

Pies, Ingo

**Working Paper**

## Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik - Der Beitrag von Karl Marx

Diskussionspapier, No. 2005-3

**Provided in Cooperation with:**

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Chair of Economic Ethics

*Suggested Citation:* Pies, Ingo (2005) : Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik - Der Beitrag von Karl Marx, Diskussionspapier, No. 2005-3, ISBN 3-86010-769-0, Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik, Lutherstadt Wittenberg, <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:2-537>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/170253>

**Standard-Nutzungsbedingungen:**

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

**Terms of use:**

*Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.*

*You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.*

*If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.*



**Diskussionspapier Nr. 05-3**

## **Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik**

**Ingo Pies**

**Theoretische Grundlagen demokratischer  
Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik –  
Der Beitrag von Karl Marx**

Herausgegeben vom

Forschungsinstitut des Wittenberg-Zentrums für Globale Ethik  
in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der  
Sektion Wirtschaftswissenschaften der Stiftung Leucorea in der Lutherstadt Wittenberg



## Haftungsausschluss

Diese Diskussionspapiere schaffen eine Plattform, um Diskurse und Lernen zu fördern. Die Herausgeber teilen daher nicht notwendigerweise die in diesen Diskussionspapieren geäußerten Ideen und Ansichten. Die Autoren selbst sind und bleiben verantwortlich für ihre Aussagen.

ISBN 3-86010-769-0  
ISSN 1612-2534

## Autorenanschrift

### **Prof. Dr. Ingo Pies**

Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik  
Collegienstraße 62  
06886 Lutherstadt Wittenberg  
Tel.: +49 (0) 3491 466-257  
Fax: +49 (0) 3491 466-258  
Email: [ingo.pies@wcge.org](mailto:ingo.pies@wcge.org)

## Korrespondenzanschrift

### **Prof. Dr. Ingo Pies**

Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik  
Collegienstraße 62  
06886 Lutherstadt Wittenberg  
Tel.: +49 (0) 3491 466-257  
Fax: +49 (0) 3491 466-258  
Email: [ingo.pies@wcge.org](mailto:ingo.pies@wcge.org)  
Internet: [www.wcge.org](http://www.wcge.org)

und

Lehrstuhl für Wirtschaftsethik  
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Große Steinstraße 73  
06108 Halle  
Tel.: +49 (0) 345 55-23420

## Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Karl Marx

von Ingo Pies

„Wir werden möglichst einfach und populär darzustellen suchen ... Wir wollen den Arbeitern verständlich sein.“<sup>1</sup>

Karl Marx hat im 19. Jahrhundert gelebt. Er wurde am 5. Mai 1818 in Trier geboren, studierte in Bonn kurz Rechtswissenschaft und in Berlin ausführlich Philosophie. Nach seiner philosophischen Promotion 1841 arbeitete er als Journalist, zunächst in Deutschland, später auch in Frankreich und Belgien. Eine wissenschaftliche Karriere bleibt ihm aus politischen Gründen verwehrt. Er wird mehrfach des Landes verwiesen, zweimal auf Betreiben Preußens auch aus Frankreich. 1849 geht er nach Großbritannien in ein Exil, das Zeit seines Lebens anhalten sollte. Noch 1861 wird ihm die preußische Staatsangehörigkeit verweigert. In London arbeitet Marx als Journalist, vor allem als Europa-Korrespondent der New-York Daily Tribune, einer großen amerikanischen Tageszeitung. Er betätigt sich – zusammen mit seinem intellektuellen Weggefährten, Friedrich Engels – politisch in der internationalen Arbeiterbewegung. Jahrelang vertieft sich Marx in nationalökonomische Studien. Sein Anliegen besteht in einer wissenschaftlich fundierten Politik zur Befreiung des Menschen. Marx identifiziert in seiner Zeit dramatische Missstände, die als unabänderlicher Sachzwang auftreten, obwohl er sie für durchaus veränderbar hält, sobald sich ein allgemeines Verständnis des Problems entwickelt hat. Dem will er in der Erwartung politischer Wirkung wissenschaftlich vorarbeiten. Doch die Ereignisse gehen über ihn hinweg. Die prognostizierten Krisen bleiben aus. In der Arbeiterbewegung findet Marx immer weniger Gehör. Er stirbt recht einsam und verlassen in London am 14. März 1883 – im Bewusstsein, politisch und wissenschaftlich gescheitert zu sein.

Karl Marx ist durch und durch ein Autor des 19. Jahrhunderts. Doch sein Werk hat erst im 20. Jahrhundert eine enorme Sprengkraft entwickelt. Zwischen 1917 und 1989 beriefen sich zahlreiche Versuche, totalitäre Regimes als kommunistisch auszuweisen, auf Karl Marx, der nicht nur eine Weltrevolution vorausgesehen und herbeigesehnt hatte, sondern auch eine Diktatur des Proletariats und eine Expropriation der Expropriateure. Auf solche Slogans konnte man sich berufen, um autoritäre Ansätze humanistisch zu bemänteln.

Folgt man dem so entstandenen Stereotyp, so erscheint Marx als Illiberaler, als Kollektivist. Dieses bis in den Kanon der Schulbildung hineinreichende Urteil erweist sich jedoch bei genauer Textlektüre als krasses Fehl-Urteil. Zwar lehnte Marx den zeitgenössischen Liberalismus ab. Aber er lehnte ihn nicht ab, weil ihm als vermeintlich Illiberalen die individuelle Freiheit unwichtig gewesen – oder gar ein Kollektivismus vorzugswürdig erschienen – wäre, sondern vielmehr deshalb, weil ihm die individuelle Freiheit so überaus wichtig war, dass er sie vor einem Missverständnis bewahrt wissen wollte. Das von Marx bekämpfte Missverständnis besteht darin, die Freiheit des Einzelnen als Freiheit *von* der Gesellschaft zu denken, als die Freiheit einer Monade, als eine Freiheit, die durch Isolation von anderen konstituiert wird. Marx hielt dagegen, dass es Freiheit nur *in* der und *durch* die Gemeinschaft mit anderen Menschen gibt, dass Freiheit sich nur im sozialen Prozess entfalten

---

<sup>1</sup> Marx (1849, 1959), S. 398.

kann. Pointiert zugespitzt, lautet das Marxsche Argument: Die isolierte Monade ist einsam, nicht frei. Mit diesem Argument zugunsten eines sozial kontextualisierten Verständnisses individueller Freiheit, das mittlerweile längst zu einem genuinen – und konstitutiven! – Bestandteil der liberalen Tradition geworden ist, wollte Marx den zeitgenössischen Liberalismus *überbieten*. Insofern ist der Marxsche Kommunismus nicht kollektivistisch, sondern individualistisch inspiriert.

Es gibt weitere Gründe, die dafür sprechen, sich mit Marx ernsthaft auseinanderzusetzen:

Erstens ist nicht auszuschließen, dass man sich anlässlich politischer Streitfragen in Zukunft verstärkt wieder auf ihn berufen wird, vor allem im internationalen Kontext. Marx ist ein Pionier in Sachen Weltwirtschaft, Weltgesellschaft, Weltgeschichte und Weltrevolution. Von seinem Werk geht immer noch eine große Suggestionskraft aus, insbesondere bei Fragen einer (vermeintlich?) strukturellen Ausbeutung, für die Marx sogar eine eigene Semantik entwickelt hat. Insofern ist damit zu rechnen, dass es beispielsweise in der Auseinandersetzung um das Thema „Globalisierung“ zu einer Renaissance marxistischer Interpretationsmuster kommen könnte. In solchen Auseinandersetzungen dürfte sich eine fundierte Kenntnis des Werkes als nützlich erweisen, zumal Marx ja bekanntlich Wert darauf legte, selbst kein Marxist zu sein.<sup>2</sup>

Zweitens gilt es, Marx als Klassiker der Sozialwissenschaften (wieder) zu entdecken, und zwar insbesondere als Avantgardist systemischen Denkens und – damit zusammenhängend – als Kritiker des Moralismus: Marx war ein entschiedener Gegner von Versuchen, gesellschaftliche Missstände einzelnen Akteuren moralisierend anzulasten und von ihnen dann appellativ Besserung zu fordern, gerade weil er – insbesondere als Ökonom – damit beschäftigt war, die Sachlogik wettbewerblicher Prozesse zu dechiffrieren, die den Akteuren bei Strafe ihres wirtschaftlichen Untergangs genau jenen Willkürspielraum einschränken, den der Moralismus auszufüllen gedenkt. Die Marxsche Kapitalismuskritik kritisiert nicht – im Hinblick auf Personen – die Kapitalisten, sondern – im Hinblick auf Institutionen – die Logik des Prozesses, durch den Kapital gebildet und verwertet wird.

Drittens ist das Werk von Karl Marx für all jene interessant, die aus Fehlern lernen wollen. Bekanntlich ist Marx als *Revolutionstheoretiker* gescheitert. Aber als *Revolutionstheoretiker* ist er doch so grandios gescheitert, dass dieses Scheitern methodologische Lektionen bereit hält, und zwar insbesondere auch dann, wenn man sich nicht primär dafür interessiert, wie Wissenschaft – als Revolutionsheuristik – zum Umsturz der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung beitragen kann, sondern vielmehr dafür, wie Wissenschaft – als Reformheuristik – demokratische Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik mit theoretischen Grundlagen zu unterstützen vermag.

Vor diesem Hintergrund bemühen sich die folgenden Ausführungen, einen Zugang zum Verständnis des Marxschen Gesamtwerks zu skizzieren, der so beschaffen ist, dass er in einer differenzierenden Weise sowohl für die Leistungen der Marxschen Theorie als auch für ihre Fehl-Leistungen den Blick freilegt.

Zu diesem Zweck wurde folgendes Vorgehen gewählt: Im ersten Abschnitt werden die philosophischen Wurzeln des Marxschen Revolutionsgedankens rekonstruiert. Hierbei steht das hoch reflexive Selbstverständnis der Marxschen Theoriearbeit im Vordergrund. Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, wie sich Marx von der Philosophie distanziert und mit welchen Konzepten er seinen ursprünglichen Revolutionsgedanken modifiziert und

---

<sup>2</sup> Vgl. Engels (1890, 1967), S. 436.

ausarbeitet. Hierdurch wird verständlich, warum sich Marx immer stärker einer ökonomischen Analyse zuwendet. Deren Grundzüge werden im dritten Abschnitt rekonstruiert. Abschnitt vier versucht eine differenzierende Stellungnahme. Den einzelnen Abschnitten liegen jeweils Thesen zugrunde, die sich vorab wie folgt angeben lassen:

- Marx verstand seine Art des Theoretisierens als revolutionären Akt.
- Aus seiner Sicht drängen Weltgeschichte und Weltwirtschaft zu einer internationalen (Welt-)Revolution, mit der die Selbst-Entfremdung des Menschen durch seine emanzipierende Selbst-Befreiung ihr Ende findet.
- Als ökonomischer Klassiker ist Marx ein Pionier systemischen Denkens.
- Marx sind gravierende Fehler unterlaufen. Trotzdem – oder gerade deshalb – kann man vom ihm lernen, vor allem im Hinblick auf Sozialstruktur und Semantik.

## I. Theorie als revolutionärer Akt

Dem jungen Karl Marx war trotz seiner Dissertation der akademische Karriereweg aus politischen Gründen verschlossen. Nach dem Verbot der Rheinischen Zeitung, für die er als Redakteur tätig war, geht er nach Frankreich ins Exil. Marx ist revolutionär gestimmt. Er will die Wirklichkeit umgestalten, grundstürzend umgestalten. Ihm geht es um radikale Veränderungen in Staat und Gesellschaft. Mit den politischen Verhältnissen in Deutschland liegt er so über Kreuz, dass er ihnen rundheraus den Krieg erklärt. Doch anstatt auf die Barrikaden zu gehen, schreibt der 25jährige Publizist eine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – und weist dies als *wahrhaft* revolutionären Akt aus. Die zugrunde liegende Argumentation ist voraussetzungsreich. Sie lässt sich jedoch in drei Schritten leicht nachvollziehen.

((1)) Marx sieht die Situation seiner Zeit dadurch gekennzeichnet, dass Deutschland mit den modernen Völkern, namentlich mit Frankreich, nicht Schritt gehalten hat. Die politischen Verhältnisse in Deutschland gelten ihm als Anachronismus. Sie sind das Relikt einer längst vergangenen Zeit, die Verkörperung des *ancien régime*, die schlechte Kopie eines Originals, das eigentlich schon längst überwunden ist. Marx zeichnet ein Bild, demzufolge Deutschland auf dem Weg historischen Fortschritts weit zurückgeblieben ist und sogar eine perverse Entwicklung genommen hat: Deutschland habe die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen.<sup>3</sup> Es mangle an Freiheit. Die politischen Verhältnisse gelten ihm als unbedingt bekämpfungswürdig, und so schreibt er denn tatsächlich: „*Krieg* den deutschen Zuständen!“<sup>4</sup> Dabei weist er offen aus, dass es ihm darum geht, einen Anachronismus zu bekämpfen: „Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker“<sup>5</sup>.

