

Inhalt

| | |
|---|----|
| 1. Die Psychologie, ein 'blinder Fleck' im Werk von Marx? | 1 |
| 2. Drei Traditionslinien | 6 |
| 3. Der Kapitalismus als Ort unausweichlichen Elends | 9 |
| 3.1 Marx Analyse des Elends der Arbeiter | 10 |
| 3.2. Marx Analyse des Elends der Besitzenden | 19 |
| 4. Glück im Kommunismus? | 29 |

1. Die Psychologie, ein 'blinder Fleck' im Werk von Marx?

Eine Verbindung zwischen Marx und der Disziplin der Psychologie herzustellen mag auf den ersten Blick Erstaunen hervorrufen. Denn, wie Frank Findeiß in seiner Untersuchung über "Psychologische Elemente in der Anthropologie von Karl Marx" darlegt, lässt sich die Psychologie als "blinder Fleck im Werk von Karl Marx" (2014, 17) charakterisieren.

Diese Diagnose findet sich auch in der Wirkungsgeschichte der Marxschen Theorien bestätigt, wenn deren Rezeption aufgegliedert nach verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen betrachtet wird. Denn die empirische Psychologie, wie sie sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts von der Philosophie loszulösen begann, sah im Unterschied zur Soziologie, Kulturtheorie, Geschichtswissenschaft und vor allem natürlich zur Politischen Ökonomie im Werk von Marx kaum Anregungen oder Anknüpfungspunkte.

Eine Ausnahmestellung nimmt freilich die Psychologie in der Sowjetunion ein, der, wie Aleksej N. Leontjew hervorhob, bei der Entdeckung von Marx für diese Wissenschaft eine Pionierrolle zukam:

Bekanntlich ist die Psychologie lange Jahre vom Einfluss des Marxismus isoliert gewesen. Dem Marxismus wurde der Zugang zu den offiziellen wissenschaftlichen psychologischen Zentren verwehrt, und der Name Marx wurde nach der Veröffentlichung seiner Hauptwerke in den Arbeiten der Psychologen über ein halbes Jahrhundert lang kaum erwähnt.

Erstmals zu Beginn der zwanziger Jahre wurde von Wissenschaftlern unseres Landes die Forderung erhoben, die Psychologie bewusst auf der Grundlage des Marxismus aufzubauen. Also waren es gerade die sowjetischen Wissenschaftler, die Marx für die psychologische Wissenschaft entdeckt haben. (1935/2012, 29)

Doch die Folgen dieser damals intensiven Beschäftigung mit Marx blieben begrenzt, wie Erich Fromm 1968, mit dem Einsetzen der damaligen 'Studentenbewegung', konstatierte: "Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen – oder, spezieller, zur Psychologie – ist ein Thema, das verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden hat." (S. 145) Auch im weiteren Verlauf waren es vor allem marxistische und neomarxistische Richtungen, die sich bemühten, Themen der Psychologie in den theoretischen Rahmen des Marxismus zu integrieren. Hier wäre vor allem die sogenannte "Kritische Psychologie" zu nennen, deren Vertreter Klaus Holzkamp oder Walter Hollitscher eine Verbindung zwischen der "Kulturhistorischen Schule", wie die sowjetische Psychologie auch genannt wurde, und der "Kritischen Theorie" der Frankfurter Schule herzustellen versuchten. (vgl. Findeiß 2014, 31ff)

Die Anregungen, die die nicht marxistisch ausgerichtete Psychologie von Marx aufgriff, sind hingegen gering. Auch kritische und polemische Auseinandersetzungen spielen kaum eine Rolle. Eine der wenigen Ausnahmen bildet Wilhelm Wundt, der nicht nur als Wegbereiter der experimentellen Psychologie, sondern mit seinen Arbeiten zur Kulturpsychologie auch als Pionier auf dem Gebiet der Historischen Psychologie gilt. Allerdings bezieht auch er sich nicht auf Marx als Psychologen, sondern auf dessen Gesellschafts- und Geschichtstheorien. Wundt übte aber umgekehrt auf die sowjetische Psychologie Einfluss aus, vor allem auf Lew S. Wygotski, den Begründer der "Kulturhistorischen Schule". Auch Lenin interessierte sich für die aktuelle Psychologie seiner Zeit:

