzept der Ich-Entwicklung« als Analyse der »Erkenntnis-, Sprach- und Handlungsfähigkeit« lässt sich unter die »vereinheitlichende Idee« bringen: »das Ich bildet sich in einem System von Abgrenzungen« gegenüber der »wahrnehmbaren äußeren Natur, gegenüber der Normativität der Gesellschaft und gegenüber der Inter-subjektivität der Sprache« (1976, 11). Indem es diese »Abgrenzungen vollzieht«, weiß es sich »nicht nur als Subjektivität, sondern als eine Instanz, die gleichzeitig in Kognition, Sprache und Interaktion die Grenzen der Subjektivität »immer schon« transzendiert hat: das Ich kann sich gerade in der Unterscheidung des bloß Subjektiven vom Nicht-Subjektiven mit sich selbst identifizieren.« (14) Die Intention, dass bei aller Sozialisation der Einzelne darin nicht aufgeht, lässt Habermas von einem »normativen«, auf das Ganze der Gesellschaft ausgerichteten »universalistischen« Gehalt der Ich-Identität sprechen, um dann im Rückgriff auf HEGEL und in Anknüpfung an COOLEY und MEAD, an Entwicklungskonzeptionen u.a. von PIAGET, ERIKSON und LUHMANN eine »dreifache Entzweiung des modernen Ich mit äußerer Natur, Gesellschaft und innerer Natur« zu konstatieren. Kulturellen Systemen, Gesellschaftstheorien und Ideologien ist damit der Versuch gemeinsam, »die Totalität des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs aus universalistisch geregelten Beziehungen zwischen vereinzelt und natürlichen Individuen zusammensetzen, d.h. einen »Not- und Verstandesstaat« zu konstruieren« (102). Dennoch dürfe der »normative Gehalt« der Ich-Identität (96) nicht durch kollektive Subjekte eingeschränkt, sondern er müsse dadurch befördert werden, dass die »Freiheit und Individuierung des einzelnen in komplexen Rollensystemen« gesichert sei. Dadurch bewahre sich die Gesellschaft individuelle und kollektive Handlungsmöglichkeiten in sich ändernden Situationen. »Die *Ich-Identität* des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit, neue Identitäten aufzubauen und zugleich mit überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktion in eine unverwechselbare Lebensgeschichte zu organisieren.« (95)

4.6 Im Unterschied zum Symbolischen Interaktionismus und HABERMAS, aber auch zu SOHN-RETHEL gründet Klaus HOLZKAMP seine Konzeption subjektiver Handlungsfähigkeit auf die Weiterführung der MARXSchen Praxisidee. Die Kritische Psychologie als Subjektwissenschaft richtet sich auf die »Entwicklung der subjekthaft-aktiven Komponente, also der Selbstbestimmung, in der individuellen

Lebenstätigkeit« (1977, 64) – entgegen der »Weltlosigkeit« nicht nur des psychoanalytischen Ansatzes (1996, 35). HOLZKAMP sucht die Entgegensetzung von Umwelt determiniertheit des »Verhaltens« und Weltentbundenheit bloß interaktiver Sinnstiftungen zu überwinden. Holzkamps Ansatz steht damit auch gegen kulturanthropologische Erklärungsmuster, die die »Handlung der Menschen in ihrer Abhängigkeit von den jeweiligen sozialstrukturellen Verhältnissen« beschreiben (1996, 52), weil das Ich damit als abhängige Größe, nicht aber als gestaltendes Subjekt gefasst wird. Individuelles Bewusstsein entwickelt sich beim Kind bzw. Heranwachsenden »immer deutlicher als ›Ich-Bewusstsein«, also *Instanz ›erster Person‹*, indem hier das Individuum nicht mehr in den jeweiligen kooperativen Gemeinschaften ›aufgeht und verschwindet, sondern sich als ›Ich zu diesen ›verhalten« kann, nicht aufgrund irgendeiner geheimnisvollen Potenz des Bewusstseins selbst, sondern aufgrund der materiellen Aufgehobenheit im [...] übergreifenden gesamtgesellschaftlichen Erhaltungssystem« (1983, 488). – Wolfgang JANTZEN weist darauf hin, dass eine selbstreferenzielle Beziehung des Menschen bedeutet, dass kein Individuum in den sozialen Bindungsformen aufgeht, sondern stets zugleich ein mit sich selbst vermitteltes Einzelwesen ist. Dieser Zusammenhang wird auch über die symbolische Bedeutung des I-Begriffs zum Ausdruck gebracht, insofern er einen Anerkennungsraum für das eigene Handeln markiert, der in Bezug zu anderen steht, zugleich aber auf sich selbst reflektierend sich von diesen abgrenzt (1990, 108f, 113ff).