Mit dieser Diagnose nimmt Marx das Problem ins Visier, wie eine Kritik dieses Anachronismus' beschaffen sein müsste, die nicht ihrerseits einem ähnlichen Anachronismus anheimfällt: Wie kann man einen hoffnungslos veralteten, längst überholten Zustand kritisieren, ohne rückwärtsgewandte Gefechte zu führen? Im Original heißt es hierzu:

„Wollte man an den deutschen *status quo* selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, d.h. negativ, immer bliebe das Resultat ein *Anachronismus*. Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen

<sup>3</sup> Vgl. Marx (1843, 1956b), S. 379.

<sup>4</sup> Marx (1843, 1956b), S. 380, H.i.O..

<sup>5</sup> Marx (1843, 1956b), S. 381.

Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.“<sup>6</sup>

((2)) Die Lösung dieses Problems sieht Marx darin, seine Kritik nicht direkt auf die Zustände in Deutschland zu richten, sondern auf die arrivierteste Theorie, die über diese Zustände verfügbar ist, also auf die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie Hegelscher Provenienz. Mit dieser habe es nämlich eine eigentümliche Bewandnis auf sich: Während die deutsche Geschichte ihrer Zeit hinterherhinke, befinde sich die theoretische Spiegelung des Rechtsstaats durchaus auf der Höhe der Zeit. Marx drückt das so aus:

„Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie*, so haben wir Deutsche unsere Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte. ... Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*. Das deutsche Volk muss daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände *beschränken*, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder *überlebt*.“<sup>7</sup>

Marx will es also nicht dabei bewenden lassen, die in der Philosophie entwickelte Idee des Rechtsstaats den tatsächlichen Zuständen in Deutschland kritisch vorzuhalten. Vielmehr hält er eine Kritik dieser Philosophie für nötig, und zwar eine Kritik, die so beschaffen ist, dass sie praktische Wirkung entfaltet. Um diesen für die gesamte Argumentation fundamentalen Punkt deutlich zu machen, verwendet Marx zwei markante Formulierungen: Auf der einen Seite lasse sich die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen, und auf der anderen Seite lasse sich die Philosophie nicht verwirklichen, ohne sie aufzuheben.<sup>8</sup> Er will damit zum Ausdruck bringen, dass erst durch eine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie jene Theorie verfügbar wird, von der man erwarten kann, dass sie praktische Wirkung zeitigt.

Praktische Wirkung will seine Theorie dadurch entfalten, dass sie aufzeigt, inwiefern gerade die auf die Spitze getriebene Rechtsphilosophie unzulänglich ist: „Wenn also der *status quo* des *deutschen Staatswesens* die *Vollendung des ancien régime* ausdrückt, die Vollendung des Pfahls im Fleische des modernen Staats, so drückt der *status quo* des *deutschen Staatswissens* die *Unvollendung des modernen Staats* aus, die Schadhaftigkeit seines Fleisches selbst.“<sup>9</sup> Die Unvollendung des modernen Staats, die es vor Augen zu führen gilt, sieht Marx darin, dass der philosophische Gedanke des Rechtsstaats die Menschen nur zu Bürgern emanzipiert und gerade dadurch ihre Emanzipierung als Menschen verfehlt.<sup>10</sup>

Marx stützt diese Argumentation auf religionsphilosophische Überlegungen. So heißt es im programmatischen Einleitungssatz seiner Schrift: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“<sup>11</sup> Während, so Marx, Deutschland hinsichtlich der politischen Verhältnisse anachronistisch ist und mit der Hegelschen Rechtsphilosophie als theoretischer Verlängerung dieser Verhältnisse

<sup>6</sup> Marx (1843, 1956b), S. 379, H.i.O.

<sup>7</sup> Marx (1843, 1956b), S. 383 f., H.i.O.

<sup>8</sup> Vgl. Marx (1843, 1956b), S. 384.

<sup>9</sup> Marx (1843, 1956b), S. 385, H.i.O..

<sup>10</sup> Dieses Argument findet sich ausführlich ausgearbeitet in der frühen Schrift: „Zur Judenfrage“, vgl. Marx (1843, 1956a).

<sup>11</sup> Marx (1843, 1956b), S. 378, H.i.O.

lediglich über ein Zerrbild menschlicher Emanzipation verfügt, ist Deutschland (nur) hinsichtlich der Religionsphilosophie avantgardistisch genug, um einen geeigneten Ausgangspunkt zu haben, von dem aus Theorie die Welt aus den Angeln heben kann:

„Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewusstsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ... ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.“<sup>12</sup>

Die Speerspitze des Marxschen Arguments lässt sich daher wie folgt formulieren: Der Mensch der Gegenwart ist nicht das, was er sein könnte und was zu sein er eigentlich angelegt ist. Der zeitgenössische Mensch bleibt unter seinen Möglichkeiten. Sein Entwicklungspotential wird durch Verhältnisse beengt, die als Ketten bewusst gemacht werden müssen, um theoretisch eine praktische Bewegung in Gang setzen zu helfen, die diese Ketten sprengt.

Das Sprengen der Ketten erfordert eine Revolution, also Praxis. Aber diese Praxis kann durch Theorie gestützt werden. Marx stellt sich das so vor:

„Die Waffe der Kritik kann ... die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* [am Menschen] demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ*, *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!“<sup>13</sup>

Der Marxsche Revolutionsimpetus zielt also auf die gesellschaftlichen Bedingungen für eine *Selbstverwirklichung* des Menschen. Diese *Selbstverwirklichung* denkt Marx als Aufhebung der religiösen *Selbstentfremdung* des Menschen, der sich in Kenntnis der religionsphilosophischen Kritik vom Jenseits abwendet und dem Diesseits zuwendet, um die vermeintlich gottgegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse selbst in die Hand zu nehmen und so seine eigene Befreiung ins Werk zu setzen. Diese revolutionäre Praxis ist auf Theorie angewiesen, weil die in Aussicht gestellte Selbstverwirklichung des Menschen ein Selbstbewusstsein seiner Möglichkeiten voraussetzt, das es durch Kritik zu entwickeln gilt. Insofern versteht Marx seine Theoriearbeit tatsächlich als einen revolutionären Akt.

((3)) Der junge Marx vertritt die Vorstellung, Deutschland solle Frankreich nicht aufholen, sondern überholen – genauer: überspringen –, um so den modernen Völkern zum Vorbild zu werden und auf dem Weg historischen Fortschritts voranzugehen. Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie soll also – bildlich gesprochen – einen Funken schlagen, der nicht nur für Deutschland die Fackel der Freiheit entzündet.

<sup>12</sup> Marx (1843, 1956b), S. 378, H.i.O.

<sup>13</sup> Marx (1843, 1956b), S. 385, H.i.O.

Interessant ist, dass Marx sich ausdrücklich vergewissert, ob das überhaupt möglich ist: „Es fragt sich: Kann Deutschland zu einer Praxis *à la hauteur des principes* [die sich auf die Höhe der Prinzipien erhebt] gelangen, d.h. zu einer *Revolution*, die es nicht nur auf das *offizielle Niveau* der modernen Völker erhebt, sondern auf die *menschliche Höhe*, welche die nähere Zukunft dieser Völker sein wird?“<sup>14</sup> Und er formuliert explizit den Einwand, dass es der angestrebten Revolution an Voraussetzungen mangle:

„Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht. Wie sollte es mit einem *salto mortale* nicht nur über seine eigenen Schranken hinwegsetzen, sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muss? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen.“<sup>15</sup>

Marx zeichnet also folgendes Bild (Abb. 1): Die modernen Völker haben auf der historischen Stufenleiter eine mittlere Position erklommen. Deutschland steht unter ihnen. Damit lautet die Frage: Kann Deutschland durch eine Revolution an den modernen Völkern vorbei auf der Stufenleiter nach ganz oben kommen? Und die Folgefrage lautet: Was ist erforderlich, damit eine solche Revolution möglich sein könnte?

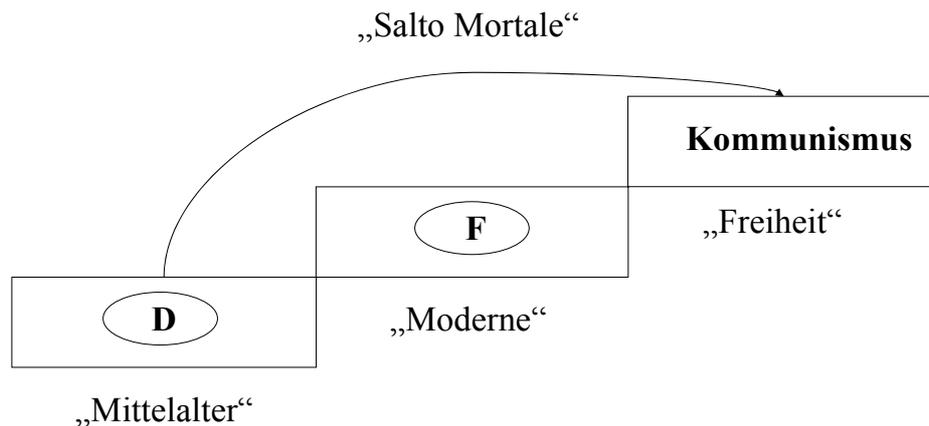


Abbildung 1: *Das ursprüngliche Revolutionsschema*

Auf die zweite Frage gibt Marx zunächst folgende Antwort: „Revolutionen bedürfen ... einer *materiellen* Grundlage. ... Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.“<sup>16</sup> Im Klartext heißt das, dass die Theorie die Massen erreichen muss, um eine Revolution auslösen zu können. Die Theorie kann die Massen aber nur dann erreichen, wenn sie auf deren spezifische Bedürfnisse zugeschrieben ist. Und genau hier sieht Marx einen wichtigen Vorzug seiner eigenen Theorie: Aus seiner Sicht besteht die zentrale Eigenschaft seiner religionsphilosophisch ansetzenden Kritik ja gerade darin, das menschliche Bedürfnis *sui generis* anzusprechen und damit für große Bevölkerungsteile anschlussfähig zu sein.

<sup>14</sup> Marx (1843, 1956b), S. 385, H.i.O..

<sup>15</sup> Marx (1843, 1956b), S. 386 f., H.i.O..

<sup>16</sup> Marx (1843, 1956b), S. 386, H.i.O..

Auf die erste Frage gibt Marx folgende Antwort: „Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenlässt.“<sup>17</sup> Mit dieser verblüffenden Wendung erklärt Marx kurzerhand die (deutsche) Not zur Tugend: „In Frankreich ist die partielle Emanzipation der Grund der universellen. In Deutschland ist die universelle Emanzipation *conditio sine qua non* jeder partiellen. In Frankreich muss die Wirklichkeit, in Deutschland muss die Unmöglichkeit der stufenweisen Befreiung die ganze Freiheit gebären.“<sup>18</sup> Für Frankreich skizziert Marx eine stufenweise Befreiung, an deren Endpunkt eine Klasse steht, „welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb der Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert“<sup>19</sup>. Hier gebe es also eine graduelle Entwicklung hin zu einem Zustand, den sich Marx vorstellt als eine bewusste Selbstorganisation menschlicher Freiheit. Rechts des Rheins jedoch sehen die Dinge für Marx völlig anders aus: „In Deutschland dagegen, wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird.“<sup>20</sup>

Marx diagnostiziert für Frankreich und Deutschland jeweils unterschiedliche Träger der universellen Emanzipation des Menschen. Während in Frankreich sich das Subjekt zumindest in seinen Konturen bereits klar abzeichnet, gibt es für Marx ein analoges Subjekt in Deutschland noch nicht. Hier muss es allererst noch geschaffen werden. Dazu stellt Marx folgende Überlegungen an: Die Lösung für das Problem des revolutionären Subjekts sieht er

„[i]n der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“<sup>21</sup>

Da Deutschland, anders als den modernen Völkern, der graduelle Weg zur Emanzipation versperrt ist, besteht der deutsche Sonderweg zur Emanzipation darin, eine revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit dadurch vorzunehmen, dass das Proletariat als radikales Subjekt radikaler Veränderungen auftritt. Damit erweist sich die Aktivierung des Proletariats als das nötige Bindeglied, um die Theorie praktisch werden zu lassen:

„Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem *Mittelalter* nur möglich als die Emanzipation zugleich von den *teilweisen* Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann *keine* Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne *jede* Art der Knechtschaft zu brechen. Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne

<sup>17</sup> Marx (1843, 1956b), S. 388, H.i.O.

<sup>18</sup> Marx (1843, 1956b), S. 389 f., H.i.O.

<sup>19</sup> Marx (1843, 1956b), S. 390, H.i.O.

<sup>20</sup> Marx (1843, 1956b), S. 390, H.i.O.