In seinem philosophischen Hauptwerk 'Materialismus und Empirio-kritizismus' aus dem Jahre 1908 zitiert er z.B. viele der führenden Psychologen dieser Zeit wie William James, Wilhelm Jerusalem, James Ward, Wilhelm Wundt, Theodor Ziehen. Und in seinen 'Philosophischen Heften' werden Hermann Ebbinghaus, August Forel, Friedrich Jodl, Theodor Lipps und wiederum Wilhelm Wundt erwähnt. Lenin war also recht gut über die Psychologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts informiert. (Tögel 1989, 16 f)

Die Beschäftigung mit Marx innerhalb der Psychoanalyse wird hier nicht behandelt, da sie ein eigens zu untersuchendes Thema darstellt.

Zu der geringen Beachtung der historisch ansetzenden, an der Entwicklung menschlicher Tätigkeiten orientierten Methode von Marx durch die Psychologie trugen zwei Umstände bei:

Erstens wurden die für psychologische Fragestellungen besonders relevanten Frühschriften wie die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* sowie die *Thesen über Feuerbach* erstmals 1932 veröffentlicht. Ähnliches gilt für die *Deutsche Ideologie*: Zu Lebzeiten von Marx und Engels war nur das vierte Kapitel des zweiten Buches erschienen, in vollem Umfang wurde die *Deutsche Ideologie* ebenfalls erst 1932 veröffentlicht. Erst ab diesem Zeitpunkt wurden diese Werke durch Publikationen etwa von Erich Fromm und Ludwig Marcuse kommentiert und verbreitet.

Ein zweites Hindernis, sich mit den Aussagen von Marx zu psychologischen Phänomenen auseinanderzusetzen, liegt, wie Fromm hervorhob, darin, dass Marx keine zusammenhängenden Darstellungen zu Fragen der Psychologie verfasste:

Daß Marx' Beitrag zur Psychologie wo wenig beachtet wird, hat mehrere Gründe. Einer davon ist, daß Marx seine psychologischen Ansichten niemals in systematischer Form dargelegt hat, sie vielmehr über sein ganzes Werk verteilt sind und erst zusammengestellt werden müssen, damit ihre systematische Bedeutung erkennbar wird. (1968, 145)

Dieses Argument führt auch der Psychologe Sergej L. Rubinstein an:

Die Psychologie gehört nicht zu jenen Disziplinen, wie etwa die politische Ökonomie, die Marx systematisch untersucht hat. In den Werken von K. Marx finden wir bekanntlich keine Abhandlungen, die sich speziell mit der Psychologie befassen. (1934/1981, 11)

So liegt es auf der Hand, dass jene sozialwissenschaftlichen Disziplinen, mit denen sich Marx selbst ausführlich beschäftigt hat, sich auch rasch und detailliert mit den Theorien Marxens auseinandersetzen. Dies gilt in erste Linie von den Wirtschaftswissenschaften, die sich etwa von

der Arbeitswertlehre, der These der Reduktion der Gesellschaft auf zwei Hauptklassen oder der Prognose des unumgänglichen Scheiterns des Kapitalismus und der Möglichkeit gänzlich anderer, kommunistischer Produktionsverhältnisse zu Diskussionen herausgefordert fühlten. Diese Kontroversen wurden von Anhängern wie auch von Gegnern geführt, auch vor dem Hintergrund marxistisch inspirierter politischer Revolutionen. Kritik wurde etwa von Vertretern der Österreichischen Schule der Nationalökonomie geäußert. Als Beispiel sei das Frühwerk von Ludwig von Mises *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, das 1922 in Jena erschien, erwähnt. Es geht auf einen Vortrag zurück, der 1920 als Artikel mit dem Titel *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen* erschien und eine breite, grundsätzliche Kontroverse über die Aussichten eines Gelingens einer sozialistischen Wirtschaftsrechnung ins Rollen brachte. Der Vortrag war eine Antwort auf die 1919 veröffentlichte Schrift von Otto Neurath *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft*, die Neurath in seiner Funktion als Direktor des Bayerischen Zentralwirtschaftsamtes während der Räterepublik verfasste. Breit diskutiert wurden natürlich auch die Arbeiten von Joseph Schumpeter, der, wie viele andere, Marx eine Verkennung der Bedeutung des Unternehmers im Wirtschaftsprozess vorwarf.