5. Erschien in der Vergangenheit der Freiraum für die Bewahrung des Ich gerade jenseits der Unterordnung unter die kapitalistische Warenproduktion, so wird im sozial-politischen Konstrukt der »Ich-AG« die universelle Organisation des Lebenszusammenhangs in bezug auf die Verwertung zu dessen konstituierendem Raum erklärt. Der Euphemismus »Ich-AG« ist zum Sinnbild für die neoliberale »Aufhebung der Vergesellschaftung der alltäglichen Risiken der Lohnarbeiterexistenz« (LESSMICH 2003, 4) geworden. Sein Pendant ist der sich möglichst den sozialen Verpflichtungen enthebende, scheinbar nur auf sich bezogene bürgerliche Individualismus mit seinem Anspruch »Ich bin ich [...] zu meinen Diensten« (V.BRAUN, *Der Mensch ohne Zugehörigkeit*, 1985; Texte 9, 161), oft noch gesteigert in der bewussten Annahme medial vermittelter appellativer warenästhetischer Muster der Gestaltung des eigenen Lebens gemäß der Maxime »inszeniere dein I« (HÖRZ 2000, 12).

Gegen die Behauptung des Ich in der Form der Abkehr von gesellschaftlichen Belangen macht die sich auf MARX beziehende kritische Denktradition

die Bewahrung der Integrität der Individualität geltend. Eine subjektwissenschaftliche Konkretisierung der MARXschen Theorie hat die widersprüchliche Einheit von ›Sozialorientierung« und ›Selbstorientierung« aufzunehmen und betrifft damit immer auch die Problematik der subjektiv sinnvollen Lebensperspektive im Rahmen vorgefundener gesellschaftlicher Gegebenheiten unter Einschluss einer sinnhaften Beziehung zum eigenen Ich – eingedenk des marxischen Satzes, dass die »soziale Geschichte des Menschen stets nur die Geschichte ihrer individuellen Entwicklung« ist (an ANNENKOW, 28.12.1846; 27/453; III.2/71).

BIBLIOGRAFIE: M.ADLER, *Max Stirner und der moderne Sozialismus. Feuilletons aus der Arbeiterzeitung von Oktober 1906*, Nachdr., hgg. v. A.Maierbrugger u.a., Wien 1992; T.W.ADORNO, »Die revidierte Psychoanalyse« (1952), GS 8, 20-41; L.ALTHUSSER, *Freud und Lacan*, a.d. Frz. v. H.-H.Ritter u. H.Nagel, Berlin/W 1970; ders., »Über Marx und Freud« (1976), in: ders., *ISA*, 89-107; ders., »Ideologie und ideologische Staatsapparate« (1970), in: ebd., 108-53; AUTORENKOLLEKTIV, *Historischer Materialismus*, Berlin/DDR 1978; J.BISCHOFF, »Materielle und geistige Produktion«, in: *SoPo* 12, 3. Jg., 1971, 1-19; E.BLOCH, *Spuren* (1930), GA 1; ders., *Experimentum Mundi* (1975), GA 15; J.BLOCH (Hg.), *Ich bin. Aber ich habe mich nicht, darum werden wir erst. Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt/M 1997; P.BRAND u.a., *Der autonome Intellekt. Alfred Sohn-Rethels »kritische« Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie*, Berlin/DDR 1976; M.BUBER, *Ich und Du*, Leipzig 1923; I.CHRISTIANS, »Selbst«, in: *Nietzsche-Handbuch*, hgg. v. H.Ottmann, Stuttgart-Weimar 2000, 321-4; Ch.H.COOLEY, *Human Nature and the Social Order* (1902), New Brunswick-London 1983; St.DIETZSCH, »Vorbemerkung«, in: G.W.F.Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Leipzig 1981, 5-11; L.FEUERBACH, *De ratione, una, universali, infinita (Über die eine, allgemeine und unendliche Vernunft)*; 1828), GW 1, 1-173; ders., »Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie« (1843), GW 9, 243-63; J.G.FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), GA der Bayr. Akad. d. Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff, Bd. 1/2, 251-451; J.HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M 1976; F.HAUG, »Alfred Sohn-Rethels Revision des Marxismus und ihre Konsequenzen«, in: *Argument* 65, 12. Jg., 1971, H. 1/2, 313-22; W.F.HAUG, »Brecht oder Aitmatov. Positionen zur gesellschaftlichen Kompetenz/Inkompetenz von Literatur«, in: ders., K.Pierwoß u. K.Ruoff (Hg.), *Aktualisierung Brechts*, AS 50, Berlin/W 1980, 19-43; R.HAVEMANN, »Kommunismus – Utopie und Wirklichkeit«, in: M.-L.Recker (Hg.), *Politische Reden IV. 1945-1990*, Frankfurt/M 1999, 507-15; M.HESS, »Philosophie der That« (1843), in: ders., *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850*, hgg. v. W.Mönke, 2., bearb. A., Berlin/DDR 1980, 210-26; ders., »Was wir wollen« (1843), in: ebd., 232-44; H.HOLZER, »Sozialwissenschaften/Soziologie«, in: *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*, hgg. v. M.Buhr, Leipzig 1988, 233-306; K.HOLZKAMP, »Kann es im Rahmen der marxistischen Theorie eine Kritische Psychologie geben?«,