<sup>21</sup> Marx (1843, 1956b), S. 390, H.i.O.

von Grund aus zu revolutionieren. Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.<sup>22</sup>

((4)) Fazit: Marx geht es um eine Theorie, die daraufhin zugeschnitten ist, die Welt radikal zu verändern, d.h. eine Theorie, die nicht Theorie bleiben, sondern Praxis werden will. In dieser Hinsicht ist es sehr aufschlussreich, dass der junge Karl Marx eine Analogie zu Martin Luther stilisiert, in dessen Reformation er ein – freilich zu überbietendes – Vorbild für den in Aussicht genommenen Umsturz der Gesellschaftsordnung sieht: „Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.“<sup>23</sup> Marx meint es also ernst, wenn er seine Theoriearbeit als einen revolutionären Akt ausweist. Dabei ist er sich aber völlig darüber im Klaren, dass es nicht darum gehen kann, eine Revolution einfach herbeischreiben zu wollen. Vielmehr müsse die Tendenz zur Revolution in den gesellschaftlichen Verhältnissen bereits angelegt sein. Zugrunde liegt offenbar die Vorstellung, dass Wissenschaft dieser Tendenz Ausdruck verleihen und damit eine aktivierende Funktion übernehmen könne, indem sie dem eigentlich revolutionären Subjekt zum (Selbst-)Bewusstsein seiner historischen Mission verhilft.<sup>24</sup>

## II. Internationale Revolution als universale Emanzipation der Menschheit

Bereits in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ hatte Marx mit Blick auf die deutschen Verhältnisse erklärt, die Kritik der Religion sei die Voraussetzung aller Kritik. In Übereinstimmung mit dieser Religionskritik schrieb er ihr den revolutionären Impuls zu, alle Verhältnisse umwerfen zu wollen, in denen der Mensch Unterdrückung erfahre. Allerdings distanziert sich Marx sehr deutlich von der Art und Weise, wie Ludwig Feuerbach und andere Junghegelianer diese Revolution ins Werk zu setzen gedenken. Über Feuerbach heißt es in der vierten Feuerbach-These:

„Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“<sup>25</sup>

An genau dieser Stelle ist der Punkt markiert, an dem sich Karl Marx, der insbesondere die Hegelsche Philosophie gründlich studiert hatte, von der Philosophie abwendet und stattdessen einer sozialwissenschaftlichen Betätigung zuwendet, die ganz darauf ausgerichtet ist, dem praktischen Revolutionieren der gesellschaftlichen Wirklichkeit zuzuarbeiten. Ausdruck findet diese Kehrtwende in der berühmten elften Feuerbachthese. Dort schreibt Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Marx (1843, 1956b), S. 391, H.i.O.

<sup>23</sup> Marx (1843, 1956b), S. 385, H.i.O.

<sup>24</sup> Marx (1843, 1956b), S. 391, H.i.O.: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen.“

<sup>25</sup> Marx (1845, 1958), S. 6.

<sup>26</sup> Marx (1845, 1958), S. 7, H.i.O.

((1)) In ihrer Schrift „Die deutsche Ideologie“ führen Marx und Engels diesen Gedanken näher aus. Sie kritisieren die Junghegelianer wie folgt:

„Da nach ihrer Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkte ihres Bewusstseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenterweise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewusstsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewusstsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen. Diese Forderung, das Bewusstsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d.h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen. Die junghegelischen Ideologen sind trotz ihrer angeblich "welterschütternden" Phrasen die größten Konservativen. ... Sie vergessen ..., dass ... sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen.“<sup>27</sup>

Der junghegelischen Revolutionsphilosophie, die mit dem moralischen Postulat eines Bewusstseinswandels arbeitet, liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, zur Revolution könne man sich einfach entschließen. Marx und Engels halten dagegen. Pointiert zugespitzt lautet ihr Argument: Es sind nicht Revolutionäre, die eine Revolution machen, sondern es ist umgekehrt eine Revolution, die Revolutionäre hervorbringt. Marx und Engels geben damit den gesellschaftlichen Verhältnissen den Vorrang: Wer glaubt, die Realität sei das Produkt von Ideen, verwechselt aus ihrer Sicht Ursache und Wirkung und fällt damit einer ideologischen Verwirrung anheim.

Marx und Engels erklären nun diese Verwirrung ihrerseits zum Explanandum: „Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“<sup>28</sup>

Dieser Diagnose zufolge ist die deutsche Ideologie der philosophischen Religionskritik einfach nur ein grandioses Selbstmissverständnis: Das Bewusstsein spielt sich als Herr der Verhältnisse auf, obwohl es doch nur deren Knecht ist, mit der Folge, dass der revolutionäre Impetus ins Leere ginge, wenn man es beim bloßen Umdenken der Verhältnisse bewenden lassen wollte, anstatt die Verhältnisse grundlegend umzustürzen.

((2)) Die Ideologiekritik führt Marx und Engels zu der Frage: Wie kann falsches Bewusstsein entstehen? Die unmittelbare Folgefrage lautet: Was kann man dagegen tun? Pointiert zugespitzt, lassen sich die Antworten von Marx und Engels wie folgt skizzieren: Das Bewusstsein wird durch Verhältnisse bestimmt, und folglich entsteht falsches Bewusstsein durch falsche Verhältnisse. Falsche Verhältnisse entstehen im geschichtlichen Prozess der Entfremdung durch Arbeitsteilung. Wahres Selbstbewusstsein verlangt nach radikal veränderten Verhältnissen, in denen mit der Arbeitsteilung zugleich auch die durch sie verursachte Entfremdung aufgehoben ist. Falsches Bewusstsein lässt sich also nicht durch philosophische Erkenntnis korrigieren, sondern nur durch eine revolutionäre Veränderung eben jener gesellschaftlichen Verhältnisse, die das Bewusstsein bestimmen.

Für dieses neue Revolutionsverständnis sind Arbeitsteilung und Entfremdung als theoretische Konzepte von zentraler Bedeutung. Für Marx und Engels ist Arbeitsteilung zunächst einmal

<sup>27</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 20.

<sup>28</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 26. Später formuliert Marx (1859, 1961), S. 9 im Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie: „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“

eine Schlüsselkategorie zur Beantwortung ihrer ideologiekritischen Forschungsfragen: Dass Bewusstsein im historischen Prozess überhaupt entstehen konnte, führen sie auf Arbeitsteilung zurück. Dass Bewusstsein mit den Verhältnissen in Widerspruch geraten kann, schreiben sie ebenfalls der Arbeitsteilung zu.<sup>29</sup> Von ganz besonderer Bedeutung jedoch ist für sie, dass Arbeitsteilung zu Entfremdung führt:

„Die soziale Macht, d.h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.“<sup>30</sup>

Entfremdung ist für Marx und Engels eine historische Diagnose. Der Begriff meint im Kern, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen den Menschen nicht als menschliche Verhältnisse, sondern als naturwüchsige Verhältnisse erscheinen. Hierdurch, so Marx und Engels, entsteht der Eindruck, die Menschen seien einem naturgesetzlich waltenden Sachzwang unterworfen, obwohl sie doch tatsächlich ihre sozialen Verhältnisse selbst in der Hand haben könnten. So heißt es bei Marx und Engels: „Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung“<sup>31</sup>.

Die geschichtliche Entwicklung ist für Marx und Engels eine Entwicklung zunehmender Arbeitsteilung und Entfremdung: Arbeitsteilung, so ihr Argument, entfremdet den Menschen – von sich selbst und von den anderen. Diese Entfremdung kann nur aufgehoben werden, wenn die Arbeitsteilung aufgehoben wird, wenn also die Menschen nicht mehr fremdbestimmt – unter entfremdenden Umständen –, sondern selbstbestimmt zusammenarbeiten. Aufhebung der Arbeitsteilung heißt für Marx und Engels nicht Abschaffung der Arbeitsteilung, sondern soziale Kontrolle der gesellschaftlichen Zusammenarbeit. Mit ihr verbindet sich die Emanzipationsleistung einer Selbst-Verwirklichung, denn Menschen empfinden sich dann nicht mehr einem naturwüchsigen Prozess ausgeliefert, in dem ein blinder Sachzwang waltet, sondern sie entscheiden gemeinsam darüber, wie sie sich in die Gesellschaft einbringen und gegenseitig unterstützen wollen. Aufhebung der Entfremdung bedeutet, die soziale Interdependenz gesellschaftlich beherrschen zu können, so dass sie vom einzelnen nicht als entwürdigende Abhängigkeit erfahren wird.

Dieser Zusammenhang von Arbeitsteilung, Entfremdung und allgemeiner Emanzipation liest sich im Original so:

„Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums ... und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als "Allgemeines", sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, dass, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht

<sup>29</sup> Vgl. Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 31 f.

<sup>30</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 34.

<sup>31</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 33.

freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt dass er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muss es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.<sup>32</sup>

((3)) Wenn die bisherige Geschichte der Menschheit für Marx und Engels eine Weltgeschichte zunehmender Arbeitsteilung und damit zunehmender Entfremdung ist, dann markiert der Kommunismus für sie gleichsam das Ende der (bisherigen) Geschichte. Kommunismus ist für sie ein Zustand ohne Entfremdung, ein Zustand ohne Arbeitsteilung, ein Zustand ohne Klassengegensätze, ein Zustand mithin, in dem der eigentliche Motor der Geschichte abgestellt ist. Dieses Ende der (Welt-)Geschichte wird eingeleitet durch eine kommunistische (Welt-)Revolution, die die Entfremdung aufhebt. Marx und Engels kennzeichnen die kommunistische Revolution als Übergang zu einem selbstbestimmten Verhältnis der Menschen zueinander: „Die *allseitige* Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des *weltgeschichtlichen* Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewusste Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben.“<sup>33</sup> Dieser Kennzeichnung zufolge kulminiert die kommunistische Revolution in einer welthistorischen Emanzipationsleistung. Sie bringt die Menschen in den Genuss einer Selbst-Beherrschung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse. Die kommunistische Revolution verwandelt die Menschen vom Objekt zum Subjekt ihrer Geschichte und befreit sie dazu, ihr gesellschaftliches Zusammenleben selbst zu bestimmen.<sup>34</sup>

((4)) Für Marx und Engels kann die kommunistische Revolution nur eine Weltrevolution sein – genauer: nur eine internationale Revolution der gesamten entwickelten Welt. Hierfür führen sie zwei Gründe an. Erstens kann die Entfremdung nur dann überwunden werden, wenn wirklich die „Masse der Menschheit“<sup>35</sup> gegen die entfremdenden Verhältnisse revolutioniert. Dies setzt voraus, dass sich Arbeitsteilung und Entfremdung bereits weltweit verbreitet haben. Und zweitens kann eine kommunistische Revolution erst dann einsetzen, wenn die gesellschaftlichen Produktivkräfte ein so hohes Niveau erreicht haben, dass die gesellschaftliche Selbstbestimmung der arbeitsteiligen Zusammenarbeit nicht Mangel verwaltet, sondern Reichtum bewirtschaften kann und so dem „Streit um das Notwendige“<sup>36</sup> enthoben ist. Auch dies erfordert eine weltweite Verbreitung von Arbeitsteilung und Entfremdung.

Im Hinblick auf eine kommunistische Revolution halten Marx und Engels also ein weit vorangeschrittenes Niveau wirtschaftlicher Entwicklung „für eine absolut notwendige praktische Voraussetzung“<sup>37</sup>. Ohne Weltmarkt und „allgemeine Konkurrenz“<sup>38</sup> hätte die kommunistische Revolution kein Subjekt. Ihr würde die entwürdigte Masse fehlen, die „in

<sup>32</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 32 f.

<sup>33</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 37, H.i.O.

<sup>34</sup> Zum Kommunismusbegriff vgl. auch Marx und Engels (1845/36, 1958), S. 70 ff.

<sup>35</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 34.

<sup>36</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 35.

<sup>37</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 34.

<sup>38</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 35.

Allen Völkern gleichzeitig<sup>39</sup> vorausgesetzt werden muss. Ferner würde ihr jene allererst durch den Weltmarkt gestiftete allgemeine Interdependenz der Völker fehlen, die „jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht“<sup>40</sup>. Und drittens schließlich bedarf es weltweit eines gemeinsamen Interesses und Interessebewusstseins, das erst durch gemeinsame Verhältnisse gestiftet wird.

Was würde demgegenüber ohne entwickelten Weltmarkt passieren? Marx und Engels schreiben dazu:

„Ohne dies könnte 1. der Kommunismus nur als eine Lokalität existieren, 2. die *Mächte* des Verkehrs selbst hätten sich als *universelle*, drum unerträgliche Mächte nicht entwickeln können, sie wären heimisch-aber-gläubige "Umstände" geblieben, und 3. würde jede Erweiterung des Verkehrs den lokalen Kommunismus aufheben. Der Kommunismus ist empirisch nur als die Tat der herrschenden Völker "auf einmal" und gleichzeitig möglich, was die universelle Entwicklung der Produktivkraft und den mit ihm zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt.“<sup>41</sup>

((5)) Fazit: Marx und Engels zufolge machen also nicht Ideen Geschichte – dies wäre ein ideologisches Selbstmissverständnis –, sondern Geschichte macht Ideen. Diese ihre „Geschichtsauffassung ... erklärt nicht die Praxis aus der Idee, ... [sondern, I.P.] die Ideenformationen aus der materiellen Praxis.“<sup>42</sup> Für die kommunistische Revolution bedeutet dies: „[W]enn diese materiellen Elemente einer totalen Umwälzung, nämlich einerseits die vorhandenen Produktivkräfte, andererseits die Bildung einer revolutionären Masse ... nicht vorhanden sind, so ist es ganz gleichgültig für die praktische Entwicklung, ob die *Idee* dieser Umwälzung schon hundertmal ausgesprochen ist – wie die Geschichte des Kommunismus dies beweist.“<sup>43</sup> Damit lautet die Quintessenz der Ideologiekritik: Die Verhältnisse müssen zur Revolution drängen, sie können nicht durch Revolutionäre zum Kommunismus gedrängt werden.

