

Rainer Bohn

MARX  
ISTISCHES  
DENKEN

Philosophie  
Gesellschaftsgeschichte  
Ökonomie

Rainer Bohn

## **Marxistisches Denken**



Rainer Bohn

# **Marxistisches Denken**

Philosophie – Gesellschaftsgeschichte – Ökonomie

Tectum Verlag

Rainer Bohn  
Marxistisches Denken  
Philosophie – Gesellschaftsgeschichte – Ökonomie

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021  
ePDF 978-3-8288-7783-2  
(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4699-9  
im Tectum Verlag erschienen.)

Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung:  
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet  
[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

## Vorwort

ZIFFEL »Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heute, wie mir ein Kollege versichert hat, 20 000 bis 25 000 Goldmark, und das ist dann ohne die Schikanen. Drunter kriegen Sie nichts Richtiges, höchstens so einen minderwertigen Marxismus ohne Hegel oder einen, wo der Ricardo fehlt und so weiter. Mein Kollege rechnet übrigens nur die Kosten für die Bücher, die Hochschulgebühren und die Arbeitsstunden und nicht, was Ihnen entgeht durch Schwierigkeiten in Ihrer Karriere oder gelegentliche Inhaftierung, und er läßt weg, daß die Leistungen in bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre; in bestimmten Fächern wie Geschichte oder Philosophie werdens nie wieder wirklich gut sein, wenns den Marx durchgegangen sind.«  
(Bertolt Brecht 1995 [1942], S. 245)

Der exilierte Physiker Ziffel, dem Brecht diese Worte in den »Flüchtlingsgesprächen« in den Mund legt, rechnet 1942 zu den Kosten noch das Risiko einer gelegentlichen Inhaftierung – derlei brauchen wir heute glücklicherweise nicht mehr zu befürchten. Kenntnis des, sogar Bekenntnis zum Marxismus ziehen, zumindest hierzulande, offene Verfolgung nicht mehr nach sich; das ist zweifellos ein zivilisatorischer Fortschritt. Die pluralistischen Gegenwartsgesellschaften halten sich etwas darauf zugute, dass es niemandem verwehrt wird, sich mit dem Marxismus zu befassen: Die Quellen sind leicht zugänglich, die Auswahl an gedruckten und elektronischen Veröffentlichungen ist schier unerschöpflich, keiner wird gehindert, sich in Zirkeln und Seminaren, auf Vorträgen und Tagungen zu informieren. Schüler sollen im Unterricht etwas über Marx erfahren, Medienkonsumenten können auf zahlreiche Filme und Dokumentationen zurückgreifen, keinem Journalisten, Hochschullehrer, Politiker oder Gewerkschaftsfunktionär ist es ausdrücklich untersagt, sich auf Marx zu beziehen.

Der Marxismus, kurzum, wird in der liberalen Öffentlichkeit heute keineswegs als ›Geheimwissenschaft‹ behandelt: nicht als Geheimnis, aber – das ist der Clou – auch nicht als Wissenschaft. Weder autoritäre Verbote noch materielle Hürden noch explizite Tabus hindern Menschen daran, sich Kenntnisse über ihn anzueignen. Hierzulande hat nahezu ein jeder und eine jede schon einmal von Marx gehört und irgendeine Vorstellung davon, was er vertrat. Dass man vom Marxismus wenigstens vom Hörensagen weiß, zählt für viele ebenso zur Grundausstattung an Alltagswissen, wie man eben schon einmal von Newton und der Gravitation oder von Darwin und der Evolutionstheorie gehört hat. Diese ›Normalisierung‹ und Veralltäglicung führt viele zu der Auffassung, dass man sich den Marxismus nicht allzu kompliziert vorzustellen braucht. Ähnlich, wie man die Bedeutung Newtons oder Darwins einzuschätzen weiß, ohne dafür eigens Physik oder Biologie studieren zu müssen, sei man über Marx und sein Werk für den Hausgebrauch ganz ordentlich informiert, wenn man das Wissen teilt, das allgemein im Umlauf ist.

Eng verschwistert mit dieser Auffassung ist die verbreitete Wahrnehmung, dass es sich beim Marxismus – anders als bei der Gravitation (wie praktisch alle anerkennen) und bei der Evolutionstheorie (wie wenigstens noch eine große Mehrheit akzeptiert) – ohnehin mehr um eine Angelegenheit von Einstellungen und Überzeugungen handele. Zum hier und heute allgemein im Umlauf befindlichen Wissen zählt, den Marxismus zu den Weltanschauungen zu rechnen: weniger der systematischen Forschung und dem handfesten Studium zugehörig, wie man sie etwa durch Newton oder Darwin verkörpert sehen kann, als vielmehr den Gesinnungen und Werturteilen. Die ›Normalisierung‹ und Veralltäglichung des Marxismus führt die stille Botschaft mit, hier bewege man sich im Reich der Doktrinen: Im Zeitalter des Liberalismus und Pluralismus stehe es jedem frei, an ihn zu glauben oder nicht; auf keinen Fall aber sei dies eine Frage der wissenschaftlichen Erkenntnis. Marx könne man (sofern man ihn nicht von vornherein in Bausch und Bogen ablehnt) zugutehalten, er habe die Übel seines Jahrhunderts verurteilt; doch sei es eine Frage der individuell gewählten Denkungsart, ob man solche Missbilligung als gerechtfertigt empfinde und, mehr noch, ob es dafür heute noch Anlass gebe.

Solchen Vorstellungen und Wahrnehmungen stellt Brechts Ziffel nun die frivole Behauptung gegenüber, eine »halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus« erfordere ein ungemein aufwendiges Studium – teuer, zeitraubend, und dann auch noch mit bedenklichen Risiken und Nebenwirkungen verbunden. Glücklicherweise darf man davon ausgehen, dass Ziffel hier ein wenig übertreibt (zumal Brecht an anderer Stelle den Kommunismus »das Einfache« nennt, »das schwer zu machen ist«). Vermutlich nicht sehr übertrieben ist das Verdikt, mit weniger Aufwand erhalte man nur einen »minderwertigen Marxismus« ohne Hegel und Ricardo, will sagen: einen philosophisch entkernten und ökonomisch ausgehöhlten Marxismus. Das hängt natürlich damit zusammen, dass jeder Versuch, sich einen Überblick zu verschaffen, mit ernsthaften Problemen der ›Stoffmenge‹ konfrontiert ist und es ohne Selektion nicht abgeht. Es hängt aber auch mit der eben angesprochenen pluralistischen Neigung zusammen, den Marxismus als Weltanschauungsfrage einzusortieren: Wenn es ohnehin als ausgemacht gilt, dass es primär um Meinungen und Überzeugungen gehe, dann lässt sich relativ leicht eine Auswahl rechtfertigen, die sich auf Marx' Ansichten und Standpunkte konzentriert; wie sie zustande kamen und worauf sie beruhten, erscheint dann weniger wichtig – denn man kann alles so oder so sehen, davon ist der Pluralist überzeugt.

Den Problemen der ›Stoffmenge‹ und dem Selektionszwang ist selbstredend auch diese Einführung ausgeliefert. Das Versprechen, die Lektüre liefere eine »halbwegs komplette Kenntnis«, wäre pure Hybris angesichts des von Marx und Engels hinterlassenen Werks und der Abermillionen von Seiten an Sekundärliteratur, die sich mit ihm befassen. Von einigen bewusst getroffenen Selektionsentscheidungen wird gleich noch die Rede sein, bei vielen nicht ausdrücklich begründeten Auslassungen muss der Verfasser hoffen, die Leserinnen und Leser verstehen die Motive intuitiv – oder verzeihen doch wohlwollend, wenn etwas Erwartetes nicht zur Sprache kommt.

Möglicherweise wird ihr Wohlwollen sowieso weniger durch das Vermisste strapaziert als vielmehr durch den Umfang der Darstellung. Sie begründet sich aus der genannten – und nur begrenzt behebbaren – Kritik am »minderwertigen Marxismus«: Die Absicht war, Marx' Werk (und die Werke anderer, die sich auf ihn berufen haben) nicht als Ansammlung von willkürlichen Annahmen oder wertenden Urteilen über die Welt darzustellen, sondern den systematischen Zusammenhang transparent zu machen, in dem einzelne Befunde zueinander stehen. Dieser Zusammenhang würde sich dann als konsistent zeigen, wenn an jedem Punkt der Argumentation sichtbar wäre, dass eine Aussage die Schlussfolgerung aus vorher Gesagtem ist – und dass aus ihr, der Aussage, und ihm, dem Gesagten, wiederum eine Schlussfolgerung gezogen werden kann.

Der Verfasser macht sich realistischerweise nicht die Illusion, dieser Absicht vollauf genügt zu haben; und inwieweit ihm eine Annäherung gelungen ist, darüber entscheiden ohnehin die Leserinnen und Leser. Sie müssen nun freilich, um die Probe aufs Exempel machen zu können, die Ausführlichkeit des Argumentationsgangs in Kauf nehmen. Sie müssen mit der ›Zumutung‹ fertig werden, dass in dieser Untersuchung sehr viel von Geschichte gehandelt wird – viel mehr, als in den Sozialwissenschaften heute die Regel ist –, denn der angesprochene Zusammenhang lässt sich nur entfalten als empirischer Entwicklungsprozess menschlicher Gesellschaften, analysiert durch die »einzige Wissenschaft«, die diesem Untersuchungsgegenstand gewachsen ist, »die Wissenschaft der Geschichte« (MEW 3, S. 18). Und die Leserschaft muss es aushalten, dass die Ökonomie sehr viel Platz einnimmt, denn der Entwicklungsprozess menschlicher Gesellschaften setzt »natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen voraus« (ebd., S. 20), die tagtäglich ihre Existenzbedingungen schaffen müssen, indem sie ökonomisch handeln.