in: K.-H. Braun u. K. Holzkamp (Hg.), *Bericht über den I. Kongress Kritische Psychologie*, 1. Bd., Köln 1977, 46-75; ders., *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/M-New York 1983; ders., »Psychologie: Verständigung über Handlungsbegründungen alltäglicher Lebensführung« (postum), in: *FKP* 36, 1996, 7-112; U. HOLZKAMP-OSTERKAMP, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse – Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse*, Frankfurt/M-New York 1976; P.F.N. HÖRZ, »Körper-Kultur. Der Medienmensch zeigt, was man hat – oder gern hätte. Essay«, in: *ND*, 7./8.10.2000, 12; W. JANITZEN, »Subjekt – Kollektiv – kollektive Subjekte«, in: *Z.*, 1. Jg., 1990, Nr. 2, 106-26; K. KRAMER, »Rückblick auf die Wende zur ›Neuen Subjektivität‹«, in: *Argument* 142, 25. Jg., 1983, H. 6, 802-20; dies., *The Politics of Discourse: Third Thoughts on ›New Subjectivity‹*, Bern u.a. 1994; H. KRAUSS, *Das umkämpfte Subjekt. Widerspruchsverarbeitung im ›modernen‹ Kapitalismus*, Berlin 1996; L. LAMBRECHT, »Zur Diskussion über Realität in der Begegnung von Philosophie und Politik 1842«, in: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana. IV. Vom Werden des Wissens – Philosophie, Wissenschaft, Dialektik*, hg. v. H.H. Holz u. J. Manninen, Köln 1988, 160-72; S. LESSMICH, »Im Dienste des großen Ganzen«, in: *Freitag*, 7.2.2003; H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955), Frankfurt/M 1984; G.H. MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (dt. *Geist, Identität und Gesellschaft*, übers. v. U. Pacher, Frankfurt/M 1968); *Methodische Buchbesprechungen: Galina Nikolajewa: Schlacht unterwegs*, hg. v. Ges. f. Deutsch-Sowj. Freundschaft, Berlin/DDR 1962; O. NEGΤ, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001; *Nietzsche-Handbuch*, hg. v. H. Ottmann, Stuttgart-Weimar 2000; G. NIKOLAJEWA, *Schlacht unterwegs*, a.d. Russ. v. E. Zunk, Berlin/DDR 1962; D.V. OL'SANSKIJ, »Die Sozialpsychologie der ›Schräubchen‹«, in: A. Litschew u. D. Keger (Hg.), *Abschied vom Marxismus*, Hamburg 1992, 178-98; H. PLAVIUS, »Gespräch mit Tschingis Aitmatov«, in: *WB*, 23. Jg., 1977, H. 11, 20-63; P. RÜHMKORF, »Kein Apolloprogramm für Lyrik«, in: *FAZ*, 3. Mai 1975 (Beilage); J. SAMJATIN, *Wir* (1920), Leipzig-Weimar 1991; J.-P. SARTRE, »Die Transzendenz des Ego« (1936), a.d. Frz. v. B. Schuppener, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, Reinbek 1997, 39-92; ders., *Kritik der dialektischen Vernunft, I. Bd.: Theorie der gesellschaftlichen Praxis* (1960), a.d. Frz. v. T. König, Reinbek 1967; A. SCHAFF, *Marxismus und das menschliche Individuum* (1965), Reinbek 1970; F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Leipzig 1979; L. SÈVE, »Historische Individualitätsformen und Persönlichkeit«, in: *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF 10*, Frankfurt/M 1986, 17-41; A. SOHN-RETHEL, »Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein Brief an Theodor W. Adorno« (1936), in: ders. 1970/1989, 137-52; ders., »Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus. Eine materialistische Untersuchung« (1937), in: ders., *Warenform und Denkform*, Frankfurt/M 1978, 27-89; ders., »Nachwort zu ›Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus‹« (1970), in: ebd., 90-102; ders., *Geistige und körperliche Arbeit* (1970), rev. u. erg. Neuaufll., Weinheim 1989; J. STAHL, »Philosophiegeschichte als Problemfeld der Wissenschaftslehre Fichtes«, in: *Δαίμων, Revista de Filosofia*, Nr. 9, 1994, 163-70; ders., »Das vereinnahmte Ich«, in: *Utopie kreativ* 131, 12. Jg., 2001, H. 9, 791-800; G. STIEHLER, *Mensch und Geschichte. Studien zur Gesellschaftsdialektik*, Köln 2002;

N. THUN, *Ich – so groß und so überflüssig. Wladimir Majakowski. Leben und Werke*, Düsseldorf 2000; W. ULBRICHT, »Rede auf der II. Bitterfelder Konferenz« (ND, 28.4.1964), in: *Dokumente zur Kunst-, Literatur- und Kulturpolitik der SED*, hg. v. E. Schuble, Stuttgart 1972, 956-91; E. WULFF, »Grundfragen transkultureller Psychiatrie«, in: *Argument* 50, 10. Jg., 1969, 227-60.