Damit die Verhältnisse zur kommunistischen Revolution drängen, müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein. Marx und Engels halten es für nötig, dass eine breite Bevölkerungsmasse in ihrem gemeinsamen Interesse – und im Bewusstsein ihres gemeinsamen Interesses – gegen die herrschenden Verhältnisse aufbegehrt. Deshalb setzt eine universelle Emanzipation der Menschheit voraus, dass zuvor die entfremdenden Verhältnisse universell geworden sind. Universell aber werden die Verhältnisse nur dadurch, dass die Konkurrenzbedingungen des Weltmarkts eine Interdependenz herbeiführen, die die zahllosen Individuen so miteinander verknüpft, dass sie auch bewusst miteinander eine Verbindung eingehen wollen, indem sie den sozialen Prozess ihrer Arbeitsteilung nicht länger individuell als Schicksal erdulden, sondern kollektiv beherrschen und selbst bestimmen.

Mit diesen Überlegungen nimmt Marx eine Revision seiner ursprünglichen Auffassung vor, eine proletarische Revolution, die das Ende der Geschichte einleite, sei isoliert in Deutschland möglich. Gemeinsam mit Engels vertritt er die Ansicht, aus Gründen der Weltmarktkonkurrenz könne kein einzelnes Land auf sich allein gestellt dem Lauf der Geschichte Einhalt gebieten. Der Fluchtpunkt dieser Überlegungen lautet: Weltrevolution. Die kommunistische Revolution lässt sich, so das Argument, nur verwirklichen durch das kollektive Handeln der zum Proletariat entwürdigten überwiegenden Mehrheit der Menschheit. Marx und Engels erklären daher die integrierte Weltwirtschaft: den Weltmarkt,

<sup>39</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 35.

<sup>40</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 35.

<sup>41</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 35, H.i.O.

<sup>42</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 38.

<sup>43</sup> Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 38 f., H.i.O.

zur notwendigen Voraussetzung der Weltrevolution. Insofern meinen sie es durchaus wörtlich, wenn sie im berühmten Schluss-Satz ihres Kommunistischen Manifests nicht nur die Proletarier einiger Länder, sondern dezidiert die Proletarier *aller* Länder dazu aufrufen, sich zu vereinigen.<sup>44</sup>

Vereinigen soll sich das internationale Proletariat, weil die Arbeiter nur durch gemeinsames Handeln die herrschenden Verhältnisse so grundstürzend verändern können, dass sie das weltwirtschaftliche System der Entfremdung aufheben und so in einem welthistorischen Akt mit ihrer eigenen Emanzipation zugleich die gesamte Menschheit emanzipieren (Abb. 2).

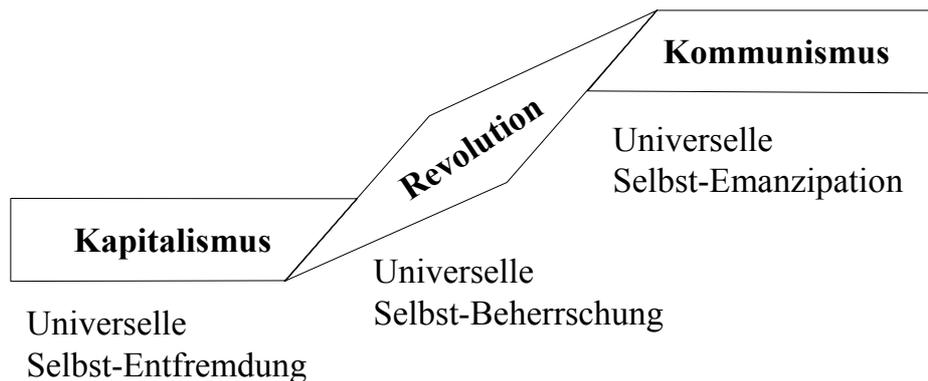


Abbildung 2: *Das revidierte Revolutionsschema*

Eine besonders markante Formulierung für diesen nunmehr universalen Revolutionsanspruch findet sich im dritten der ökonomisch-philosophischen Manuskripte. Dort schreibt Marx:

„Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung ... *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen ... ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“<sup>45</sup>

### III. Marx und die Logik des kapitalistischen Systems

Entfremdung ist für Marx das falsche Bewusstsein, einer fremden Macht ausgeliefert zu sein, während in Wirklichkeit die Menschheit ihr Schicksal selbst gestalten kann. Aufhebung der Entfremdung meint, dass die Menschheit ihre gesellschaftlichen Verhältnisse selbst-bewusst beherrscht, anstatt von ihnen beherrscht zu werden. Aufhebung der Entfremdung bedeutet daher für Marx: Emanzipation des Menschen zur sozialen Freiheit. Die gesellschaftlichen Beziehungen werden vom Einzelnen nicht länger als naturwüchsig wahrgenommen, sondern – in der Gemeinschaft mit anderen – selbst bestimmt. Insofern charakterisiert Marx den Kommunismus in der Tat als *individualistischen* Fortschritt. Besonders deutlich wird dies im kommunistischen Manifest. Dort wird der Kommunismus gekennzeichnet als „eine

<sup>44</sup> Vgl. Marx und Engels (1848, 1959), S. 493, H.i.O.

<sup>45</sup> Marx (1844, 1968), S. 536, H.i.O.

Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.<sup>46</sup>

Allerdings, so Marx, kann der Kommunismus nicht anders als durch eine Revolution in die Welt treten. Diese Revolution setzt die theoretische Erkenntnis voraus – und wird durch die Erkenntnis unterstützend aktiviert –, dass der welthistorische Prozess der Entfremdung durch Arbeitsteilung ein Prozess der Selbst-Entfremdung war. Mithin erfolgt die Revolution im Bewusstsein, an die Stelle der Selbst-Entfremdung eine Selbst-Beherrschung treten zu lassen. Insofern markiert der Kommunismus gleichsam auch das Ende der bisherigen Menschheitsgeschichte: Für Marx ist der Kommunismus „das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“<sup>47</sup>.

Marx fasst den Kommunismus auf als eine universale Emanzipation der Menschheit. Die Revolution, die zu diesem Kommunismus hinführt, kann daher für Marx nur eine universale Revolution sein, eine Revolution, die nicht isoliert in einem Land stattfindet, sondern *alle* Länder – zumindest alle entwickelten Länder – *gleichzeitig* umfasst. Weltgeschichte und Weltwirtschaft: das historisch im globalen Maßstab entwickelte System der Arbeitsteilung, des Marktes, der Konkurrenz – sie *verlangen* nicht nur eine Weltrevolution, so Marx, sie *bewirken* die Weltrevolution auch. Marx stellt die Diagnose, dass der ökonomische Prozess im Kapitalismus das Proletariat als revolutionäres Subjekt hervorbringt und damit notwendig sein eigenes Grab schaufelt. Seine These lässt sich dahingehend zuspitzen, dass die Logik des kapitalistischen Systems die Revolution als unausweichlich vorprogrammiert: Der kapitalistisch forcierte Klassenkampf unterminiere sich selbst. Er tendiere zu seiner eigenen Selbst-Aufhebung.

Marx vertritt die Auffassung, dass die Revolution, die den Kapitalismus zum Kommunismus transformiert, nicht einfach herbeigewünscht, herbeigeschrieben oder herbeipostuliert werden kann. Aus seiner Sicht sind es letztlich die Verhältnisse selbst, die Revolution machen, indem sie das internationale Proletariat als revolutionäres Subjekt aus sich hervorbringen und zugleich eine Wissenschaft ausbilden, die diesen Prozess zu verstehen beginnt und mit ihrer Erkenntnis zu jenem Selbst-Bewusstsein beitragen kann, das das revolutionäre Subjekt benötigt, um sich zu revolutionärem Handeln zu organisieren. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Marx so viel Mühe darauf verwendet hat, die Logik des kapitalistischen Prozesses zu ergründen: Er suchte nach einer Antwort auf die Frage, wie – sowie wann und wo! – der kapitalistische Prozess zu jener Revolution führen werde, von der er glaubte, sie sei durch diesen Prozess als unausweichlich angelegt und komme daher mit historischer Notwendigkeit und universaler Reichweite.

---

<sup>46</sup> Marx und Engels (1848, 1959), S. 482. Man muss sich diese äußerst denkwürdige Formulierung genau vor Augen führen, um zu ermessen, welche große Wertschätzung das einzelne Individuum hier erfährt: Im Umkehrschluss lautet die Aussage, dass es der sozialen Emanzipation der Menschheit abträglich wäre, wenn es nicht zur Emanzipation *jedes* Einzelnen kommen würde. Zum Freiheitsbegriff vgl. auch Marx und Engels (1845/46, 1958), S. 74. Vgl. auch die berühmte Formulierung im dritten Band des „Kapital“ – Marx (1894, 1983), S. 828 –, wonach das Reich der Freiheit auf dem Reich der Notwendigkeit aufsetzt und erst dann beginnt, wenn die Entfremdung aufgehoben und durch rationales Wirtschaften freie Zeit zur individuellen Selbstentfaltung verfügbar wird. Freiheit und Freizeit gehören für Marx konstitutiv zusammen. Formelhaft zugespitzt könnte man formulieren: Ihm geht es um Freiheit durch Freizeit – um die Möglichkeit individueller Selbstverwirklichung in einem sozialen Kontext gesellschaftlicher Produktion, der jeden Einzelnen vom Zwang zur Arbeit befreit und ihm ein breites Spektrum von (Freizeit-)Tätigkeiten eröffnet, in denen das Individuum sich als Selbstzweck erfahren kann.

<sup>47</sup> Marx (1844, 1968), S. 536.

Marx wird also als revolutionärer Theoretiker – genauer: als Theoretiker der Revolution – zum Ökonomen. Ihn interessiert die Systemlogik des Kapitalismus, insbesondere die Entwicklungsrichtung jenes vorrevolutionären Prozesses, von dem er annimmt, dass er zur Revolution kulminieren muss und umso schneller zur Revolution kulminieren wird, je eher und je besser es – ihm: Marx! – gelingt, die Logik dieses Prozesses all jenen Menschen lebhaft und damit aktivierend vor Augen zu führen, ohne deren massenhaften Zusammenschluss sich Marx den (Übergang zum) Kommunismus nicht vorstellen konnte. Marx ging es um eine Theorie, die die ersehnte Assoziation der freien Menschen nicht fordert, sondern fördert. Seine Theorie dient daher einem doppelten Zweck: Zum einen soll sie die Sozialstruktur des kapitalistischen Prozesses wissenschaftlich analysieren. Zum anderen soll sie diese Sozialstruktur so beschreiben, dass davon semantisch ein Beitrag zur Überwindung dieser Sozialstruktur ausgeht. Die Beschreibung des vorrevolutionären Prozesses soll den Prozess selbst abkürzen helfen. Sie soll unter den Proletariern Klassenbewusstsein erzeugen. Aus diesem Grund kreiert Marx eine – der Absicht nach: politisierende, das Proletariat aktivierende – Semantik. Er kleidet seine Analyse in Begriffe, die die Funktion erfüllen sollen, die Proletarier zur gemeinsamen Aktion anzuleiten.

Im Folgenden sei eine Lesart vorgestellt, die die Grundzüge dieser Theorie in wenigen Schritten zu entwickeln versucht, indem der ökonomische Klassiker Karl Marx mit neoklassischem Instrumentarium rekonstruiert wird. Hierbei soll deutlich werden, wie konsistent Marx argumentiert und wo genau jene Punkte zu verorten sind, zu denen man aus heutiger Sicht durchaus anderer Meinung sein kann.

((1)) Bereits der junge Karl Marx war ein exzellenter Kenner der klassischen Ökonomik, insbesondere der Preis- und Werttheorie. Die Kerngedanken dieser Theorie lassen sich in drei Sätzen skizzieren:

- Auf einem Markt wird der Preis für eine Ware durch das Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage bestimmt.
- Die Preise fluktuieren um den Wert der Ware.
- Der Wert einer Ware wird durch die Produktionskosten wiedergegeben.

In dieser Theorie erfüllt der Konkurrenzmechanismus zwei Funktionen. Erstens sorgt er kurzfristig dafür, dass die Preisfluktuationen zum Wert der Ware konvergieren. Und zweitens sorgt er langfristig dafür, dass die Produktionskosten sinken.

Die erste Funktion wird durch Kapitalmobilität erfüllt. Sinken die Preise unter die Produktionskosten (pro Stück), so entstehen Verluste, die Kapital zur Abwanderung aus dem Markt veranlassen. Steigen die Preise über die Produktionskosten, so entstehen Gewinne, die Kapital zur Zuwanderung auf den Markt veranlassen. Marx beschreibt diesen wettbewerblichen Zuwanderungsmechanismus und den mit ihm verbundenen Effekt der Renditen-normalisierung wie folgt:

„Was wird die Folge des steigenden Preises einer Ware sein? Eine Masse von Kapitalien wird sich auf den blühenden Industriezweig werfen, und diese Einwanderung der Kapitalien in das Gebiet der bevorzugten Industrie wird so lange fort dauern, bis sie die gewöhnlichen Gewinne abwirft“<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Marx (1849, 1959), S. 404.