Nicht zuletzt will geduldet sein, dass die historische Methode selbstredend impliziert, die Geschichte in dieser Untersuchung nicht bei den Zuständen enden zu lassen, die Marx retrospektiv überblicken oder aktuell registrieren konnte. Daher ist im Folgenden nicht nur – sagen wir beispielhaft – von Bergleuten und Textilarbeiterinnen, von Dampfmaschinen und Eisenbahnen, von Börsenspekulanten oder von Kolonien die Rede, sondern auch von Programmiererinnen und Fußballprofis, von Lean Production und vom Internet, von Ratingagenturen oder von der Globalisierung. Der Anspruch, die Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts einzufangen und zu erörtern, welche Fragen sie an marxistisches Denken stellen respektive welche Antworten man aus marxistischer Perspektive auf sie geben kann, dieser Anspruch schlägt sich natürlich auch in noch größerem Textumfang nieder. Des Verfassers leise Hoffnung dabei ist, die entsprechenden Ausführungen werden weniger als zusätzliche Geduldprobe empfunden denn als Interesse weckende Inspiration.

Das Motiv, sich mit einem »minderwertigen Marxismus« nicht zufrieden zu geben, und die Überzeugung, dass es mit ungefähren Vorstellungen und kondensierten Lehrmeinungen nicht sein Bewenden haben sollte – das also sind die Koordinaten, die dieser Einführung zugrunde liegen. Obgleich sie sich an dem Ziel orientiert, mehr als nur Informationen für den Hausgebrauch zu liefern, ist unübersehbar und nicht



wegzudiskutieren, dass das Feld notwendigerweise begrenzt ist, das sie beackern kann. Die vielleicht folgenreichste Grenzziehung besteht erstens darin, dass hier ausdrücklich »marxistisches Denken« zum Thema gemacht wird: Im Mittelpunkt stehen Fragen der Erkenntnis der Welt, die Methodik kritischer Reflexion der Wirklichkeit, die im Kopf anzuwendenden Instrumente, Begriffe und Verfahren; sichtbar weniger zentral sind Fragen der praktischen Weltveränderung, Bedingungen und Kräfteverhältnisse politischen Handelns, strategische und taktische Probleme der Interessenartikulation und -durchsetzung usw. Darin drückt sich das Gebot aus, sich auf ein irgendwie noch handhabbares Spektrum von Aspekten zu beschränken, keineswegs die Überzeugung, der Marxismus sei im Kern als ein philosophisches System von Ideen und Idealen anzusehen, dem eine praktische Seite allenfalls dann zukomme, wenn sich ihm eine Anzahl von »Jüngern« anschließe, die sich heilsgewiss zur handfesten Tat ermuntert fühlen. Es wird sich – hoffentlich – im Folgenden klar genug zeigen, dass das Verhältnis zwischen Denken und Handeln, zwischen Theorie und Praxis vollkommen anders zu bestimmen ist und dass »marxistisches Denken« durchaus nicht meint, einer Trennung von Gedankenwelten und empirischer Wirklichkeit Vorschub zu leisten.

Zweitens bedeuten die unumgänglichen Grenzziehungen, die für einen einführenden Text vorgenommen werden müssen, natürlich auch, dass die Fülle von erörterbaren Aspekten eingeschränkt und die mögliche Detailtiefe limitiert ist. Das gilt für jede Einführung in ein wissenschaftliches Gebiet und ist ebenso kaum der Erwähnung wert wie der Umstand, dass der Verfasser für die Auswahl, das Ein- und das Ausgeschlossene, geradezustehen hat – gleichviel, ob sie auf vernünftige Erwägungen, eine »schiefe« Optik, schlichte Wissenslücken oder andere Ursachen zurückgeht. In unserem Zusammenhang sei daran nur deshalb ausdrücklich erinnert, weil der Untersuchungsgegenstand die Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Das impliziert zum einen, dass die Darstellung der Kritik unzweifelhaft selbst ebenfalls Gegenstand der Kritik sein muss; zum anderen, dass die Beziehung zwischen dem Schreibenden und den Lesenden ja selbst ein gesellschaftliches Verhältnis ist. Es will seinerseits in dem Sinne kritisiert werden, dass man nach Möglichkeit einigen Abstand zu verbreiteten Zuschreibungen gewinnt: hier der überlegene »Wissensvermittler«, dort die zu instruierenden Abnehmer von Wissen. Eine schöne kritische Haltung dazu wäre, das Hierarchische aus dieser Deutung zu entfernen und sich das Verhältnis als eines vorzustellen, das eher der kooperativen Bearbeitung eines Gegenstands ähnelt – auch wenn es sich hier »nur« um einen Gegenstand des Nachdenkens handelt.

Auf diverse weitere Gesichtspunkte, die ausgeklammert bleiben müssen oder nur »ohne die Schikanen« angesprochen werden können, wird unten jeweils an entsprechender Stelle noch hingewiesen werden. Lediglich auf eine übergreifende Grenzziehung soll drittens vorab noch aufmerksam gemacht sein: Diese Untersuchung widmet sich ihrer Thematik, ohne durchgängig (wohl aber punktuell) eine spezifische Geschlechterperspektive einzunehmen. Eine Darstellung, die ganz und ausdrücklich einen Gender-Blickwinkel fokussiert, wäre gewiss wünschenswert, aber der männliche Verfasser sah sich dazu weder berufen noch qualifiziert. Im Übrigen nimmt

er in Kauf, für eine unzureichend »gendersensible« Sprachverwendung kritisiert zu werden. Aus Gründen, die im folgenden Text günstigenfalls noch plausibel werden, teilt er nicht die Auffassung, dass sich an wirklich existierender Ungleichbehandlung der Geschlechter irgendetwas ändern würde, indem es sich Sprecher zur wohlfeilen Gewohnheit machen, in vermeintlich »geschlechtergerechter« Weise zu reden.

Hinsichtlich der terminologischen und philologischen Gepflogenheiten in dieser Veröffentlichung seien ansonsten noch zwei Hinweise vorausgeschickt: Sehr oft fällt, wie oben schon, der Begriff »Marxismus« oder »marxistisch«, obwohl sich das Gesagte vielfach auf Überlegungen bezieht, die zuerst nicht von Marx, sondern von Friedrich Engels formuliert worden sind – oder von beiden gemeinsam. Dass sich der Terminus weltweit durchgesetzt hat, hat Engels selbst keineswegs übelgenommen, im Gegenteil: »Marx war ein Genie«, schrieb er, »wir andern höchstens Talente. Ohne ihn wäre die Theorie heute bei weitem nicht das, was sie ist. Sie trägt daher auch mit Recht seinen Namen.« (MEW 21, S. 292) – Fast alle wörtlich wiedergegebenen Textstellen werden nach der ›klassischen‹ Marx-Engels-Werkausgabe (MEW) zitiert, die ab 1956 in Berlin/DDR erschien, obwohl zahlreiche Arbeiten auch in anderen Ausgaben sowie in digitaler Form vorliegen und viele (aber noch immer nicht alle) Werke mittlerweile in deutlich besser edierten Ausgaben zugänglich sind. Die Präferenz für die fast sprichwörtlich gewordenen »blauen Bände« der MEW-Ausgabe beruht auf dem Umstand, dass sie weit verbreitet, leicht zugänglich und preisgünstig sind; zeitweilig standen einige oder sogar alle Bände in vielen Haushalten, und oft wanderten sie später in den Gebrauchtbuchhandel, sodass es heute ein Leichtes ist, sie für kleines Geld antiquarisch zu beschaffen. Die mit unserer Einführung implizit verbundene Einladung, Marx' und Engels' Werke im Wortlaut zu lesen, scheitert jedenfalls nicht an Schwierigkeiten, sich Zugang zu ihnen zu verschaffen.

Das führt uns abschließend noch einmal zurück zu den Risiken und Nebenwirkungen, von denen wir anfangs in Ziffels respektive Brechts Worten sprachen. Die Gefahr, für die Lektüre von Staats wegen verfolgt zu werden, darf man, wie gesagt, hier und heute als gering einschätzen. Anders steht es mit der prekären Möglichkeit, dass die »Leistungen in bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre«. Tatsächlich scheinen die Aussichten diesbezüglich eher kontingent zu sein. Denn empirisch trifft man auch auf Menschen, die durch eine solide Beschäftigung mit Marx auf eine Art und Weise denken, analysieren und argumentieren gelernt haben, von der man keineswegs sagen kann, sie wären dadurch ziemlich untauglich für bürgerliche Berufe geworden.

Deshalb braucht man vermutlich nicht im Vorhinein eine Warnung vor karriereschädlichen Nebenwirkungen auszusprechen. Was allerdings zweifellos in Betracht zu ziehen ist, sind unvorhergesehene Erschütterungen der eigenen Weltwahrnehmung und des eigenen Denkstils. Ereignen sie sich heftig, so kann es geschehen, dass man hinterher nicht mehr versteht, was man vorher noch als unauffällig hingenommen hat: nicht die Vorurteile, die über den Marxismus im Umlauf sind; nicht die Beschränktheit, mit der andere uns die gesellschaftlichen Tatsachen erklären; nicht die Borniertheit, mit der uns diese Tatsachen als natürliche Zustände entgegentreten.

Die Beschäftigung mit Marx und Engels kann – das ist nicht ausgeschlossen – das eigene Denken so verändern, dass fremd und inakzeptabel erscheint, was zuvor vertraut und latent war. Seien Sie auf der Hut!