JÜRGEN STAHL

⇨ Anthropologie, Arbeiterklasse, Bewusstsein, Denkform, Disziplin, Edukationismus, Entfremdung, Erziehung, Existenzialismus, Feuerbach-Thesen, Freiheit, Geist, Genosse, Gesellschaft, Handlung, Handlungsfähigkeit, Held, historische Individualitätsformen, historischer Materialismus, Humanismus, Idealismus, Ideologie, ideologische Staatsapparate, Ich-AG, Identität, Identitätslogik, Imaginäres, Immanenz, Individualismus, Individualität, Individuum, Instanz, kollektives Handeln, Kommunikation, Kritische Psychologie, kulturhistorische Schule, Linkshegelianismus, Linkssozialismus, Menschenbild, Objektivismus, Ökonomismus, Organisation, Partei, Persönlichkeit, Psychoanalyse, Sein/Bewusstsein, Selbstbestimmung, Selbsttätigkeit, Sozialisation, Spekulation, Subjekt, Subjekt-Effekt, Subjektwissenschaft, Strukturalismus, Substanz, Überdeterminierung, Vergesellschaftung, Vernunft, Warenästhetik, Wesen des Menschen, Wir

## Ich-AG

A: 'anā šarikat al-musāhama – E: me inc.

F: moi-sa. – R: Ja-Ao.

S: yo-sa. – C: yiren gufen gongsi 一人股份公司

›I‹ bezeichnet ein in der BRD 2003 gesetzlich implementiertes arbeitsmarktpolitisches Instrument neoliberaler Politik in Gestalt staatlicher Anschubfinanzierung zur Selbstständigkeit. Damit sollten die Ausgaben für Langzeitarbeitslosigkeit und Sozialhilfe reduziert werden. Die ›I‹ wurde zu Hochzeiten der ›New Economy‹ von Unternehmensberatern und Trendforschern als zukunftsweisende, schöpferische und hochgradig lukrative Unternehmensform propagiert. Sie diente zur Beschreibung erfolgreicher ›start ups‹ v.a. in der IT- und Medienbranche, die mit ihrer flexibilisierten Arbeitsweise den urbanen Zeitgeist mitprägten. Das ›Ich‹ suggerierte Autonomie in der Lebensgestaltung, das Kürzel ›AG‹ sollte in Analogie zur Aktiengesellschaft die Ausrichtung am Gewinnstreben des *shareholder-value*-Kapitalismus nahe legen (vgl. GERSTENKAMP 2003). Nach dem Zusammenbrechen des Neuen Marktes wurde der Term im sog. ›Hartz-Konzept‹ (KOMM. MOD. DIENSTL. 2002) umfunktioniert und zielte in der Folge auf die Lebenswelt von Menschen, die am unteren Ende der kapitalistischen Erfolgsskala stehen. Angesichts

EINE VERÖFFENTLICHUNG  
DES BERLINER INSTITUTS FÜR KRITISCHE THEORIE (INKRIT)

IN KOOPERATION MIT DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN  
UND DER HAMBURGER UNIVERSITÄT FÜR WIRTSCHAFT UND POLITIK

DEN DRUCK UNTERSTÜTZTEN  
ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG (BERLIN)/ESPACES MARX (PARIS)  
CENTRUM FÖR MARXISTISKA SAMHÄLLSSTUDIER (STOCKHOLM)  
FUNDACION DE INVESTIGACIONES MARXISTAS (MADRID)  
ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI (NEAPEL)  
NICOS-POULANTZAS-STIFTUNG (ATHEN)/VOLKSSTIMME (WIEN)

INKRIT/ARBEITSSTELLE AN DER FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN  
HKWM-REDAKTION  
HABELSCHWERDTER ALLEE 30/D-14195 BERLIN  
TEL +49 (0)30 838 563 14/FAX +49 (0)30 838 564 30  
HKWMRED@ZEDAT.FU-BERLIN.DE/WWW.HKWM.DE/WWW.INKRIT.DE  
KONTO NR. 17 35 76 84 00/SEB BERLIN/BLZ 100 101 11  
DAS INKRIT IST ALS GEMEINNÜTZIGE EINRICHTUNG ANERKANNT