Die zweite Funktion wird dadurch erfüllt, dass die Konkurrenz einen dynamischen Innovationswettbewerb in Gang setzt, weil die Pioniere technischen Fortschritts vorübergehend hohe Pioniergewinne einstreichen können. Marx beschreibt dies wie folgt:

„Der eine Kapitalist kann den andern nur aus dem Felde schlagen und dessen Kapital erobern, indem er wohlfeiler verkauft. Um wohlfeiler verkaufen zu können, ohne sich zu ruinieren, muss er wohlfeiler produzieren ... Es entsteht daher ein allseitiger Wettstreit unter den Kapitalisten, die Teilung der Arbeit und die Maschinerie zu vermehren und sie auf möglichst großer Stufenleiter auszubeuten.“<sup>49</sup>

Diese Überlegungen lassen sich graphisch verdeutlichen (Abb. 3). Ausgangspunkt zur Erläuterung der ersten Konkurrenzfunktion ist das Gleichgewicht G, der Schnittpunkt der Angebotskurve A und der Nachfragekurve N auf einem Markt für industriell gefertigte Waren. Der zugehörige Preis P liegt über den Produktionskosten PK'. Insofern handelt es sich um ein kurzfristiges Gleichgewicht, denn in Punkt G werden hohe Gewinne realisiert, so dass die Industrie weiteres Kapital anzieht. Durch Kapitalmobilität erhöht sich langfristig das Angebot von A auf A'. Im neuen Gleichgewicht G' ist die Renditenormalisierung abgeschlossen. Angebot und Nachfrage sind zum Ausgleich gebracht. Der neue Preis P' entspricht den Produktionskosten PK'.

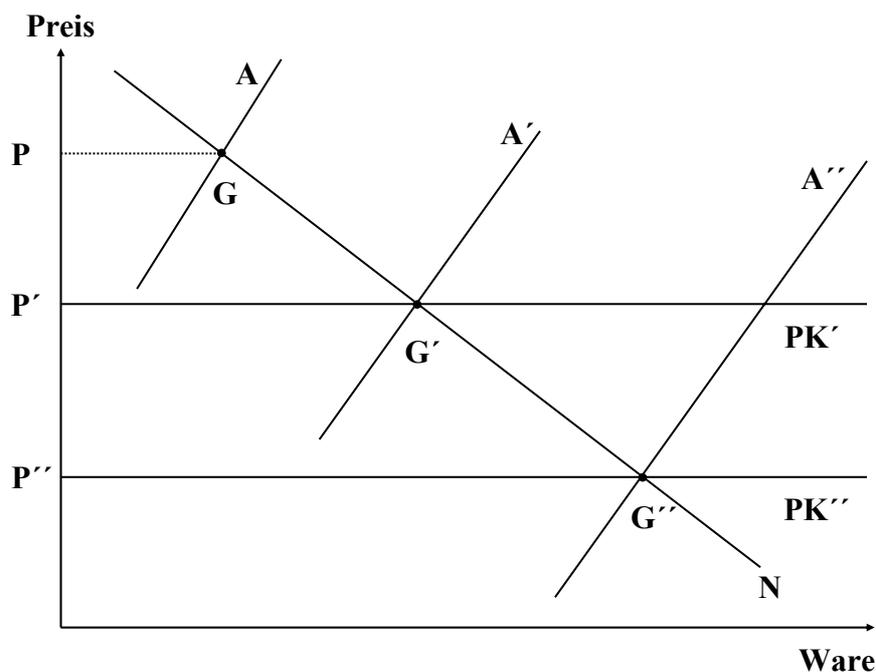


Abbildung 3: Die klassische Preis- und Werttheorie

Von G' ausgehend, lässt sich die zweite Konkurrenzfunktion erläutern. Das Bemühen des einzelnen Kapitalisten, den anderen gegenüber einen Kostenvorteil und damit einen Wettbewerbsvorsprung zu erringen, führt zu Innovationen. Das Bemühen der anderen, nicht in Wettbewerbsnachteil zu geraten, trägt zur Verbreitung des technischen Fortschritts bei. Innovationen werden möglichst schnell adaptiert. Hierdurch sinken die Produktionskosten zur Herstellung der Ware von PK' auf PK''. Damit sinkt auch der Wert der Ware von P' auf P''. Folglich hat sich das Gravitationszentrum der Preisfluktuationen verschoben. Dies setzt nun wieder den ersten Konkurrenzmechanismus in Gang: Die hohen Gewinne in G' attrahieren

<sup>49</sup> Marx (1849, 1959), S. 417.

weiteres Kapital. Das Angebot dehnt sich aus von A' auf A''. Die Renditenormalisierung stellt sich ein im neuen langfristigen Gleichgewicht G''.

((2)) Vor diesem Hintergrund identifiziert Marx nun folgendes Problem: Wenn die Konkurrenz unter den Kapitalisten diese zwingt, sich wechselseitig zu unterbieten, so dass der Preis langfristig stets auf das Niveau der Produktionskosten absinkt, wie lässt sich dann das Phänomen des Profits erklären? Dies ist für Marx das eigentliche Hauptproblem:

„Um ... die *allgemeine Natur des Profits* zu erklären, müsst ihr von dem Grundsatz ausgehen, dass im Durchschnitt Waren zu ihren wirklichen Werten verkauft werden und dass *Profite sich herleiten aus dem Verkauf der Waren zu ihren Werten* ... Könnt ihr den Profit nicht unter dieser Voraussetzung erklären, so könnt ihr ihn überhaupt nicht erklären. Dies scheint paradox und der alltäglichen Beobachtung widersprechend. Es ist ebenso paradox, dass die Erde um die Sonne kreist und dass Wasser aus zwei äußerst leicht entflammenden Gasen besteht. Wissenschaftliche Wahrheit ist immer paradox vom Standpunkt der alltäglichen Erfahrung, die nur den täuschenden Schein der Dinge wahrnimmt.“<sup>50</sup>

Zur Bearbeitung dieses Problems nimmt Marx die klassische Preis- und Werttheorie auf und ergänzt deren drei Kerngedanken zunächst um folgende Überlegungen:

- Die Produktionskosten einer Ware entsprechen der insgesamt eingesetzten Arbeit.
- Im Kapitalismus wird die Arbeit selbst zur Ware: Sie wird auf einem Markt gehandelt. Ihr Preis ist der Lohn. Seine Höhe schwankt je nach Angebot und Nachfrage.
- Die Lohnhöhe fluktuiert um den Wert der Arbeit.
- Der Wert der Arbeit wird durch die Produktionskosten wiedergegeben.
- Die Produktionskosten entsprechen der insgesamt eingesetzten Arbeit.

Mit den letzten zwei Gedanken führt Marx diese Argumentation gezielt ad absurdum: Er zeigt, dass die konsequente Anwendung der klassischen Preis- und Werttheorie in die Tautologie mündet, den Wert der Arbeit auf den Wert der Arbeit zurückzuführen. An genau dieser Stelle glaubt Marx, das Geheimnis des kapitalistischen Systems gelüftet zu haben. Hier verortet er den Punkt, von dem aus man sich zu einem Verständnis des Systems vorarbeiten kann, durch das der alltägliche Schein als Lug und Trug demaskiert wird.

Für Marx besteht die Auflösung des Rätsels darin, dass der Kapitalist nicht, wie es zunächst den Anschein hat, den Wert der *Arbeit* entlohnt, sondern nur den Wert der *Arbeitskraft*. Damit modifiziert Marx die letzten drei Punkte der Argumentationskette wie folgt:

- Die Lohnhöhe fluktuiert um den Wert der Arbeitskraft.
- Die Differenz zwischen dem Wert der Arbeit und dem Wert der Arbeitskraft eignet sich der Kapitalist als Profit an.
- Der Wert der Arbeitskraft entspricht den (Re-)Produktionskosten. Die untereinander im Verhältnis der Lohnkonkurrenz stehenden Proletarier erhalten daher nur das Existenzminimum.

Marx zufolge teilt sich der durch Arbeit geschaffene Wert auf in den – durch Lohn entgoltenen – Wert der Arbeitskraft und in den durch – unentgoltenen! – Einsatz der Arbeitskraft geschaffenen Mehrwert, den der Kapitalist als Profit für sich einbehält. Dies sei im Folgenden genauer betrachtet.

---

<sup>50</sup> Marx (1865, 1962), S. 129, H.i.O.

((3)) Um die Logik des kapitalistischen Systems genauer zu analysieren, stellt Marx die Beziehung zwischen Arbeiter und Kapitalist in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Aus seiner Sicht – und in seiner Terminologie – ist diese Beziehung durch *strukturelle Ausbeutung* gekennzeichnet. Strukturell sei diese Ausbeutung, weil sie vom Willen der einzelnen konkreten Akteure unabhängig sei und durch die formale Vertragsfreiheit nicht ausgeschlossen, sondern geradezu bedingt werde. Marx stellt sich das so vor: Anders als in einer Subsistenzwirtschaft, in der Arbeit zur Selbstversorgung eingesetzt wird, sind die Proletarier darauf angewiesen, gegen Lohn an einem arbeitsteiligen Herstellungsprozess teilzunehmen, dessen Produkte nicht ihnen, sondern anderen zugute kommen. Arbeit wird zur Ware. Sie wird auf dem Markt gehandelt. Proletarier bieten Arbeit an. Kapitalisten fragen Arbeit nach. Sie sind im Privatbesitz der Produktionsmittel und verwenden die am Markt eingekaufte Arbeit zur Herstellung von Gütern und Dienstleistungen, die sie gewinnbringend absetzen. In diesem Prozess, so Marx, sind die Kapitalisten in der Lage, den Arbeitern einen Teil des Produkts vorzuenthalten. Abbildung 4 verdeutlicht, wie man rekonstruieren kann, welchen Sachverhalt Marx offenbar vor Augen hatte und welche Annahmen seinen Überlegungen – implizit oder explizit – zugrunde liegen.

Eingezeichnet ist die Arbeitsnachfrage der Kapitalisten (N) und das Arbeitsangebot der Proletarier (A), d.h. die Arbeitsmengen der sich als Lohnbeschäftigte verdingenden Männer, Frauen und Kinder. Die Arbeitsnachfrage hat eine negative Steigung. Ihr Verlauf spiegelt die Produktivität der Arbeiter wider – genauer: das Wertgrenzprodukt der Arbeit, also jene Lohnhöhe, die die Kapitalisten maximal zu zahlen in der Lage wären, um ein bestimmtes Arbeitsquantum in ihrer Produktion einzusetzen. Das Besondere an der Beziehung zwischen Arbeit und Kapital liegt nun Marx zufolge darin, dass der Kapitalist es gar nicht nötig hat, dem Arbeiter dessen Wertgrenzprodukt zu erstatten. Das wiederum liegt an einer ganz bestimmten Annahme, die die Freiwilligkeit des Arbeitsvertrags zur Farce werden lässt, weil formale Freiheit in materiale Unfreiheit umschlägt: In Analogie zu den Produktionskosten für eine Ware nimmt Marx an, dass die Produktionskosten für die Arbeitskraft und mithin die Kurve für das langfristige Arbeitsangebot horizontal verläuft, in Höhe des physischen Existenzminimums  $L_{\min}$ . Damit wird unterstellt, dass die Proletarier nicht in der Lage sind, ihren Lohn über das reine Subsistenzniveau anzuheben. Zugrunde liegt die Überlegung, dass sie untereinander im Verhältnis der Lohnkonkurrenz stehen und deshalb nicht mehr verdienen können als ihre eigenen (Re-)Produktionskosten. Sie können sich gerade am Leben halten, mehr aber nicht.