# Inhaltsverzeichnis

<b>Teil 1: Einleitung</b> .....	1
1.1 Ist der Marxismus eine Moralphilosophie? .....	3
1.2 Ursprung der Gattung Mensch .....	9
1.3 Urgesellschaften .....	16
<b>Teil 2: Denken, Erkenntnis, Wissenschaft</b> .....	27
2.1 Materialismus und Dialektik .....	28
2.1.1 Materialismus .....	28
2.1.2 Dialektische Methode und dialektischer Begriff .....	32
2.1.3 Dialektischer Materialismus .....	35
2.2 Historischer Materialismus .....	48
2.3 Widerspiegelung, Erkenntnis, Ideologie .....	60
2.3.1 Widerspiegelung und die Rolle der Sprache .....	61
2.3.2 Abstraktion und Klassifikation .....	64
2.3.3 Theorie und Praxis .....	68
2.3.4 »Falsches Bewusstsein« und Ideologie .....	72
2.4 Wissenschaft .....	80
<b>Teil 3: Geschichte der Gesellschaftsformationen</b> .....	93
3.1 Eigentum und Herrschaft .....	93
3.2 Ursprung der Klassengesellschaften und Durchsetzung der Sklavenhaltung .....	106
3.3 Zwischenbilanz und Ausblick: Sieben Querschnitts-Stichwörter .....	121
3.4 Feudalismus .....	142
3.5 Kapitalismus .....	165
<b>Teil 4: Dimensionen der Analyse kapitalistischer Gesellschaften</b> .....	227
4.1 Klassen und Klassenkampf .....	227
4.2 Basis – Überbau .....	254
4.3 Staat .....	285
4.4 Verkehrs- und Gesellungsformen (I): Reproduktion von Arbeitskraft .....	322

4.5 Verkehrs- und Gesellungsformen (II): Soziale Strukturen und soziale Teilhabe .....	349
4.6 Subjekte .....	378
<b>Teil 5: Politische Ökonomie des Kapitalismus .....</b>	<b>421</b>
5.1 Ware, Wert, Geld und Kapital .....	422
5.1.1 Ware, Wert und Arbeit .....	422
5.1.2 Wert und Warenzirkulation .....	436
5.1.3 Warenzirkulation, Geld und Preis .....	441
5.1.4 Arbeitskraft und die Entstehung von Mehrwert .....	446
5.1.5 Wert und Preis der Ware Arbeitskraft .....	452
5.1.6 Geldvermehrung, Kapital und Konkurrenz .....	463
5.2 Organisierte Anwendung von Arbeitskraft .....	479
5.2.1 Kooperation, Arbeitsteilung, Koordination .....	480
5.2.2 Kontrolle und Steuerung .....	484
5.2.3 Die Unbestimmtheit des Arbeitsvertrags, das »Transformationsproblem« und Taylors Lektion .....	493
5.2.4 Steigerung der Produktivkraft der Arbeit und das Wertparadox .....	502
5.2.5 Die Widersprüche kapitalistischer Rationalisierung und Fords Lektion .....	507
5.3 Reproduktion und Akkumulation des Kapitals .....	518
5.3.1 Mehrwertrate und Profitrate .....	518
5.3.2 Dynamiken der Profitrate .....	525
5.3.3 Einfache und erweiterte Reproduktion; Akkumulation, Zentralisation und Konzentration des Kapitals .....	537
5.4 Zirkulationsprozesse des Kapitals und ihre Probleme .....	552
5.4.1 Industrielles und Kaufmannskapital .....	552
5.4.2 Produktive und unproduktive Arbeit .....	560
5.4.3 Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtkapitals und die beiden Abteilungen der Produktion .....	567
5.4.4 Wirtschaftskrisen .....	581
5.5 Geldkapital und andere nicht-industrielle Kapitalformen, Rolle der Banken und des Bodens ...	593
5.5.1 Geldkapital und »Geldhandlungskapital«, Kredit und Zins .....	593
5.5.2 Anleihen, Aktien und der Finanzmarkt .....	601
5.5.3 Grundeigentum und Grundrente .....	610
5.6 Ökonomische Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts .....	623
5.6.1 Tertiärisierung und »postindustrielle Ökonomie« .....	624
5.6.2 »Immaterielle Produktion«, »Wissensökonomie« und der Arbeitsmarkt der Gegenwart .....	639
5.6.3 Transnationalisierung, Globalisierung und »Weltgesellschaft« .....	652

**Teil 6: Jenseits des Kapitalismus** ..... 675

**Danksagung** ..... 699

**Bibliographie** ..... 701



## Teil 1: Einleitung

Viele Zeitgenossen verbinden mit Marxismus die Vorstellung, es handle sich hier um ein »Glaubenssystem«, eine »Doktrin«, gar ein »Dogma«. Sie rücken den Marxismus damit in die Nähe einer religiösen Überzeugung, zu der man sich in einem Willensakt oder aufgrund eines »Erweckungserlebnisses« entweder »bekennen« kann – oder aber es bleiben lässt, wenn man von rechtgläubigen Lehren nicht viel hält oder einer Offenbarung noch nicht teilhaftig geworden ist.

Die perfideste Spielart dieser Anschauung manifestiert sich in dem Satz »Wer mit 18 kein Marxist ist, hat kein Herz; wer mit 30 immer noch Marxist ist, hat keinen Verstand.«<sup>1</sup> Er besagt ja zweierlei: Erstens dass eine positive Bezugnahme auf den Marxismus eine »Herzenssache« sei, eine emotionale Frage von Mitgefühl, Gerechtigkeitsinn, Empörungsgestis oder was auch immer. Vorausgesetzt wird jedenfalls eine moralische Haltung, von der man seit Jahrtausenden glaubt, sie sei typisch für das jugendliche Lebensalter, in dem man »mehr nach dem sittlichen Gefühl als nach Berechnung« lebt, wie schon Aristoteles schrieb (Rhetorik, 2. Buch, Kap. 12). Wenn aber, zweitens, die Phase des jugendlichen Überschwangs überstanden sei und Haltungen nicht mehr vom Gefühl, sondern vom Verstand geprägt würden, dann sei es mit dem enthusiastischen Glauben vorbei und der Gebrauch der Vernunft führe zwangsläufig weg vom marxistischen Bekenntnis. Wer diesen natürlichen »Reifungsprozess« nicht nachvollzieht, habe irgendwie als »zurückgeblieben«, jedenfalls als unvernünftig zu gelten.

Dieses Buch grenzt sich von beiden Implikationen des Herz-Verstand-Zitats scharf ab. Es wird erstens argumentieren, dass für das Verständnis des Marxismus keine irgendwie geartete moralische Orientierung oder ethische Überzeugung vorausgesetzt ist. Und es wird zweitens dem Prinzip zu folgen versuchen, dass der Marxismus sich mitnichten als »Glaubenssystem« versteht, zu dem man sich in einem nicht näher begründbaren, jenseits von Vernunftkategorien angesiedelten Akt »bekennen« respektive zu dem man »bekehrt« werden könnte.

Diese beiden Absichtserklärungen bedürfen noch einer gewissen Präzisierung: Im ersten Satz heißt es ganz bewusst »Verständnis des Marxismus« und »vorausgesetzt«. Das einzige plausible Ziel aller nachfolgenden Ausführungen ist eine Darstellung, die es – wie der Verfasser hofft – erlaubt, grundlegende Aspekte marxistischen Denkens

---

1 Das Zitat existiert in unzähligen Varianten – mit »Marxist«, »Kommunist« und »Revolutionär« sowie mit diversen Altersangaben. Mal wird es Fontane oder Shaw, mal Russell oder Churchill oder noch anderen zugeschrieben. Originalwortlaut und -quelle spielen hier keine Rolle: Gerade der Umstand, dass es so oft in jeweils zweckmäßigen Abwandlungen verwendet – manchmal vielleicht auch bloß nachgeplappert – worden ist und den Status eines Geflügelten Worts erreicht hat, unterstreicht, wie verbreitet der zugrunde liegende Gedanke ist.



zu *verstehen*. Denn jede Strategie, die darauf hinauslief, Leser/innen zum bloßen »Hinnehmen«, zum reinen »Akzeptieren« von Axiomen zu bewegen, jeder auf rhetorisches »Überreden« zielende Kalkül wäre ja gleichbedeutend mit dem Versuch, den »Glauben«, das »Bekenntnis« und, schlimmer noch, die »Bekehrung« wieder ins Spiel zu bringen, die wir soeben als unmarxistisch ausgeschlossen hatten. Dass bestimmte ethisch-moralische Haltungen nicht *vorausgesetzt* sind, schließt im Übrigen nicht aus, dass marxistisches Denken Wertentscheidungen *nach sich zieht*. Es wird sich in diesem Buch an vielen Stellen zeigen, dass sich schlecht marxistisch denken lässt, ohne wertende Urteile zu fällen (und, wovon viele Marxisten überzeugt sind, ohne praktische Konsequenzen zu ziehen).

Der zweite Satz greift den Begriff des »Glaubenssystems« vom Beginn dieser Einleitung auf, um die Komplexität zu unterstreichen, die im Bestandteil »System« zum Ausdruck kommt. Für Glaubenssysteme ist charakteristisch, dass man einen mehr oder minder großen Satz von Axiomen anerkennen muss, wenn man als »wahrer«, »echter« Gläubiger gelten will. Im Christentum beispielsweise sind die Schöpfung der Welt durch einen allmächtigen Gott, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Eigenschaft Jesu als Gottes Sohn, seine Auferstehung, die Jungfräulichkeit Mariens und viele andere in Glaubensbekenntnis und Katechismus niedergelegte Elemente solche substanziellen Axiome. Sie lassen sich vielfach nicht auseinander herleiten, und man kann nicht einzelne für sich ausschließen, wenn man einer konfessionellen Kirche angehören und nicht in Konflikt mit ihrer Lehre geraten möchte.