Ein frühes Interesse bekundete auch die Soziologie. Alle drei der als Begründer dieser Sozialwissenschaft geltenden Wissenschaftler setzten sich mit Marx auseinander: Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, der 1921 *Marx. Leben und Lehre* veröffentlichte, und Max Weber. Weber beschäftigte sich in *Wirtschaft und Gesellschaft* u.a. ebenfalls mit Fragen der Wirtschaftsrechnung.

Doch gibt es auch innere, tiefere Gründe für dieses Desinteresse der klassischen Psychologie an den Theorien von Marx? Für die Beantwortung dieser Frage könnte eine Unterscheidung hilfreich sein, auf die u.a. Franz Brentano hinwies: Denn wie Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874/1924) darlegte, lässt sich die Psychologie unter zwei Aspekten betrachten: in Bezug auf ihren Inhalt und in Bezug auf ihre Methode. Der von Frank Findeiß konstatierte "blinde Fleck" gegenüber der Bedeutung der Schriften von Marx für psychologische Fragestellungen lässt sich, so meine These, auch aus der Diskrepanz zwischen diesen beiden Aspekten erklären: Marx beschäftigt sich nämlich zwar mit zahlreichen Inhalten der Psychologie, schlägt aber in der Wahl seiner Methode andere Wege ein. Es ist, so meine These, dieser zweite Aspekt, der für das geringe Interesse der Psychologie an den Theorien von Marx verantwortlich ist. Unter dem ersten Gesichtspunkt, jenem des Inhalts, lässt sich die einen Status als Wissenschaft beanspruchende Psychologie mit Hilfe der untersuchten Themen, also ihrer Gegenstandsbereiche charakterisieren. Zu den Hauptgebieten der Psychologie zählen bis heute Phänomene wie Kognition, Wahrnehmung, Lernen, Gedächtnis, Denken, Problemlösen, Wissen, Aufmerksamkeit, Bewusstsein, Volition (Willenskraft), Emotion, Motivation, Sprache oder Psychomotorik. Aber auch Fragen der Persönlichkeit, der Identität, der Intelligenz, des Verhaltens in Gruppen sowie der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten im Laufe des individuellen Lebens, sowie im Laufe der Geschichte.

Psychologischen Phänomenen kommt tatsächlich in der Auseinandersetzung von Marx mit hoch arbeitsteiligen Produktionsweisen und den sie ergänzenden gesellschaftlichen Teilbereichen eine umfassende Bedeutung zu. Als Themen ließen sich hier etwa Äußerungen zur Sinnlichkeit des Menschen, zu dessen Bewusstsein, zur Kategorie des Bedürfnisses, des Wollens, dem Gefühl der Verbundenheit mit anderen oder auch des Verlustes dieser Verbundenheit aufzählen. Ferner die Unterscheidung verschiedener Formen von Freiheit, etwa einer "selbstsüchtigen" und einer sozial vernetzten, aber auch von Kreativität und Virtuosität.