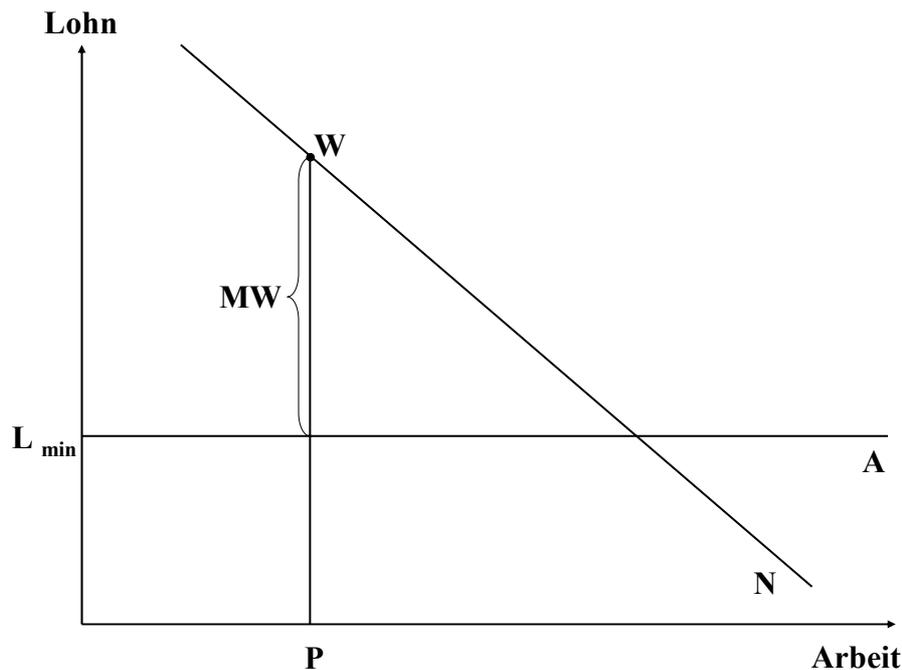


Abbildung 4: Strukturelle Ausbeutung des Mehrwerts nach Marx

Graphisch illustriert, bedeutet das: Das Arbeitsquantum  $P$  eines bestimmten Proletariers erzeugt einen Produktwert in Höhe von  $W$ . Der Proletarier wird aber nur in Höhe von  $L_{\min}$  entlohnt. Die Differenz  $MW = W - L_{\min}$  eignet sich der Kapitalist als Mehrwert an. Für Marx ist dies nichts anderes als legalisierter Raub. Er sieht in der Aneignung des Mehrwerts eine – unter Zuhilfenahme des Rechtsstaats exekutierte – Enteignung des Proletariers, der durch strukturelle Ausbeutung systematisch um die Früchte seiner Arbeit gebracht wird – zumindest um den Mehrwert, den er durch unbezahlte Mehrarbeit erzeugt.

Von den zahlreichen Belegstellen hierfür gehört die folgende zu den prägnantesten:

„Obgleich nur ein Teil des Tagewerks des Arbeiters aus *bezahlter*, der andre dagegen aus *unbezahlter* Arbeit besteht und gerade diese unbezahlte oder Mehrarbeit den Fonds konstituiert, woraus der *Mehrwert* oder *Profit* sich bildet, hat es den Anschein, als ob die ganze Arbeit aus bezahlter Arbeit bestünde.

Dieser täuschende Schein ist das unterscheidende Merkmal der *Lohnarbeit* gegenüber andern *historischen* Formen der Arbeit. Auf Basis des Lohnsystems erscheint auch die *unbezahlte* Arbeit als *bezahlt*. Beim *Sklaven* umgekehrt erscheint auch der bezahlte Teil seiner Arbeit als unbezahlt.“<sup>51</sup>

((4)) Marx war sich – wie bereits geschildert – darüber im Klaren, dass auch die Kapitalisten untereinander im Wettbewerb stehen. Insofern sollte man eigentlich eine gewisse Symmetrie erwarten können: Wenn die Konkurrenz der Arbeiter untereinander den Kapitalisten nützt und sie allererst in die Lage versetzt, den Mehrwert auszubeuten, dann müsste man eigentlich spiegelbildlich davon ausgehen, dass die Konkurrenz der Kapitalisten untereinander den Arbeitern nützt und ihnen hilft, den Lohn anzuheben. Marx geht jedoch davon aus, dass hier eine klare Asymmetrie besteht. Aus seiner Sicht kommt die Konkurrenz unter den Kapitalisten den Arbeitern *nicht* zugute (Abb. 5). Sie forcieren vielmehr den technischen Fortschritt und die Konzentration des Kapitals.

<sup>51</sup> Marx (1865, 1962), S. 134, H.i.O.

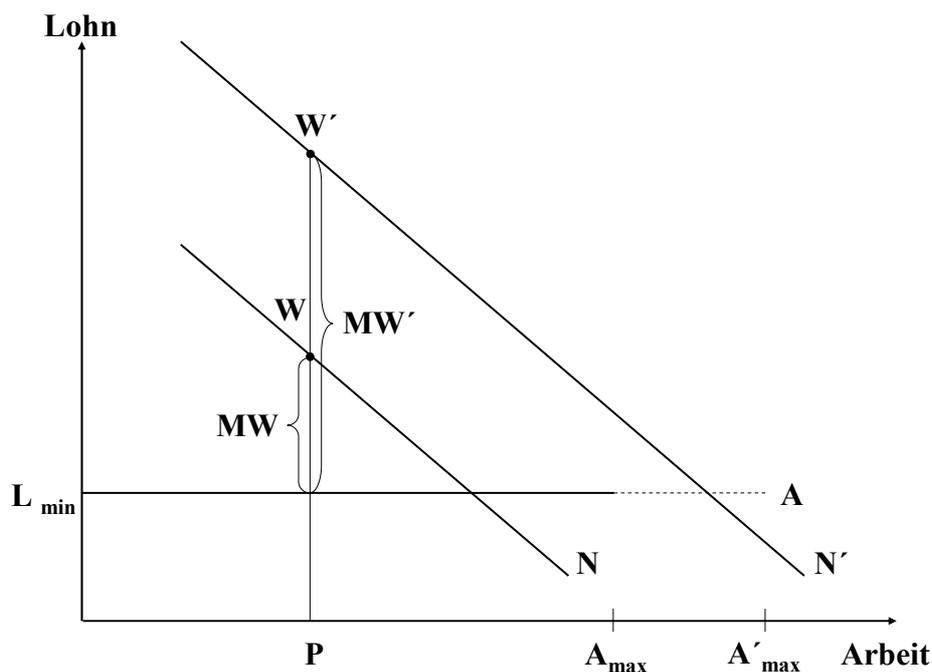


Abbildung 5: Auswirkungen der Kapitalkonkurrenz nach Marx

Konzentration des Kapitals bedeutet für Marx, dass immer mehr Kapitalisten zu Proletariern herabsinken und sich gezwungen sehen, nun ebenfalls zu Arbeitsanbietern zu werden. Graphisch illustriert, verlängert sich hierdurch die Kurve A des Arbeitsangebots nach rechts von  $A_{\max}$  zu  $A'_{\max}$ .

Technischer Fortschritt hat zur Folge, dass mit der verbesserten Kapitalausstattung auch die Produktivität der Arbeit steigt. Graphisch illustriert, verschiebt sich hierdurch die Arbeitsnachfragekurve von N nach N'. Das Arbeitsquantum des Proletariers P produziert nun statt W den höheren Wert W'.

Für den einzelnen Proletarier ändert sich dadurch aber nicht viel. Marx zufolge bleibt sein Lohn auf das physische Existenzminimum  $L_{\min}$  reduziert. Wiederum wird der gesamte Mehrwert vom Kapitalisten angeeignet, diesmal in Höhe von  $MW' = W' - L_{\min}$ . Für Marx bedeutet dies: Mit dem Mehrwert steigt zugleich der Profit des Kapitals – und die Ausbeutung der Proletarier nimmt nicht ab, sondern zu! Insgesamt zieht Marx die Schlussfolgerung, „dass die ganze Entwicklung der modernen Industrie die Waagschale immer mehr zugunsten des Kapitalisten und gegen den Arbeiter neigen muss und dass es folglich die allgemeine Tendenz der kapitalistischen Produktion ist, den durchschnittlichen Lohnstandard nicht zu heben, sondern zu senken oder den *Wert der Arbeit* mehr oder weniger bis zu seiner *Minimalgrenze* zu drücken“<sup>52</sup>.

((5)) Marx war ein genauer Beobachter. Er studierte sorgfältig Statistiken. Ihm war bekannt, dass um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Löhne der Arbeiter in England bedeutend gestiegen waren. Anstelle der prognostizierten Verelendung hatten sie eine Steigerung ihres Lebensstandards erfahren. Marx versuchte, diesem Umstand analytisch Rechnung zu tragen.

<sup>52</sup> Marx (1865, 1962), S. 151, H.i.O.

Er modifizierte das Konzept des Existenzminimums.<sup>53</sup> Neben dem physischen Existenzminimum führte er ein kulturelles Existenzminimum ein. Damit stellte er in Rechnung, dass eine Gesellschaft Standards ausbilden kann, die der Reproduktion der Proletarier – etwa in den Bereichen Bildung und Gesundheit – quantitative und qualitative Maßstäbe setzen. Graphisch illustriert, sieht Marx die Möglichkeit vor, dass die Festlegung eines kulturellen Existenzminimums die – seiner Vorstellung nach weiterhin horizontal verlaufende – Kurve des Arbeitsangebots über das physische Existenzminimum hinaus von A auf A' anheben kann (Abb. 6).

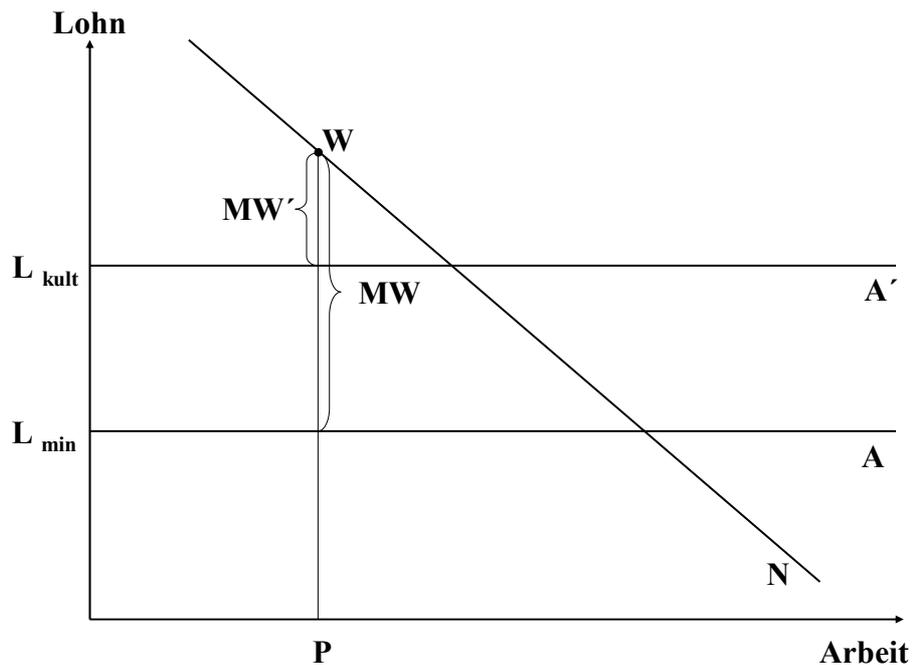


Abbildung 6: Auswirkungen der Kapitalkonkurrenz nach Marx

Damit konzediert Marx die Möglichkeit, dass es im kapitalistischen System durchaus zu Lohnerhöhungen kommen kann. Aber er sieht hierin keine wirklich befriedigende Lösung für das Problem, die Lage der Arbeiter nachhaltig zu verbessern. Deshalb empfiehlt er der Arbeiterklasse, im täglichen Kampf um die Verbesserung der Arbeitsbedingungen – im Kampf um eine wenigstens partielle Wiederaneignung des Mehrwerts nach dem Motto: *mehr* Lohn für *weniger* Arbeit – nicht aus dem Blick zu verlieren, dass es letztlich um etwas anderes gehen muss als um Entgelterhöhungen und Arbeitszeitverkürzungen im kapitalistischen System, mit denen man allenfalls versuchen kann, die strukturelle Ausbeutung vorübergehend zu lindern. Er ruft auf, neben graduellen Verbesserungen *im*

<sup>53</sup> Bereits Marx (1849, 1959), S. 411 f. entwickelt die Theorie, dass der individuelle Nutzen nicht nur vom absoluten Konsumniveau abhängt, sondern auch vom relativen Konsumniveau. Damit entwickelt er das Argument, dass bei starkem Wirtschaftswachstum und steigendem Lohnniveau die Arbeiter faktisch schlechter gestellt sein können, obwohl ihr materieller Lebensstandard steigt. Er veranschaulicht das mit folgendem Bild Marx (1849, 1959), S. 411: „Ein Haus mag groß oder klein sein, solange die es umgebenden Häuser ebenfalls klein sind, befriedigt es alle gesellschaftlichen Ansprüche an eine Wohnung. Erhebt sich aber neben dem kleinen Haus ein Palast, und das kleine Haus schrumpft zur Hütte zusammen.“ Seine allgemeine Schlussfolgerung hieraus lautet Marx (1849, 1959), S. 412: „Unsre Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.“

System nicht außer Acht zu lassen, dass es letztlich um eine revolutionäre Transformation des Systems gehen muss. Im Hinblick auf Reformbestrebungen, so Marx,

„sollte die Arbeiterklasse die endgültige Wirksamkeit dieser tagtäglichen Kämpfe nicht überschätzen. Sie sollte nicht vergessen, dass sie gegen Wirkungen kämpft, nicht aber gegen die Ursachen dieser Wirkungen; dass sie zwar die Abwärtsbewegung verlangsamt, nicht aber ihre Richtung ändert; dass sie Palliativmittel anwendet, die das Übel nicht kurieren. Sie sollte daher nicht ausschließlich in diesem unvermeidlichen Kleinkrieg aufgehen, der aus den nie enden wollenden Gewalttaten des Kapitals oder aus den Marktschwankungen unaufhörlich hervorgeht. ... Statt des *konservativen* Mottos: *"Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk!"*, sollte sie auf ihr Banner die *revolutionäre* Losung schreiben: *"Nieder mit dem Lohnsystem!"*<sup>54</sup>

#### IV. Marx als Klassiker: Eine kritische Stellungnahme

Aus heutiger Sicht gelangt man vor dem Hintergrund dieser Rekonstruktion zu folgender Einschätzung: Marx argumentierte als Ökonom im kategorialen Rahmen der klassischen Preis- und Werttheorie. Er war um die Pointe bemüht, den Lohn wie jeden anderen Warenpreis auf einen entsprechenden Wert zurückführen zu können. Deshalb betonte er die *Analogie* zwischen den Produktionskosten einer Ware und den (Re-)Produktionskosten der Arbeitskraft. Es ist diese Analogie, die Marx zu der Annahme veranlasste, die langfristige Arbeitsangebotskurve verlaufe ebenso wie die langfristige Güterangebotskurve *horizontal*. Und es ist wiederum diese Analogie, die Marx zu der Annahme veranlasste, dass es in beiden Fällen einen *säkularen Abwärtstrend* gebe: Der gleiche Konkurrenzprozess, der die Kapitalisten – ob sie es nun wollen oder nicht – antreibt, die Produktionskosten zu senken, treibt sie – ob sie es nun wollen oder nicht – ebenfalls dazu an, die Löhne auf einem Minimum zu halten.