Von einem »Glaubenssystem« in diesem Wortsinn unterscheidet sich der Marxismus – dem eigenen Verständnis nach – in zweierlei Hinsicht. Er setzt erstens, wie schon gesagt, nicht auf bekennendes, in letzter Instanz nicht weiter begründbares »Glauben«, sondern auf rationales, logisches Erkennen. Und zweitens ist er zwar ebenfalls ein System von distinkten weltanschaulichen Elementen, doch pocht er darauf, dass sie sich schlüssig auseinander herleiten lassen. Allerdings: Die Forderung nach Herleitbarkeit setzt zwingend voraus, dass man einen Ausgangspunkt definiert, an dem der Prozess des Schlussfolgerns beginnt und der seinerseits nicht mehr auf Schlussfolgerungen zurückgeführt werden kann. Wenn man so will, gibt es also doch ein fundamentales Axiom, das man vorgängig anerkennen muss – vielleicht ein Akt des »Glaubens«. Gegenüber anderen philosophischen und religiösen Axiomen ist es natürlich ein Vorteil, wenn man ein Fundamentalaxiom zugrunde legt, das nicht eine willkürliche Glaubensentscheidung verlangt, sondern eine empirisch beobachtbare Erscheinung der realen Welt repräsentiert.<sup>2</sup>

Dieses Buch wird vom Ursprung des Menschen, also dem historischen Prozess der Menschwerdung, als axiomatischem Startpunkt ausgehen. Es wird argumentieren, dass man gewisse Erkenntnisse über diese frühe Etappe der Entstehung unserer

---

2 Unter der Hand formuliert dieser Satz natürlich ein weiteres Axiom, nämlich jenes, dass es eine »reale Welt« außerhalb unserer denkerischen Vorstellung gibt und dass sie für uns »empirisch beobachtbar« ist. Die meisten Menschen der Gegenwart tun sich nicht besonders schwer damit, diese Annahme als richtig zu erachten, gleichwohl berührt sie eine philosophisch äußerst heikle und heftig umstrittene Frage. Wir werden im 2. Teil dieses Buchs noch ausführlich darauf zurückkommen.

Gattung anerkennen muss – ist man dazu bereit, werden sich alle weiteren Elemente marxistischen Denkens in logisch schlüssiger und historisch belegbarer Weise ergeben, also so, dass man keine weiteren Axiome per »Glaubensakt« anzuerkennen genötigt ist. Ist man nicht dazu bereit – etwa weil man überzeugt ist, dass Gott den Menschen am sechsten Schöpfungstag erschaffen oder Odin, Hönir und Lodur ihn aus Baumstämmen geschnitzt haben –, wird man keine einzige der Schlussfolgerungen in diesem Buch teilen.

Bevor wir der Entstehung der Gattung Mensch im übernächsten Kapitel detaillierter nachgehen, soll im folgenden Kapitel die Frage noch etwas vertieft werden, ob eine gewisse ethisch-moralische Gesinnung nicht ein ebenso guter Ausgangspunkt – vielleicht sogar die Voraussetzung – für eine Annäherung an marxistisches Denken sein könnte.

### 1.1 Ist der Marxismus eine Moralphilosophie?

Zur vielgliedrigen Kollektion von Vorurteilen und Halbinformationen, die über den Marxismus im Umlauf sind, gehört hartnäckig die Vorstellung, es handele sich hier um eine normative Philosophie, die ethische Werte wie Philanthropie, Gerechtigkeit und Altruismus anstrebe. In ihrer »gutartigen« Variante nimmt diese Lesart an, der Marxismus ziele insbesondere auf einen Ausgleich von sozialen Unterschieden zwischen Reichen und Armen, Wohlhabenden und Besitzlosen, in gesicherten und in prekären Verhältnissen Lebenden usw. Nicht sehr weit entfernt von dieser Variante liegt die »böartige« Interpretation, wonach der Marxismus auf Gleichmacherei, Nivellierung aller Bedürfnisse und Leugnung individueller Unterschiede aus sei.

Marx und Engels haben sich von Anfang an deutlich gegen solche Auffassungen gewandt, und zwar gleichermaßen aus philosophisch-systematischen wie aus strategischen Gründen – beide Dimensionen hängen, wie sich gleich zeigen wird, sehr eng miteinander zusammen.

Die philosophisch-systematische Begründung stützt sich auf den Anspruch, eine materialistische Wissenschaft zu sein. Dies impliziert, von der tatsächlichen Lebenspraxis gesellschaftlich miteinander kooperierender Menschen auszugehen, die mit nachprüfbaren Methoden analysiert werden kann – und nicht von Ideen darüber, was »gut«, »gerecht« oder »sittlich« sei, wie es die von Marx und Engels bekämpfte idealistische Philosophie bis dato getan hatte (und bis heute tut). Und es impliziert, ins Zentrum der Analyse die materielle *Produktion* der »Lebensmittel« zu stellen, eingeschlossen dabei der Umstand, dass die *Verteilung* der produzierten »Lebensmittel« erst ein Ergebnis der Produktionsweise ist, nicht deren Voraussetzung und nicht eine zufällige Nebenbedingung.<sup>3</sup>

3 »Lebensmittel« ist hier in einem umfassenden Sinn von (historisch veränderlichen) Mitteln zu verstehen, die Menschen zum (Über-)Leben benötigen, also (heute) sehr viel mehr als Nahrung und Kleidung. Die hier vorwegnehmend angesprochene Methode, die Produktionsweise ins Zentrum zu rücken, ist sehr voraussetzungsvoll und folgenreich. Was sie rechtfertigt, wird sogleich in Kapitel 1.2

Mit diesem materialistischen und wissenschaftlichen Anspruch unterschieden sich Marx und Engels von den Frühsozialisten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die – humanistisch motiviert – Gesellschaftmodelle zur Überwindung des Elends der Unterschichten entwarfen, ohne allerdings, wie Marx und Engels meinten, eine adäquate Vorstellung von der Ökonomie solcher Gesellschaften und vom politischen Weg zu ihrer Verwirklichung zu besitzen (daher in Marx' und Engels' Terminologie: »utopische Sozialisten«).<sup>4</sup> Nicht minder deutlich unterschieden sie sich von reformistischen Ideen, die einige Jahrzehnte später in die sich formierende Arbeiterbewegung eindringen (in ihrer Terminologie: »Vulgärsozialismus«). Marx schrieb 1875:

»Der Vulgärsozialismus (...) hat es von den bürgerlichen Ökonomen überkommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution sich drehend darzustellen.« (MEW 19, S. 22 [Kritik des Gothaer Programms, 1875])

Damit war erstens die oben angesprochene Position bekräftigt, dass nicht die Verteilungsverhältnisse, sondern die Produktionsweise in den Mittelpunkt der Analyse gehöre. Zugleich war damit zweitens klargestellt, dass eine ethisch-moralische Kritik einer Ungleichverteilung von Vermögen, Einkommen, Lebenschancen oder was auch immer nicht das Fundament einer wissenschaftlichen Theorie sein könne. Denn der Maßstab der Kritik kann immer nur von irgendeiner »Idee« gewonnen werden, welche Verteilungsproportion »gerecht« ist, welche Lebensbedingungen »human« sind und bis zu welcher Grenze eine beliebige Form der Bereicherung noch als »sittlich« zu beurteilen ist – für eine materialistische Theorie konnte eine solche ideenzentrierte Wertung von vornherein nicht in Betracht kommen. Für Engels war klar, dass nur eine gesellschaftliche Bestimmung des Kritikmaßstabs in Frage kommen kann, wenn er schrieb:

»was ist ein gerechter Tagelohn, und was ist ein gerechtes Tagewerk? (...) Um hierauf eine Antwort zu finden, dürfen wir uns weder auf die Wissenschaft von der Moral oder von Recht und Billigkeit berufen, noch auf irgendwelche sentimental Gefühle von Humanität, Gerechtigkeit oder gar Barmherzigkeit. Was moralisch gerecht ist, ja selbst, was dem Gesetz nach gerecht ist, kann weit davon entfernt sein, sozial gerecht zu sein.« (MEW 19, S. 247 [Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk, 1881])

Diese unbedingte Festlegung auf eine materialistische, gesellschaftlich begründete Bestimmung war keine Marotte im Streben nach der ›Reinheit‹ der Theorie, sondern

---

diskutiert; welche philosophischen Positionen ihr zugrunde liegen und welche aus ihr folgen, wird in Teil 2 noch ausführlich erörtert. Dabei wird auch deutlich werden, dass die Produktion der dinglichen »Lebensmittel« immer zugleich auch die Produktion aller nicht-dinglichen »Lebensumstände« ist, einschließlich der Verteilungsverhältnisse.

4 Marx hat dem utopischen Sozialismus eine gewisse Anerkennung gezollt, weil er überzeugt war, dass eine bloß »ausgedachte«, aus Ideen entspringende Vorstellung unvermeidlich war, solange das Proletariat sich als Träger einer materialistisch-wissenschaftlichen Weltanschauung noch gar nicht konstituieren konnte (vgl. MEW 4, S. 143 [Das Elend der Philosophie, 1847]). Diese Einsicht hat ihn jedoch nicht daran gehindert, den *Inhalt* der zugrunde liegenden Ideale scharf zu kritisieren, seinen »Widerwille[n] gegen die sozialistische Gefühlsduselei« zu bekunden und sich vom »schafsköpfigen, sentimental, utopischen Sozialismus« abzugrenzen (MEW 4, S. 556 [Brief an P. W. Annenkow, 28.12.1846]).