Methodisch richtet Marx hingegen zwei grundsätzliche Vorwürfe an die Psychologie, die im 19. Jahrhundert vielfach noch mit dem historisch älteren Terminus *Anthropologie* bezeichnet wurde: Erstens würden die Eigenschaften des Menschen so betrachtet, als seien sie in dessen Innerem fixiert, als unterscheidbare dort vorhandene Vermögen, mit deren Hilfe die Welt wahrgenommen und beurteilt wird. Marx wendet hingegen ein, dass diese Eigenschaften und Fähigkeiten nur ausgehend vom wirklichen, tätigen Leben in einer Gesellschaft zu verstehen seien. Die Sinnlichkeit des Menschen sei, so Marx in den *Thesen über Feuerbach*, nicht passiv, als "Anschauung", sondern als "*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*" (MEW 3, 6) aufzufassen. Nur so könne vermieden werden, den Einzelnen als "abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum" (ebd.) vorauszusetzen. Zweitens verändere sich die gesellschaftliche Praxis, sodass ihre Analyse eine geschichtlich dimensionierte Methode erfordere. Das Individuum, auch wenn es den Schein einer ursprünglich gegebenen und unwandelbaren Vereinzelung erwecke, gehöre immer "einer bestimmten Gesellschaftsform" (ebd., 7) an.

Die Kategorie der Tätigkeit war also jene Kategorie, die in den marxistischen Reformversuchen der Psychologie eine Hauptrolle spielte, wobei zugleich die Forderung erhoben wurde, menschliche Handlungsweisen geschichtlich, genauer gesagt im Rahmen einer Modernisierungstheorie zu erforschen.

Auf diese Grundlage stützte sich bereits die marxistische Psychologie der 30er Jahre, wie Aleksej N. Leont'ev betont: "Für die Psychologie ist die Lehre des Marxismus von der menschlichen Tätigkeit, von ihrer Entwicklung und ihren Formen von ganz entscheidender Bedeutung" (1977/2012, 30). Denn, so heißt es weiter: "Die Einführung der Kategorie der Tätigkeit in die Psychologie verändert die gesamte Begriffsordnung des psychologischen Wissens" (80). Tatsächlich wird die sowjetische Psychologie auch als "Tätigkeitspsychologie", aber auch als "Kulturhistorische Schule" bezeichnet, womit diesen beiden Aspekten Rechnung getragen wird. Voll Elan verkündete Sergej L. Rubinstein 1934, dass sich im Gesamtwerk von Marx verstreut durchaus ein einheitliches Theoriemodell entdecken ließe:

In verschiedenen seiner Arbeiten aber hat dieser geniale Geist, sozusagen nebenbei, eine Reihe von Bemerkungen zu verschiedenen Fragen der Psychologie eingestreut. Vertieft man sich in diese einzelnen Bemerkungen, wird klar, daß sie – äußerlich nicht systematisiert – doch ein innerlich einheitliches System von Ideen darstellen. In dem Maße, wie ihr Inhalt erschlossen wird, fügen sich diese Bemerkungen zusammen und erweisen sich als ein geschlossenes Ganzes." (1934/1981, 11)

Doch die Umsetzung dieses Theoriemodells erwies sich als schwieriger als vorhergesehen. So verwies vier Jahrzehnte später Rubinsteins Kollege Leont'ev (1977/2012) irritiert auf eine "gewisse methodologische Sorglosigkeit zahlreicher konkret-psychologischer, darunter auch angewandter Untersuchungen" (S.19) hin: "Methodologische und ideologische Fragen blieben besonders in der ersten Phase ihrer Entwicklung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der sowjetischen Psychologie", doch seien "die inneren Beziehungen zwischen der Ausarbeitung philosophischer Probleme der Psychologie und der tatsächlichen Methodik der laufenden Untersuchungen allmählich gelockert" (ebd.) worden. So entstand, wie Leont'ev feststellt, der Eindruck einer Kluft, einer Gabelung: "Auf der einen Seite der Bereich der philosophisch-psychologischen Problematik und auf der anderen Seite der Bereich der speziell psychologisch-methodologischen Fragen, die sich aus den Erfahrungen konkreter Untersuchungen ergeben" (ebd.).