((1)) Aus neoklassischer Sicht ist der von Marx vorgenommene Analogieschluss so *nicht* haltbar. Während die Güterangebotskurve in der Tat langfristig *horizontal* verläuft, ist davon auszugehen, dass die langfristige Arbeitsangebotskurve nicht nur einen horizontalen, sondern auch einen *vertikalen* Abschnitt aufweist (Abb. 7): Die langfristige Arbeitsangebotskurve verläuft zunächst waagrecht in Höhe des Existenzminimums, bis schließlich der Punkt des maximalen Arbeitsangebots  $A_{\max}$  erreicht wird, ab dem sie einen senkrechten Verlauf annimmt. Zur Erläuterung: Beträgt die Arbeitsnachfrage  $N$ , so werden für die industrielle Produktion  $A_1$  Arbeitsquanten nachgefragt, obwohl  $A_{\max}$  Arbeitsquanten angeboten werden. Es herrscht Arbeitslosigkeit. Diese Unterauslastung des Arbeitsangebots treibt die Arbeiter in

<sup>54</sup> Marx (1865, 1962), S. 152, H.i.O.. Bereits der junge Marx (1844, 1968), S. 520 f., H.i.O. gibt in den philosophisch-ökonomischen Manuskripten der Arbeiterbewegung zu bedenken: „Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns* ... wäre ... nichts als eine bessere *Salairierung der Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert.“ Vgl. hierzu explizit auch den späten Marx (1875, 1962), S. 18-22 und S. 25 f.. Bei der zweiten Belegstelle (S. 25 f.) handelt es sich um eine Polemik gegen Lassalle, die deutlich werden lässt, wie eng die Analyse der Sozialstruktur mit der von Marx gewählten Ausbeutungssemantik zusammenhängt und dass er der Metapher der „Sklaverei“ einen systematischen Stellenwert für die politische Taktik beimisst. Bei der ersten Belegstelle (S. 18-22) handelt es sich um eine Zurückweisung der Forderung nach gerechter Verteilung. Hier stellt Marx klar, dass die Arbeiterbewegung ihre eigentliche Problemstellung verfehle, wenn sie auf mehr Gerechtigkeit *im* System hoffe, anstatt aufgrund der prinzipiellen Ungerechtigkeit des Systems an einem grundlegenden Systemwechsel zu arbeiten. Marx hält die moralische Forderung nach gerechter Verteilung für ökonomisch naiv und empfiehlt daher eine generelle Umorientierung von Reform auf Revolution. Pointiert zugespitzt könnte man seine Position wie folgt charakterisieren: Marx geht es um die Freiheit der Lohnsklaven, nicht um ihre materielle Besserstellung im Namen größerer Gerechtigkeit. Deshalb fordert er die Abschaffung der Sklaverei und wendet sich gegen Reformbestrebungen, die er für aussichtslos und sogar schädlich hält, sofern sie den anstehenden Systemwechsel zum Kommunismus hinauszögern.

eine Lohnkonkurrenz, in der sie sich wechselseitig unterbieten, so dass der Lohn auf der Höhe des physischen Existenzminimums gleichsam zementiert wird. Beträgt die Arbeitsnachfrage hingegen nicht  $N$ , sondern  $N'$ , so werden zum Lohnniveau  $L_{\min}$  insgesamt  $A_2$  Arbeitsquanten nachgefragt, obwohl lediglich  $A_{\max}$  Arbeitsquanten verfügbar sind. In dieser Situation wird Arbeit zu einem knappen Faktor, und das hat weitreichende Konsequenzen: Die Überbeanspruchung des Arbeitsangebots treibt nun die *Nachfrager* in eine Lohnkonkurrenz, in der sie sich wechselseitig *überbieten*, so dass der Lohn sich auf dem Niveau  $L'$  einpendelt, bei dem Angebot und Nachfrage langfristig zum Ausgleich kommen.

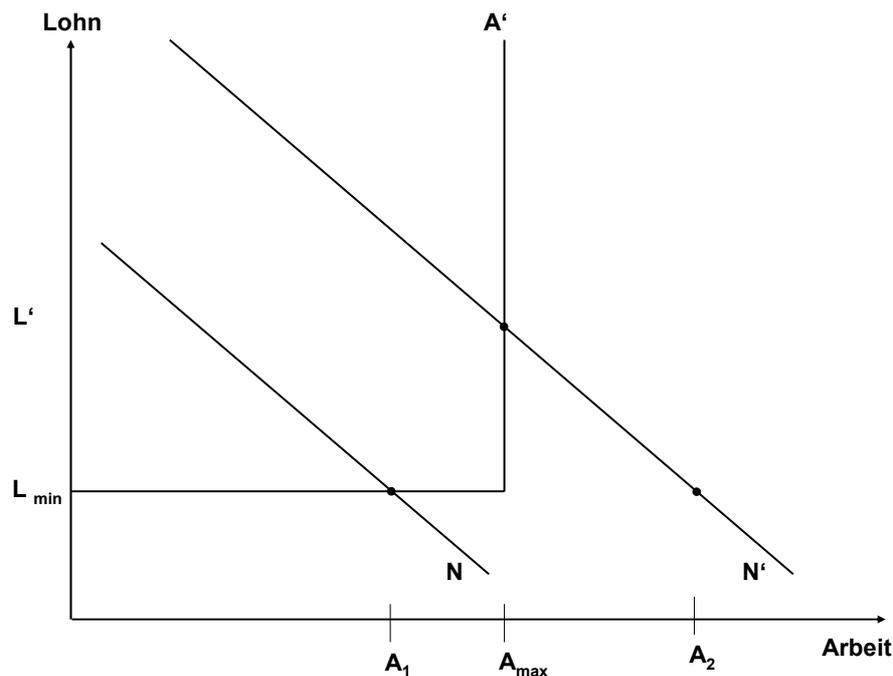


Abbildung 7: Die langfristige Analyse des Arbeitsmarktes aus neoklassischer Sicht

Marx hat also durchaus richtig gesehen, dass eine Lohnkonkurrenz die Arbeiter in Schwierigkeiten bringen kann. Aber er hat unterschätzt, dass der gleiche Mechanismus einer Lohnkonkurrenz den Arbeitern auch nützen kann, indem er ihnen, sobald Arbeit knapp wird, zu Lohnsteigerungen verhilft.

Möglicherweise glaubte Marx, gute Gründe für seine Annahme zu haben, Arbeit werde niemals knapp. Schließlich war er Zeuge massiver Angebotsausdehnungen auf dem Markt für industrielle Arbeit. Einerseits hatte er – etwa am Beispiel der Weber – vor Augen, wie aus Handwerkern, die der Industriekonkurrenz nicht standhalten konnten, lohnabhängige Arbeitnehmer wurden. Und andererseits war offensichtlich, dass massive Wanderungen vom Land in die Stadt und damit vom Agrarsektor in den Industriesektor stattfanden.<sup>55</sup> Hinzu kommt auch noch ein nachfrageseitiges Argument. Marx hielt technischen Fortschritt für arbeitseinsparend. Deshalb war er skeptisch, dass die Nachfrage nach Arbeit schneller steigen werde als das Arbeitsangebot.<sup>56</sup> Vielmehr hielt er das genaue Gegenteil für ausgemacht und

<sup>55</sup> Im kommunistischen Manifest halten Marx und Engels (1848, 1959), S. 466 der Bourgeoisie immerhin zugute, sie habe „einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen“.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu ausdrücklich Marx (1865, 1962), S. 149-151.

sah im Phänomen einer industriellen Reservearmee ein wesentliches Kennzeichen des Kapitalismus.<sup>57</sup> Bereits im kommunistischen Manifest liest man:

„Die bisherigen kleinen Mittelstände, die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab, teils dadurch, dass ihr kleines Kapital für den Betrieb der großen Industrie nicht ausreicht und der Konkurrenz mit den größeren Kapitalisten erliegt, teils dadurch, dass ihre Geschicklichkeit von neuen Produktionsweisen entwertet wird. So rekrutiert sich das Proletariat aus allen Klassen der Bevölkerung.“<sup>58</sup>

Hier irrte Marx. Und er irrte folgenreich. Die Quelle seines Irrtums ist die Annahme, dass Arbeit nicht knapp werden kann. Seine klassische Formulierung hierfür lautet: „Die relative Übervölkerung ist ... der Hintergrund, worauf das Gesetz der Nachfrage und Zufuhr von Arbeit sich bewegt.“<sup>59</sup> Würde diese Annahme zutreffen, so müsste man aus neoklassischer Sicht seiner Analyse weitestgehend zustimmen: Dann wäre der Kapitalismus für die Proletarier tatsächlich ein selbstgeschaffenes Gefängnis, ohne jede Aussicht auf Besserung *im* System, dessen immanente Verelendungsdynamik nur revolutionär zu überwinden wäre.

Um es als These zu formulieren: Marx ist kein logischer, sondern ein empirischer Fehler unterlaufen. Die empirische Fehleinschätzung, von einem permanenten Arbeitsangebotsüberschuss auszugehen, führt zu einer Fehljustierung seiner sozialstrukturellen Analysen, die ansonsten in sich durchaus stimmig sind. Per Fehlannahme wird der Mechanismus von Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt gleichsam stillgestellt. Damit wird die – es sei nochmals betont: in sich schlüssige – Analyse blind für jene Emanzipationschancen, die den Arbeitern überhaupt nur durch das System kapitalistischer Produktion zuteil werden können. Die Folge: Marx diagnostiziert eine angebliche Verelendungsdynamik, während in Wirklichkeit eine Wohlstandsdynamik am Werk ist.

((2)) Dieser zunächst einmal nur empirische Fehler findet jedoch gewissermaßen auch einen „logischen“ Niederschlag, und zwar in der Semantik. Hier unterlaufen Marx nun in der Tat *systematische* Zurechnungsfehler. Im Folgenden sei versucht, auch dies differenziert zu beurteilen, also neben den Schwächen auch die Stärken der Marxschen Analyse im Blick zu behalten.

Die Marxsche Semantik ist Ausfluss seiner sozialstrukturellen Analyse. Sie folgt ihr wie die Therapie einer Diagnose: Die Marxsche Semantik ist darauf ausgerichtet, ein politisches Empörungspotential freizusetzen, das der angenommenen Verelendungsdynamik ein (schnelleres) Ende setzt. Zu diesem Zweck beschreibt Marx den Kapitalismus als ein System struktureller Ausbeutung. Er möchte den Opfern begreiflich machen, durch welchen Prozess sie zu Opfern werden.

Mit großer Sorgfalt betont Marx, dass die Ursache der Ausbeutung nicht in einzelnen Personen begründet liegt, sondern im Prozess der kapitalistischen Produktion. Nicht die Willkür des Kapitalisten macht Marx dafür verantwortlich, dass es den Proletariern so schlecht geht, sondern einen weltweiten – und damit tendenziell immer stärker unausweichlichen – Konkurrenzprozess, der den Kapitalisten bei Strafe ihres wirtschaftlichen Ruins jeden Willkürspielraum nimmt. Marx kritisiert den Kapitalismus als System, er kritisiert ihn als einen Prozess des Sachzwangs mit eingebauter Tendenz zu struktureller Ausbeutung. Marx kritisiert nicht den einzelnen Kapitalisten *ad personam*. Er rechnet zu nicht

<sup>57</sup> Vgl. hierzu vor allem im ersten Band des Kapital den 3. Abschnitt im 23. Kapitel, Marx (1867, 1962), S. 657-670.

<sup>58</sup> Marx und Engels (1848, 1959), S. 469.

<sup>59</sup> Marx (1867, 1962), S. 668).

auf die Gesinnungen, sondern auf die Bedingungen, unter denen die Kapitalisten handeln (müssen). Sein Argument lautet: Selbst wenn die Kapitalisten wollten, so könnten sie gar nicht anders handeln, weil das System ihnen eine bestimmte Kapitalverwertungslogik aufzwingt.<sup>60</sup> Als These formuliert: Marx moralisiert nicht. Vielmehr ist er ein expliziter Gegner des Moralisierens. Damit erweist er sich als ein Pionier systemischen Denkens. Hierin liegt ein großes Verdienst.