Ergebnis eines ganz praktischen Lernprozesses, den Marx und Engels vor allem in zwei Etappen der politischen Auseinandersetzungen durchgemacht haben – womit wir bei der eher strategischen Begründung sind. In der Etappe vor den bürgerlichen Revolutionen von 1848/49, als die Arbeiterbewegung noch kaum organisiert war und die Theoriebildung noch in den Anfängen steckte, verzeichneten die proletarisch orientierten Vereinigungen und Publikationsorgane regen Zulauf von kleinbürgerlichen Intellektuellen und Schriftstellern, die in der sich formierenden Bewegung eine Renaissance der Ideale der Französischen Revolution zu erkennen glaubten und die Emanzipation des Proletariats als Morgenröte einer Gesellschaft missdeuteten, in der aus dem »Geist der Gemeinschaft« das »langersehnte Reich der Liebe« hervorginge.<sup>5</sup>

Noch bevor sich die erste kommunistische Organisation konstituieren konnte (der »Bund der Kommunisten« entstand 1847, das »Manifest der Kommunistischen Partei« 1848), sahen sich Marx und Engels schon veranlasst, gegen die »Verfrömmelung« (MEW 4, S. 15 [Zirkular gegen Kriege, 1846]) der Weltanschauung und die »Verwechslung des *Kommunismus* mit der *Kommunion*« (ebd., S. 12) vorzugehen und klarzustellen:

»Der *Glaube*, und zwar der Glaube an den ›heiligen Geist der Gemeinschaft‹ ist das Letzte, was für die Durchführung des Kommunismus verlangt wird.« (ebd.)<sup>6</sup>

Vor der Jahrhundertmitte ging es also vor allem darum, mit der Vorstellung aufzuräumen, dass eine bestimmte sittliche Haltung (»Glaube«) der Theorie vorausgesetzt oder die Theorie darauf angelegt sei, einem gedanklich vorgefertigten »Ideal« zum praktischen Durchbruch zu verhelfen. Wenige Jahrzehnte später hatten sich die politischen Voraussetzungen und damit der ideologische Frontverlauf sichtbar verändert: Vor allem in den 70er und 80er Jahren, als die Arbeiterbewegung erstarbt war und von der Herrschaftselite aus Adel und Bürgertum offen bekämpft wurde (auch durch direkte Repression, am deutlichsten ausgedrückt durch die Sozialistengesetze 1878–1890), sahen sich Marx und Engels herausgefordert, gleichsam auf die Kehrseite der »sentimentalen Gefühle« zu reagieren. Sie trat in Gestalt der (später als »Revisionismus« titulierten) Auffassung in Erscheinung, dass es Aufgabe der Arbeiterbewegung sei, »gerechte (Verteilungs-)Verhältnisse« herzustellen, ohne dass sie sich deshalb auf Kämpfe um die Macht im Staat einzulassen brauchte.

»Wo der Klassenkampf als unliebsame ›rohe‹ Erscheinung auf die Seite geschoben wird, da bleibt als Basis des Sozialismus nichts als ›wahre Menschenliebe‹ und leere Redensarten von ›Gerechtigkeit‹«,

5 Marx und Engels zitieren hier aus den Einlassungen des »wahren Sozialisten« Hermann Kriege (MEW 4, S. 12 u. 14). Wieviel enthusiastische Gesinnungsliteratur, wieviel pompöser Kitsch und ideologischer Wortmüll seinerzeit produziert worden ist, kann man in Engels' heute noch lesenswerten Polemiken »Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa« und »Die wahren Sozialisten« von 1846/47 vergnüglich nachlesen (MEW 4, S. 207–290).

6 Man störe sich einstweilen nicht an der Begrifflichkeit »Kommunismus« und »kommunistisch«. Den in diesem Buch vorwiegend gebrauchten Begriff »Marxismus« gab es seinerzeit noch gar nicht; die Anhänger der von Marx und Engels vertretenen Anschauungen nannten sich »Kommunisten« insbesondere, um sich von den erwähnten »wahren Sozialisten« (und anderen nominell »sozialistischen« Gruppierungen) abzugrenzen.

schrieben Marx und Engels 1879 (MEW 19, S. 164 [Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u. a.]). Die philanthropischen Werte, die gut 30 Jahre vorher noch das emphatische – aber schädliche – Programm des »schafsköpfigen Sozialismus« ausgemacht hatten, zeigten hier nun, was außerdem in ihnen steckte: das Potential zur Relativierung von Forderungen und zur ›Kastrierung‹ der Arbeiterbewegung; Relativierung, weil die Vorstellung von einer »gerechten Verteilung« zwangsläufig an Subjekte gebunden sind, die über den Gerechtigkeitsmaßstab entscheiden. Deswegen schrieb Engels an die Adresse eines damals einflussreichen revisionistischen Theoretikers, Eugen Dühring, dieser versetze

»die ganze Theorie der Verteilung vom ökonomischen Gebiet auf das der Moral und des Rechts, d. h. vom Gebiet feststehender materieller Tatsachen auf das mehr oder weniger schwankender Meinungen und Gefühle (...) und kann die Forderung stellen, die Verteilung der Erzeugnisse der Arbeit solle sich richten, nicht nach ihren wirklichen Ursachen, sondern nach dem, was ihm, Herrn Dühring, sittlich und gerecht erscheint.« (MEW 20, S. 145 [Anti-Dühring, 1878])

Und ›Kastrierung‹, weil nach Auffassung der Revisionisten ein akzeptabler Verteilungskompromiss innerhalb bestehender Machtverhältnisse erreichbar sei, sodass ein politischer Kampf der Arbeiterbewegung um die Macht entbehrlich werde.

Dass Marx und Engels den Klassenkampf als »unliebsame ›rohe‹ Erscheinung« bezeichneten, kennzeichnet treffend diese zweite Etappe der Auseinandersetzung: Hier ging es (vielleicht nicht primär, aber auch) um die Frage, ob die Arbeiterbewegung eine proletarisch-klassenkämpferische oder eine kleinbürgerlich-reformistische Zukunft haben würde. Die meisten Propagandisten des letzteren Wegs waren abermals Intellektuelle, zwar nicht dieselben Personen wie in den 40er Jahren, aber Personen ähnlicher sozialer Herkunft, von denen sich manche etwas darauf zugutehielten, der zeittypischen Ungebildetheit, ›Kulturferne‹ und Ungeschliffenheit der Arbeiter etwas vorauszuhaben, das sie zu einer ›erzieherischen‹ und ›kultivierenden‹ Einwirkung auf diese prädestiniere. Nicht zuletzt die Erfahrungen aus der Vormärz-Etappe haben Marx und Engels bewogen, ausnehmend scharf gegen »solches Doktoren- und Studenten- etc. Pack und Kathedersozialistengesindel« (MEW 34, S. 411 [Marx: Brief an F. A. Sorge, 19.09.1879]) vorzugehen:

»Diese Burschen, theoretisch null, praktisch unbrauchbar, wollen dem Sozialismus (...) und namentlich der sozialdemokratischen Partei die Zähne ausbrechen, die Arbeiter aufklären oder, wie sie sagen, ihnen ›Bildungselemente‹ durch ihre konfuse Halbwisserei zuführen und vor allem die Partei in den Augen des Spießbürgers respektabel machen.« (ebd., S. 442)

Marx' und Engels' Ablehnung einer – kurz gesagt – moralisch-ethischen Grundlegung der Theorie speist sich also sowohl aus dem Prinzip der philosophischen Konsistenz (eine materialistische Anschauung kann nicht auf einer »Idee« von Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit oder Ähnlichem fußen) als auch auf der historischen Erfahrung, dass subjektive (idealistische) Maßstäbe das Einfallstor für Fehlinterpretationen sind und unter Umständen dazu führen, falsche Bundesgenossen anzulocken. Beide Aspekte gehen zusammen in dem Punkt, dass es für marxistisches Denken substanziell ist, *weder die Kritik am Vorgefundenen noch die Zielstellung*, was an die

Stelle des Vorgefundenen treten sollte, aus subjektiven, idealistischen Vorstellungen abzuleiten. Das erstere bedeutet, dass der Maßstab der Kritik nur in der Analyse des Kritisierten aufgefunden werden kann, nicht im Glauben und Meinen des Kritikers. Ganz analog bedeutet das letztere – für manchen vielleicht überraschend –, dass auch die anzustrebende Alternative nur aus der Analyse des Kritisierten hervorgehen kann, nicht aus dem Wünschen und Hoffen des Kritikers.<sup>7</sup>

Daraus folgt schlüssig, dass der Marxismus kein ›pädagogisches Programm‹ ist; er ist keine normative Philosophie, die Menschen das metaphysische Ideal eines ›guten Lebens‹, ›sittlichen Handelns‹ oder einer ›richtigen Moral‹ vorzuschreiben versucht.

»Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral (...). Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.; sie wissen im Gegenteil sehr gut, dass der Egoismus ebenso wie der Altruismus eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen ist.« (MEW 3, S. 229 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Wie erwähnt war es Marx und Engels – nicht zuletzt infolge der oben erwähnten Auseinandersetzung mit Hermann Kriege und anderen – wichtig, das Missverständnis auszuräumen, sie verträten eine »Heilslehre«, die man »predigen« könne. Darin steckt die Zurückweisung der Vorstellung, dass die Methode manipulativer »Einflüsterungen« ein gangbarer Weg wäre, denn sie steht in prinzipiellem Widerspruch zum wissenschaftlich-aufklärerischen Anspruch, den sie erhoben. Aber darin erschöpft sich die Widersprüchlichkeit nicht. In der Auseinandersetzung mit einer anderen philosophischen Strömung ihrer Zeit, den damals so genannten Junghegelianern, entwickelten sie die Position, dass Bewusstseinsveränderung grundsätzlich die falsche Zielsetzung sei:

»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.« (MEW 3, S. 20 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])<sup>8</sup>

7 Marx und Engels haben diesen Zusammenhang schon sehr früh (1845/46) herausgearbeitet, indem sie den »wahren Sozialisten« vorwarfen, sich der Analyse ganz konkreter Lebensverhältnisse bestimmter Menschen zu bestimmten Zeitpunkten zu verweigern und stattdessen von den Lebensverhältnissen »des Menschen« zu reden. Infolge dieser unzulässigen Verwandlung des Konkreten ins Allgemeine könnten sie auch keine konkreten Perspektiven für bestimmte Menschen angeben, sondern wiederum nur verallgemeinerte Perspektiven für »den Menschen«, womit der »wahre Sozialismus« »alle revolutionäre Leidenschaft verloren hat und an ihrer Stelle allgemeine Menschenliebe proklamiert« (MEW 3, S. 442f. [Die deutsche Ideologie]).