Hierin liegt aber auch ein Kuriosum: Denn Marx avanciert zu einem Pionier systemischen Denkens auf der Grundlage einer empirisch falschen Systemanalyse. Dies führt zu semantischen Zurechnungsfehlern. Auf drei sei hier kurz hingewiesen.

- Marx *definiert* den Kapitalismus als Ausbeutungssystem. Er schreibt ihm als inhärentes Kennzeichen zu, eine Verelendung des Proletariats herbeizuführen. Genau genommen hätte Marx – analog zu seiner Moralismuskritik – differenzieren müssen zwischen den Eigenschaften des Prozesses und den besonderen Umständen, unter denen dieser Prozess abläuft. Die Marxsche Semantik spitzt formelhaft zu und setzt: Kapitalismus = Ausbeutung. Die unverkürzte Gleichung hätte lauten müssen: Kapitalismus + Überschuss des Arbeitsangebots = Verelendung des Proletariats. Die Marxsche Ausbeutungsemantik blendet systematisch aus, dass ein Überschuss der Arbeitsnachfrage, die den Faktor Arbeit knapp werden lässt, den Lohn – und allgemeiner: den Lebensstandard – der Arbeiter anhebt, und zwar genau durch eben jenen kapitalistischen Prozess, zu dessen angeblichem Wesensmerkmal es erklärt wird, notwendig immer nur das Gegenteil produzieren zu können. Als These formuliert: Niedrige Löhne auf Subsistenzniveau sind keine *Systemeigenschaft* des Kapitalismus, sondern eine *Systemmöglichkeit*, die sich unter ungünstigen Umständen einstellt und unter günstigen Umständen eben nicht einstellt.
- Wenn es – nimmt man Marx nur genau – den Proletariern nicht etwa deshalb schlecht geht, weil sie ihre Arbeit als Ware anbieten müssen, sondern vielmehr deshalb, weil es angesichts eines überbordenden Arbeitsangebots von Männern, Frauen und Kindern nicht genügend Arbeitsnachfrage gibt, dann fällt auf, wie sehr die Marxsche Ausbeutungsemantik den Blick darauf verstellt, dass die mit dem Kapitalismus allererst entstehende Nachfrage nach industrieller Arbeit Menschenleben gerettet hat. Man muss sich die relevanten Alternativen vor Augen führen: Die meisten jener Arbeiter(haushalte), die – in voller Kenntnis der in der Tat oft erbarmungswürdigen Lebens- und Arbeitsbedingungen, die sie vorfinden würden – vom Land in die Stadt zogen, taten dies nicht, um dem „Idiotismus des Landlebens“ zu entfliehen, sondern um dem nackten Hungertod zu entgehen und sich – nota bene: vergleichsweise! – bessere Lebenschancen zu erarbeiten. Als These formuliert: Die Marxsche Ausbeutungsemantik denunziert ausgerechnet jenen Prozess, der Millionen von Menschen buchstäblich das Leben gerettet hat.
- Die Marxsche Ausbeutungsemantik setzt das Problem der Entfremdung und das Privateigentum an Produktionsmitteln in eins, so als ließe sich die Entfremdung schon allein dadurch überwinden, dass die Produktionsmittel vergesellschaftet werden. Auch hier liegt ein semantischer Kurzschluss vor: Nimmt man Marx nur genau, dann hätte es eigentlich darum gehen müssen, nicht die Produktionsmittel selbst, sondern jene

---

<sup>60</sup> So heißt es bei Marx (1867, 1962), S. 285 f.: „Das Kapital ist ... rücksichtslos gegen Gesundheit und Lebensdauer des Arbeiters, wo es nicht durch die Gesellschaft zur Rücksicht gezwungen wird. Der Klage über physische und geistige Verkümmern, vorzeitigen Tod, Tortur der Überarbeit, antwortet es: Sollte diese Qual uns quälen, da sie unsre Lust (den Profit) vermehrt? Im Großen und Ganzen hängt dies aber auch nicht vom guten oder bösen Willen des einzelnen Kapitalisten ab. Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend.“

Bedingungen, unter denen sie verwendet werden, einer gesellschaftlichen Kontrolle zu unterwerfen: Im Hinblick auf den Arbeitsmarkt hätte Marx als Desiderat formulieren können, gesellschaftlich darauf hinzuwirken, den Angebotsüberschuss in einen Nachfrageüberschuss zu transformieren. Stattdessen ruft seine Ausbeutungssemantik dazu auf, die kapitalistische Verwertungslogik um der menschlichen Emanzipation willen außer Kraft zu setzen. Die Alternative hierzu hätte darin bestanden, um der menschlichen Emanzipation willen eine gesellschaftliche Herbeiführung solcher Bedingungen anzustreben, unter denen eine forcierte Inkraftsetzung der kapitalistischen Verwertungslogik den Arbeitern – und allgemein: allen Bürgern – nicht schadet, sondern nützt. Als These formuliert: Mit ihrer Fixierung auf die Eigentumsfrage führt die Marxsche Ausbeutungssemantik das Streben nach menschlicher Emanzipation politisch in die Irre. Entfremdung überwindet man durch gemeinsame Regelsetzung. Entscheidend ist nicht, wem was gehört, sondern welche Anreize den Umgang mit dem Eigentum steuern.

((3)) Fazit: Das Marxsche Werk bleibt aktuell, im Negativen wie im Positiven.

- Marx war ein Wortzauberer, ein prägnant und extrem pointiert formulierender Autor mit großer Sprachgewalt und Suggestionskraft. Seine Semantik ist verlockend – leider auch da, wo sie in die Irre führt. Wer gegen Missbrauch gewappnet sein will, sollte dieses begriffliche Arsenal kennen.
- Marx war ein hoch disziplinierter Sozialwissenschaftler. Er hat sich durch Selbststudium in die klassische Ökonomik eingearbeitet und die Gedankenfigur der nicht-intendierten Folgen intentionalen Handelns virtuos weiterentwickelt. So wurde er zu einem Pionier systemischen Denkens und zu einem Kritiker des Moralismus. In dieser Hinsicht bietet sein Werk eine lebhaft sprudelnde Quelle der Inspiration, aus der freilich – wenn nicht alles täuscht – gegenwärtig kaum geschöpft wird.
- Als Philosoph hatte Marx ein hohes Bewusstsein von der gesellschaftlichen Funktion wissenschaftlicher Theoriebildung. Aufgrund zahlreicher kontingenter Umstände wurde er nicht Reformier, sondern Revolutionär. Temps perdu! In Europa sind seine Ideale heute weitgehend verwirklicht, angefangen vom höheren Lebensstandard und Lebensalter bis hin zur Verkürzung der Arbeitszeit und dem allgemeinen Zugang zu Bildung. Gleichwohl wird Globalisierung von vielen Menschen als Entfremdung empfunden. Von daher könnte eine politisch höchst relevante Forschungsfrage lauten: Wie muss man sich das Theorie-Praxis-Verhältnis vorstellen, wenn es um weltgesellschaftliche Lernprozesse geht, das Marktsystem global funktionsfähig zu machen, so dass alle Menschen – mit Marx zu sprechen: im Bewusstsein ihrer Freiheit – aktiv daran teilhaben und nachhaltig von ihm profitieren können?

Blickt man in die Sekundär- und Tertiärliteratur, so wird man über die hier identifizierten Punkte, die eine Auseinandersetzung mit Marx als interessant erscheinen lassen, nicht viel finden. Ebenfalls kaum fündig wird man, wenn man Aufschluss darüber sucht, wie sehr der moderne Liberalismus mit dem für ihn nunmehr konstitutiven Freiheitsverständnis ausgerechnet bei Karl Marx in die Schule gegangen ist. Insofern drängt sich der Eindruck auf: Es lohnt sich, die Primärliteratur mit frischem Blick zu lesen. Eine konstruktive Marx-Rezeption steht in mancherlei Hinsicht vielleicht noch ganz am Anfang.

***Literaturverzeichnis:***

- Engels, Friedrich (1890, 1967): Engels an Conrad Schmidt, in: MEW, Bd. 37, Berlin, S. 435-438.
- Marx, Karl (1843, 1956a): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 347-377.
- Marx, Karl (1843, 1956b): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378-391.
- Marx, Karl (1844, 1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Erg.-Bd. I, Berlin, S. 465-588.
- Marx, Karl (1845, 1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin, S. 5-7.
- Marx, Karl (1849, 1959): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. 6, Berlin, S. 397-423.
- Marx, Karl (1859, 1961): Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, Berlin, S. 3-160.
- Marx, Karl (1865, 1962): Lohn, Preis und Profit, in: MEW, Bd. 16, Berlin, S. 103-152.
- Marx, Karl (1867, 1962): Das Kapital, Bd. I, in: MEW, Bd. 23, Berlin.
- Marx, Karl (1875, 1962): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. 19, S. 13-32.
- Marx, Karl (1894, 1983): Das Kapital, Bd. III, in: MEW, Bd. 25, Berlin.
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1845/46, 1958): Die Deutsche Ideologie. I. Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin, S. 11-77.
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1848, 1959): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin, S. 459-493.

## DISKUSSIONSPAPIERE

- Nr. 03 - 1     **Ingo Pies**  
WELT-GESELLSCHAFTS-VERTRAG: Auf dem Weg zu einer ökonomisch fundierten Ethik der Globalisierung
- Nr. 03 - 2     **Ingo Pies**  
GLOBAL SOCIAL CONTRACT  
On the road to an economically-sound Ethics of Globalization
- Nr. 03 - 3     **Ingo Pies**  
Weltethos versus Weltgesellschaftsvertrag – Methodische Weichenstellungen für eine Ethik der Globalisierung
- Nr. 03 - 4     **Karl Homann**  
Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“?
- Nr. 03 - 5     **Johanna Brinkmann/ Ingo Pies**  
Der Global Compact als Beitrag zu Global Governance: Bestandsaufnahme und Entwicklungsperspektiven
- Nr. 03 - 6     **Ingo Pies**  
Sozialpolitik und Markt: eine wirtschaftsethische Perspektive
- Nr. 03 - 7     **Ingo Pies**  
Korruption: Diagnose und Therapie aus wirtschaftsethischer Sicht
- Nr. 04 - 1     **Ingo Pies / Markus Sardison**  
Ethik der Globalisierung: Global Governance erfordert einen Paradigmawechsel vom Machtkampf zum Lernprozess
- Nr. 04 - 2     **Ingo Pies / Cora Voigt**  
Demokratie in Afrika – Eine wirtschaftsethische Stellungnahme zur Initiative „New Partnership for Africa’s Development“ (NePAD)
- Nr. 04 – 3     **Ingo Pies**  
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik  
Der Beitrag Milton Friedmans
- Nr. 04 – 4     **Henry Meyer zu Schwabedissen/ Ingo Pies**  
Ethik und Ökonomik: Ein Widerspruch?
- Nr. 04 – 5     **Ingo Pies**  
Wirtschaftsethik als Beitrag zur Ordnungspolitik – Ein interdisziplinäres Forschungsprogramm demokratischer Politikberatung
- Nr. 04 - 6     **Karl Homann**  
Gesellschaftliche Verantwortung der Unternehmen. Philosophische, gesellschaftstheoretische und ökonomische Überlegungen

- Nr. 04 - 7     **Andreas Suchanek**  
Überlegungen zu einer interaktionsökonomischen Theorie der Nachhaltigkeit
- Nr. 04 - 8     **Thomas Fitschen**  
Der „Global Compact“ als Zielvorgabe für verantwortungsvolles Unternehmertum – Idee mit Zukunft oder Irrweg für die Vereinten Nationen?
- Nr. 04 – 9     **Markus Beckmann, Thomas Mackenbrock, Ingo Pies, Markus Sardison**  
Mentale Modelle und Vertrauensbildung – Eine wirtschaftsethische Analyse
- Nr. 04-10     **Ingo Pies**  
Nachhaltige Politikberatung: Der Ansatz normativer Institutionenökonomik
- Nr. 04-11     **Markus Beckmann, Johanna Brinkmann, Valerie Schuster**  
10 Thesen zu Corporate Citizenship als Ordnungsverantwortung –  
Ein interaktionsökonomisches Forschungsprogramm
- Nr. 04-12     **Markus Beckmann, Ingo Pies**  
Sustainability by Corporate Citizenship
- Nr. 04-13     **Ingo Pies, Alexandra von Winning**  
Wirtschaftsethik
- Nr. 04-14     **Markus Sardison**  
Macht - eine interaktionsökonomische Betrachtung
- Nr. 05-1     **Johanna Brinkmann, Ingo Pies**  
Corporate Citizenship: Raison d'être korporativer Akteure aus Sicht der  
ökonomischen Ethik
- Nr. 05-2     **Ingo Pies, Markus Sardison**  
Wirtschaftsethik
- Nr. 05-3     **Ingo Pies**  
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik  
– Der Beitrag von Karl Marx