8 Der fundamentale philosophische Streit darüber, in welcher Beziehung die »Verhältnisse der Menschen« und ihr »Bewußtsein« zueinander stehen, wird uns in Teil 2 noch ausführlich beschäftigen. An dieser Stelle genügt es zu registrieren, dass Marx und Engels eine materialistische Position einnehmen, wonach die Veränderung des Bewusstseins über das Bestehende überhaupt nichts bewirkt, weil es das Bestehende unangetastet lässt.

Zum gleichen Zeitpunkt, zu dem das hier zitierte Werk entstand, und in gleichem Zusammenhang (nämlich in der Auseinandersetzung mit dem junghegelianischen Philosophen Ludwig Feuerbach) schrieb Marx einen Satz nieder, der nachgerade zum Geflügelten Wort marxistischen Denkens werden sollte:

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.« (MEW 3, S. 7 [Thesen über Feuerbach, 1845])

Diese pointierte Wendung auf die Praxis sollte freilich nicht in der Weise missverstanden werden, Marx und Engels hätten Bewusstsein als quasi vernachlässigbare Größe, als beiläufige Zutat materiell-praktischer Prozesse aufgefasst – das wird sich in den folgenden Erörterungen noch deutlich zeigen. Die Quintessenz lautet vielmehr, dass bestimmte Bewusstseinsinhalte – Ideale, moralische Normen, ethische Prinzipien usw. – nicht *Ausgangspunkt* marxistischen Denkens sein können, weil ein solcher Ansatz im Widerspruch zur materialistischen Auffassung stünde; dass sie zugleich nicht *Zielpunkt* einer vom Marxismus inspirierten Praxis sein können, weil es faktisch folgenlos bleibt, wenn Menschen über ihre Wirklichkeit lediglich anders denken.

Hiervon gänzlich unberührt bleibt die Tatsache, dass bestimmte ethisch-moralische Überzeugungen einzelner Individuen selbstredend Einfluss auf ihr Denken und Handeln nehmen; nicht minder die Emotionen und Empfindungen, die oft damit verknüpft sind. Natürlich haben auch Marx und Engels gewusst und praktisch erfahren, dass es der politischen Sache nützt, wenn sich Menschen über schlechte Verhältnisse empören, wenn sie sich leidenschaftlich und selbstlos für deren Abschaffung engagieren und so fort. Aber aus der Wertschätzung für Empörung, Leidenschaft, Selbstlosigkeit usw. folgte für Marx und Engels eben nicht, solche Haltungen zur Voraussetzung für die kritische Analyse zu erklären (abgesehen vom Wissen um die Wandelbarkeit von Affekten); ebenso wenig, ihre Erzeugung zum politischen Programm zu erheben.

ZUSAMMENFASSUNG: Dieser Abschnitt ging von der Frage aus, ob man sich marxistischem Denken vom Standpunkt einer ethisch-moralischen Gesinnung – etwa dem der Philanthropie, der Gleichheit der Menschen oder der Gerechtigkeit – aus nähern könnte. Dieser Zugang scheint nahezuliegen, weil der Marxismus nach verbreitetem Urteil als normative Philosophie gedeutet wird. Genaueres Hinsehen zeigt jedoch, dass schon das materialistische Fundament marxistischen Denkens strikt dagegen spricht, eine Idee oder ein Ideal, also ein Gedankenprodukt, als Ausgangspunkt zu wählen. Marx und Engels haben sich zu zahlreichen Gelegenheiten dagegen verwahrt, Werturteile heranzuziehen, die vom Glauben und Meinen einzelner Individuen abhängen. Ausschlaggebendes Motiv war dabei das Ziel, eine für die sich entwickelnde Arbeiterbewegung geeignete Weltanschauung auszuarbeiten. Hierfür galt es zum ersten, sich deutlich von der Fehlinterpretation abzugrenzen, es handele sich bei dieser Weltanschauung um ein quasi-religiöses Heilsversprechen. Zum zweiten war die Klarstellung erforderlich, dass subjektive Werturteile – insbesondere solche über eine gerechte oder ungerechte Verteilung – die Gefahr beinhalteten, die politische Perspektive der Arbeiterbewegung zu verkürzen, indem Verteilungsgerechtigkeit als auf dem Kompromissweg

erreichbar erklärt wurde. Marx und Engels bestanden stattdessen auf der Position, dass eine Kritik der politisch-sozialen Verhältnisse ihre Maßstäbe nicht aus ideell gewonnenen Wertentscheidungen, sondern nur aus der Analyse der tatsächlichen Lebenspraxis der Menschen beziehen könne. Die Zurückweisung einer ethisch-moralischen Grundlage der Kritik zog aber zwingend auch die Konsequenz nach sich, dass die Bestimmung der Alternative zum Kritisierten nicht auf ethisch-moralischen Idealen fußen könne. Daher ist es eine Missdeutung des Marxismus, wenn man ihn als Programm zur »Besserung« der Menschen (oder gar »des« Menschen) versteht oder ihm die Intention zuschreibt, Menschen zu Anhängern des Altruismus, der Gleichheit, der Gerechtigkeit etc. zu »erziehen«. Vielmehr versteht sich der Marxismus als Instrument zur Erkenntnis und kritischen Analyse der materiellen menschlichen Lebensbedingungen mit dem Zweck ihrer praktischen Veränderung. In markantem Unterschied zu den verbreiteten Zuschreibungen ist er nicht normativ.

Aus dem Resümee, wonach man einen bestimmten ethisch-moralischen Wertekanon weder als Voraussetzung noch als Zielperspektive marxistischen Denkens verstehen kann, ergibt sich, dass sich Wertvorstellungen schlecht als Ausgangspunkt für eine Annäherung an den Marxismus eignen.

Ungeachtet aller Zurückweisungen idealistischer Positionen, die im vorstehenden Abschnitt referiert und diskutiert wurden, hat Marx aber doch niedergeschrieben, er halte es 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« (MEW 1, S. 385 [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1843/44]). Das mag nobel klingen, aber ist dies nicht doch ein allgemeiner philanthropischer Standpunkt? Kommt mit dem heroischen Humanismus dieses Satzes nicht doch ein idealistisches Werturteil wieder ins Spiel? Wir werden uns dieser Frage zuwenden, indem wir uns im nächsten Kapitel mit Marx' und Engels' Menschenbild befassen – und zwar in einer historischen Perspektive, die sehr, sehr weit zurückreicht.

## 1.2 Ursprung der Gattung Mensch

Die Absicht, historisch eine sehr lange Zeitspanne zurückzugehen, stößt natürlich auf eine gewisse wissenschaftliche Schwierigkeit: Es war niemand dabei, der den Vorgang der Menschwerdung hätte dokumentieren können – nicht nur, weil es ein entsprechend befähigtes Wesen noch nicht gab, sondern auch, weil wir es mit einem über mehrere hunderttausend Generationen sich erstreckenden Prozess zu tun haben, von dem nur wenige, punktuelle, am Anfang ausschließlich fossile und insgesamt interpretationsbedürftige Zeugnisse existieren. Aus der langen Dauer ergibt sich erschwerend, dass sich nicht ein spezifischer Zeitpunkt festlegen lässt, über den wir sagen können: Die Eltern waren noch Vormenschen, ihre Kinder schon moderne Menschen.



Dem Mangel an einer lückenlosen Dokumentation kann man durch die Forschungen der Archäologie, (Paläo-)Anthropologie, (Evolutions-)Biologie und Ethnologie immerhin soweit begegnen, als es inzwischen eine recht robuste Vorstellung vom ›großen Bogen‹ des biologischen Entwicklungsverlaufs gibt – ungeachtet vieler Differenzen in der Interpretation und Datierung einzelner Befunde. Danach setzt die Menschwerdung (Hominisation) als Herausbildung eines eigenständigen stammesgeschichtlichen Zweigs der Primaten vor etwa sieben (vielleicht acht) bis fünf Millionen Jahren vor der Gegenwart ein; sie führt zum Auftreten der ersten Vertreter der Gattung Homo (Frühmenschen) vor ungefähr zwei Millionen Jahren, aus denen sich vor ca. 200.000 Jahren die Art Homo sapiens entwickelt. Kennzeichnend für die Phase der Hominisation sind u. a. die Entwicklung des aufrechten Gangs, die Verkürzung der Mittelhandknochen und die Vervollkommnung des opponierbaren Daumens, was den sogenannten Präzisionsgriff ermöglicht, und eine Veränderung des Gebisses und des Kauapparats, aus der sich schließen lässt, dass die Individuen ihre Nahrungsmittel vor dem Verzehr mehr und mehr bearbeiten und vermehrt proteinreiche tierische Kost zu sich nehmen. Als Fleischnahrung nutzen sie zunächst Tiere, die man an Land und vor allem im flachen Wasser sammeln kann (Schnecken, Muscheln), später auch solche, an die man nur durch Jagen und Fischen gelangt. Die höhere Proteinzufuhr ist biologische Voraussetzung für die Entwicklung des menschlichen Gehirns, dessen Volumen sich zwischen dem frühmenschlichen und dem Homo-sapiens-Stadium ungefähr verdoppelt, wobei sich insbesondere der Cortex (Großhirnrinde) ausdifferenziert und an hirnpfysiologischer Bedeutung gewinnt. In diese Phase fällt auch die Entwicklung der Fähigkeit, Feuer zu gebrauchen und zu erzeugen (was die physiologische Verwertbarkeit von Nahrung verbessert), sowie der Fähigkeit, sich mit Zeige- und Lautmitteln zu verständigen (was die Effizienz der Nahrungsbeschaffung, insbesondere den Jagderfolg, steigert).

Dieser ›große Bogen‹ kann hier natürlich nur sehr grob und cursorisch angedeutet werden. Für die Annäherung an marxistisches Denken ist es förderlich, den Entwicklungsgang zu kennen (und anzuerkennen, also Schöpfungseingriffe von einer äußeren oder höheren Instanz auszuschließen), aber man braucht sich nicht zwingend mit jedem Detail zu befassen. Viel wichtiger ist, das Bewegungsprinzip herauszudestillieren, das sich diesem Entwicklungsprozess entnehmen lässt: Sein erstes Element besteht in der Erkenntnis, dass auch menschliches Leben »Stoffwechsel mit der Natur« ist (MEW 23, S. 192 [Kapital I, 1867]) – darin unterscheidet sich der Mensch nicht von anderen Lebewesen, auch er

»lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.« (MEW E1, S. 516 [Marx: Pariser Manuskripte, 1844])

Im Unterschied zu anderen Lebewesen entwickelt sich beim Menschen jedoch im Zuge einer langen Geschichte komplizierter Wechselwirkungen von Mutation, Selektion, Klima- und Umweltveränderungen etc. ein Organ, das gleichsam eine »Verdopplung« der äußeren (und schließlich auch inneren) Natur erlaubt, wodurch er den Stoffwechsel mit der Natur nicht bloß vollzieht, sondern sich im Kopf ein Bild von diesem Stoffwechsel machen kann – zuerst vielleicht nur als recht grobschlächtinge

Repräsentation von sinnlichen Wahrnehmungen, dann aber mehr und mehr als »reflexiver« Gedankeninhalt, der den Menschen instand setzt, den Stoffwechselprozess vorwegnehmend zu planen. Das eröffnet ihm nach und nach die Möglichkeit, dass er

»seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert (...), um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er (...) die Natur (...) verändert, (...) unterwirft [er] das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.« (MEW 23, S. 192 [Kapital I, 1867])

»Kurz, das Tier *benutzt* die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Änderungen seinen Zwecken dienstbar, *beherrscht* sie. Und das ist der (...) wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren (...).« (MEW 20, S. 452 [Engels: Anteil der Arbeit, 1876])

Man mag anhand neuerer verhaltensbiologischer Forschungen zu dem Schluss kommen, dass auch manche Tiere *denken* und *Werkzeuge gebrauchen* können. Aber man wird kein Tier finden, das in gedanklicher Vorwegnahme auf den Naturprozess einwirkt, von dem es lebt: kein »kluges« Pferd, das den Klee aussät, den es künftig zu fressen gedenkt; keinen »schlau« Fuchs, der mindestens ein Mäusepärchen verschont, damit es ihm die Beute für die nächste Saison erzeugt; keinen »intelligenten« Delphin, der den Orca mit apportierten Pinguinen füttert, damit er selbst nicht gefressen wird.

Die Fähigkeit, aus der unmittelbaren, instinktmäßigen Wechselwirkung mit der Natur gleichsam ein Stück »herauszutreten«, indem der Stoffwechsel im Kopf verdoppelnd *nachgebildet* und damit zugleich auch planend, auf Naturbeherrschung zielend *vorausgebildet* wird – diese Fähigkeit ist das gattungsbestimmende Merkmal des Menschen. Sie umfasst zugleich die Fähigkeit, sich selbst als etwas von der Natur Unterschiedenes zu begreifen:

»Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren* (...) Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.« (MEW 3, S. 21 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Die spezifische Tätigkeit des Produzierens nennen wir: *Arbeit*. Sie ist das zweite Element des oben angesprochenen Prinzips.

Und selbst wenn wir die weibliche Biene »Arbeiterin« nennen oder manchmal in metaphorischer Übertragung davon sprechen, wie »arbeitsam« der Kolibri pausenlos Blüte um Blüte besucht und wieviel »Arbeit« der Ochse vorm Pflug verrichtet – Arbeit ist eine im Tierreich nicht anzutreffende, den Menschen konstituierende Form der Betätigung:

»Die Arbeit (...) ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.« (MEW 20, S. 444 [Engels: Anteil der Arbeit, 1876])

»Hunderttausende von Jahren – in der Geschichte der Erde nicht mehr als eine Sekunde im Menschenleben – sind sicher vergangen, ehe aus dem Rudel baumkletternder Affen eine Gesellschaft von Menschen hervorgegangen war. Aber schließlich war sie da. Und

was finden wir wieder als den bezeichnenden Unterschied zwischen Affenrudel und Menschengesellschaft? *Die Arbeit.*« (ebd., S. 448)<sup>9</sup>

Dass Engels hier von »Menschengesellschaft« spricht, verweist schließlich auf das dritte Element des genealogischen Prinzips: Die Herausbildung der menschlichen Gattung ist nicht anders denn als gesellschaftlicher Prozess denkbar. Schon das schlicht biologische Überleben jener Lebewesen, die den Vor- und Frühmenschen vorausgingen, kann man sich nicht anders vorstellen als in Form von Gruppen oder Horden solcher Wesen. Das ergibt sich bereits aus genetischen Gründen, weil eine gewisse Anzahl gleichzeitig lebender Individuen notwendig ist, um den oben angesprochenen Evolutionsprozess überhaupt zu vollziehen. Aber es ergibt sich auch aus dem Umstand, dass die weitere Entwicklung mit dem Wechselspiel von neuen Fähigkeiten und Ausdifferenzierung des Gehirns notwendigerweise Gesellschaften voraussetzt, in denen die Mitglieder kooperieren, ihre Kenntnisse über Generationen hinweg vermitteln und sich über ihren Stoffwechselprozess austauschen, also kommunizieren.<sup>10</sup>

Vielleicht hätte der Evolutionsprozess der Gattung Mensch in einigen Aspekten auch anders verlaufen können. Man könnte etwa annehmen, dass der evolutionäre Verlust des Fells nicht zwingend notwendig war. Was aber keinesfalls vorstellbar ist, ist die Entstehung des Homo sapiens ohne die miteinander verschränkte Entwicklung der Hand (die dazu frei sein musste, was den aufrechten Gang<sup>11</sup> voraussetzte) und des Kopfes mit dem Ergebnis, dass der Kopf im Voraus weiß, was die Hand tun soll. Die sich herausbildende Fähigkeit, die Natur planmäßig, zweckhaft, bewusst mittels der Hände zu gestalten – das ist: die Fähigkeit zu Arbeit – rechtfertigt die Aussage, dass Arbeit immer gleichzeitig Handarbeit und Kopfarbeit ist.<sup>12</sup>

---

9 Dass Engels das »Affenrudel« als Vorgänger der Menschengesellschaft betrachtet hat, entsprach zu seiner Zeit dem aktuellen Stand der von Darwin revolutionierten Wissenschaft. Wir wissen es heute besser, ohne dass unser Kenntnisstand Engels' Schlussfolgerungen infrage zu stellen vermöchte. Dem Eifer, mit dem sich Marx und (der vor allem naturwissenschaftlich interessierte) Engels das zeitgenössische wissenschaftliche Wissen zahlreicher Disziplinen angeeignet haben, konnten auch damalige und können auch heutige Kritiker den Respekt kaum verweigern.

10 Dass menschliche Kooperation gänzlich anders funktioniert als tierische – obwohl es Kooperation auch im Tierreich gibt – und dass und warum daher menschliche und tierische Kommunikation grundverschieden sind, hat Michael Tomasello (2011) sehr anschaulich herausgearbeitet.

11 In manchen Kommunen wird gegenwärtig darüber nachgedacht, ob man Warn- und Ampelzeichen in die Gehwege einlassen sollte, weil Smartphone-Süchtige die im Blickfeld des aufrecht Gehenden angebrachten Verkehrssignale nicht mehr wahrnehmen und sich und andere dadurch gefährden. Manche Skeptiker deuten dies als Anzeichen, dass die Menschheit auf dem Weg sei, den aufrechten Gang wieder zu verlieren.

12 Hier steht absichtlich »immer«. Denn selbst in hochentwickelten Gesellschaften mit extremer Teilung zwischen Arbeitskommando und Arbeitsausführung ist auch die stupideste fremdbestimmte Arbeit nicht denkbar, ohne dass der Arbeiter seinen Kopf gebraucht – wie reduziert auch immer das geschehen mag. In Marx' Worten: »Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören, vereint der Arbeitsprozess Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz.« (MEW 23, S. 531 [Kapital I, 1867]) Wir werden diesem Vorgang und seinen Resultaten in diesem Buch noch sehr ausführlich nachgehen.

Indem Arbeit als *Gattungsmerkmal* des Menschen bestimmt ist und indem menschliches Gattungsleben nur als *gesellschaftliches* Leben vorstellbar ist, wird auch klar, dass der Mensch das einzige Lebewesen ist, das sich eine Vorstellung von seiner Gattungszugehörigkeit machen kann. Dass eine Kleidermotte der Gattung *Tineola*, der Familie *Tineidae*, der Ordnung *Lepidoptera* und der Klasse *Insecta* angehört – davon weiß die Motte nichts (denn diese Taxonomie ist Menschenwerk). Aber der Mensch ist dank der Entwicklungshöhe seines Gehirns imstande, sich selbst als Mitglied seiner Gattung wahrzunehmen. Und er ist entwicklungsgeschichtlich dazu imstande, lange bevor ein gedankliches System der Ordnung der Natur entsteht.<sup>13</sup>

Diese Fähigkeit entsteht spontan ab dem Moment, zu dem die Ko-Evolution von Hand und Kopf es zulässt, die Produkte der eigenen praktischen Lebenstätigkeit – des geplanten, bewussten Stoffwechsels, der Arbeit – als das zu begreifen, was sie sind: nämlich Produkte. Die Mittel zum (Über-)Leben sind ihm nicht aus der Natur und durch die Natur in den Mund gewachsen, sondern sie sind Resultate der eigenen Betätigung. Die Befriedigung von Bedürfnissen ist kein Natur-, sondern ein Produktionsprozess. Dies erlaubt es zum ersten Mal, sich selbst als der Natur *gegenüberstehend* zu verstehen, als Subjekt, als Angehöriger einer Gattung, die nicht selbst (willenlose) Natur ist.

»Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist *sein* werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut.« (MEW E1, S. 517 [Marx: Pariser Manuskripte, 1844])<sup>14</sup>

Wir hatten oben schon bei der Abgrenzung von Tieren davon gesprochen, dass der Stoffwechselprozess mit der Natur im Kopf verdoppelt werden muss, um ihn sich sowohl *vorstellen* als auch das Gewünschte *herstellen* zu können. Marx spricht hier nun gleichsam das Pendant dieses Schritts an: Das gedankliche Vorstellen führt zum materiellen Herstellen, worin sich das gattungsspezifische Vermögen nun »wirklich verdoppelt«. Es resultiert in einem realen (sinnlich wahrnehmbaren, praktisch brauchbaren, Bedürfnisse befriedigenden) Produkt, in dem der Mensch nicht nur ein Stück selbst geschaffene Welt, sondern auch sich selbst in seiner Gattungseigentümlichkeit anschauen kann. Das Gattungsleben des Menschen – um es in Marx' Diktion auszudrücken – »entäußert« sich im Produkt, es ist mehr als eine »Kopfg Geburt«, sondern nimmt eine konkrete materielle Form an.

13 Denn »das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.« (MEW 3, S. 534 [Marx: Thesen über Feuerbach, 1845])

14 Die Überlegung, dass sich in der Arbeit das menschliche Gattungsleben vergegenständlicht, ist übrigens keine »Entdeckung« von Marx; er übernahm sie in kritischer Rezeption von Hegel (vgl. ebd., S. 574). Hegel hatte zudem auch schon vor Marx auf die unbedingte Gesellschaftlichkeit der Arbeit hingewiesen: »Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensowohl eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der anderen.« (Hegel 1979 [1807], Bd. 3, S. 264)

Das menscheitsgeschichtliche Entwicklungsstadium, in dem sich der Mensch erstmals als verschieden von der übrigen Natur, als Subjekt, empfinden kann und sich selbst als Gattungswesen in den Produkten seiner Arbeit widergespiegelt sieht, erlaubt es dem Menschen zugleich, auch andere Artgenossen als Subjekte wahrzunehmen. Es entwickelt sich also parallel die Fähigkeit, das Ich im anderen und den anderen im Ich zu erkennen. Eingeschlossen ist darin die fundamentale Einsicht, dass der andere ebenso wie ich Pläne, Absichten, Intentionen haben kann – und zwar möglicherweise andere als ich selbst, sodass in irgendeiner Weise Koordination des Handelns erforderlich wird, um den gemeinsamen Erfolg zu ermöglichen oder zu steigern.

Aus der Erkenntnis, dass Arbeit das gattungskonstituierende Merkmal des Menschen ist und dass die Menschen in den Produkten ihrer Arbeit sich selbst als Gattungswesen wiederfinden können, kann leicht eine emphatische Idealisierung von Arbeit entspringen, eine hymnische Überschätzung von Arbeit als positiver Wert schlechthin. Zwar ist Arbeit in der Tat ein Akt, in dem sich der Mensch seiner Gattungseigenschaft inne wird, doch gibt es keinen Anlass zu einer romantisierenden Verklärung: Denn in Arbeit drückt sich ja gerade der Umstand aus, dass Menschen nicht Schlaraffen sind, dass sie ihre Lebensmittel der Natur gegen einen gewissen Widerstand abringen und Knappheiten überwinden müssen.<sup>15</sup> Dies gilt grundsätzlich, zu allen Zeiten und unabhängig von der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit:

»Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit (...) eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.« (MEW 23, S. 57 [Kapital I, 1867])

Die Menschen mögen es unter verschiedenen geographischen, klimatischen, demographischen usw. Umständen hier leichter, dort schwerer haben, ihre Existenzbedingungen sicherzustellen, aber überall und jederzeit können sie es sich nicht aussuchen, ob sie die Mittel zur Deckung ihrer vitalen Bedürfnisse erzeugen wollen oder nicht:

»Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muss, um die Menschen am Leben zu erhalten.« (MEW 3, S. 28 [Die deutsche Ideologie, 1845/46])

Indem die Menschen aus dem Prozess der Naturgeschichte heraustreten und beginnen, als Subjekte ihrer eigenen intentionalen, produzierenden Geschichte aufzutreten, setzen sie zugleich eine spezifisch menschliche Entwicklungsdynamik in Gang:

---

15 Marx hat in der Auseinandersetzung mit dem Nationalökonom Adam Smith und dem utopischen Sozialisten Charles Fourier unterstrichen, dass man Arbeit zwar als »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit, (...) travail attractif« betrachten könne, aber pointiert hinzugefügt, dass dies »keineswegs meint, daß sie bloßer Spaß, bloßes amusement« sei (Marx: Grundrisse, S. 505). Diesen inneren Widerspruch der Arbeit zu registrieren ist nicht zuletzt wichtig, um dem Missverständnis entgegenzuwirken, der Wert der Arbeit ändere sich je nachdem, ob sie mit mehr Leid oder mehr Lust verrichtet wird. Wir kommen in Teil 5 darauf zurück.

»Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt (...).« (ebd.)

Die Erfahrung, dass der augenblickliche Hunger durch ein Produkt menschlicher Arbeit gestillt werden konnte, weckt das Bedürfnis, ihn beim nächsten Mal vielleicht reichlicher, nahrhafter oder wohlschmeckender zu stillen oder das Produkt mit weniger Anstrengung herzustellen. Die Einsicht, wie dies beim nächsten Mal gelungen ist, mag das Bedürfnis wecken, die Methode beim übernächsten Mal noch weiter zu perfektionieren. Kurzum: Die unauflösliche Verschränkung von Hand und Kopf beim Menschen führt – anders als bei den Tieren – in eine bis heute nicht abgeschlossene Spirale von neuen Bedürfnissen und neuen Anläufen, sie zu befriedigen.

ZUSAMMENFASSUNG: Die Untersuchung des marxistischen Menschenbilds in diesem Abschnitt – ausgelöst von der Frage, ob Marx und Engels nicht doch von einer idealistischen Vorstellung ausgingen – griff zurück in die Vorgeschichte der Menschheit. Mit seinen vormenschlichen Vorfahren, überhaupt mit allen anderen Lebewesen hat der Mensch bis heute gemein, dass er die Mittel zu seinem (Über-)Leben der stofflichen Umwelt abringen muss, dass er nur im »Stoffwechsel mit der Natur« existieren kann. Den Unterschied zu allen anderen Lebewesen macht aus, dass der Mensch im Zuge der evolutionären Entwicklung das Gehirn in einer solchen Weise ausdifferenziert, dass es ab einem gewissen (nicht datierbaren) Zeitpunkt imstande ist, den Naturstoffwechsel selbst zum Gegenstand reflektierter Anschauung zu machen. In einem sich wechselseitig bedingenden Entwicklungsprozess der Hand und des Kopfes entsteht die genuin menschliche Fähigkeit, sich im Kopf vorzustellen, was die Hand herstellen soll – die Fähigkeit zu Arbeit. Daraus resultiert das Vermögen des Gehirns, sich selbst als dem willenlosen Wirken des Naturprozesses gegenüberstehend zu begreifen, d. h. ein Bewusstsein auszubilden, die Vorstellung von einem subjektiven Selbst, das imstande ist, die Natur gemäß den eigenen Bedürfnissen planvoll umzubilden. In den nützlichen Produkten seiner Arbeit kann der Mensch dieses Vermögen materiell anschauen. Und weil die gesamte Entwicklung notwendigerweise nur als gesellschaftlicher Prozess stattfinden kann, erscheinen ihm die Arbeitsprodukte nicht bloß als Ausdruck einer individuellen Fähigkeit, sondern als »Vergegenständlichung des Gattungslebens« insgesamt. Darin drückt sich zugleich die Fähigkeit aus, andere Angehörige des Kollektivs als Artgenossen anzuerkennen – sich selbst im anderen und den anderen im Ich zu finden – und dem anderen eigene Intentionen zuzuschreiben, was die Koordination des kooperativen Handelns erfordert.

Das zitierte Plädoyer Marx' für die »Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei«, liest sich vor diesem Hintergrund erheblich weniger moralisch-idealistisch als auf den ersten Blick. Sie ergibt sich aus der genealogischen Betrachtung, wonach die historische Entstehung des Menschen als Gattungswesen ein gesellschaftlicher Prozess gewesen sein muss, dem die Anerkennung – heute