Eine mögliche Erklärung dieser Kluft zwischen methodischen Postulaten und deren Anwendung im wissenschaftlichen Alltag, aber auch generell der geringen Resonanz all dieser Bemühungen ließe sich darin sehen, dass Marx zwar voll bewundernswerter Entschlossenheit die Handlung in ihrer historischen Entwicklung und mit ihr auch den Alltagsgegenstand zu philosophischen Grundkategorien erhoben hat, die Ausführung dieses kühnen Neuansatzes aber an vielen Stellen nur angedeutet oder auch mangelhaft war. Entwickelte also Marx, anders gesagt, tatsächlich eine ausreichend differenzierte Theorie des Handelns in seinem geschichtlichen Wandel, um psychologische Phänomene auf diese neue Weise zu analysieren? Dieser Vermutung, dass hier ein Hauptgrund für die geringe Resonanz seines Ansatzes in der Psychologie liegt, möchte ich am Beispiel jener Gefühle nachgehen, die Marx besonders eng mit der Art der Tätigkeit in hoch arbeitsteiligen Gesellschaften verband und die er mit dem Terminus "Elend" bezeichnete. Wie schildert Marx hier zentrale Grundbefindlichkeiten der Individuen in ihrem Zusammenhang mit der modernen Warenproduktion, und zwar sowohl auf Seiten der "Arbeiter" als auch auf Seiten der "Kapitalisten", von Marx polemisch auch als "Nicht-Arbeiter" bezeichnet?

Tatsächlich kann die Kritik von Marx an der Gesellschaft seiner Zeit unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: Als Ablehnung einer Wirtschaftsordnung mit schwerwiegenden funktionalen Defiziten, die sich selbst, etwa in zyklisch wiederkehrenden Krisen, auf zerstörerische Weise hemmt, oder als moralische Verurteilung, da sie den Reichtum zunehmend ungleicher verteilt, ja sogar als juristischer Einspruch gegen eine dem "ursprünglich auf eigene Arbeit" gegründeten Eigentumsrecht widersprechende Produktionsweise, da sie der Klasse der Lohnarbeiter jegliche Verfügung über die von ihr hergestellten Waren und den damit erzielten Mehrwert vollständig verweigert, wie Marx in seinem Entwurf *Grundlinien der Kritik der Politischen Ökonomie* (MEW 42, 362) anmerkt.

Oder auch als entwicklungslogisch an ihr Ende gelangte soziale Formation, dem Untergang geweiht, während sich schon die Gestalt einer neuen Gesellschaftsordnung am Horizont abzeichnet, wie dies Marx in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* umreißt: "Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind" (MEW 13, 9).

Einen zentralen Stellenwert für die Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise von den frühen Schriften bis zum Spätwerk bildet aber auch die Analyse der Empfindungen der in dieser weltgeschichtlichen Epoche lebenden Individuen. Diese Grundbefindlichkeit bilde ein Komplex von Gefühlen, die von Marx mit dem Begriff des "Elends" umschrieben werden. Es handelt sich dabei um eine Form des Unglücks, die aus der Tiefenstruktur der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft entspringt und die Marx mit seiner neuen Methode zu analysieren versucht, die im Sinne des Historischen Materialismus von der Praxis, vom Handeln und dessen Veränderungen in der Geschichte ausgeht. Bei dieser Analyse des Unbehagens in der modernen Welt werden auch psychologische Fragen berührt, die mit den Kategorien Individuum, Wille, Zwecke, Bedürfnisse oder Bewusstsein verbunden sind.

In Kontrast dazu widmet sich ein letzter Abschnitt mit den von Marx entworfenen glücksverheißenden Aussichten auf neue Formen menschlicher Praxis in der von ihm vorhergesagten Epoche des "Kommunismus".

Da die folgenden Erörterungen besonders auf die Verbundenheit von Tätigkeit, Alltagsgegenstand und Gefühl achten, soll dabei nicht der Begriff der Entfremdung, der bei der Behandlung dieses

Themas zumeist dominiert, als Leitbegriff fungieren. Denn einerseits ist dieser Ausdruck missverständlich, scheint er doch in seiner Metaphorik, wie Rahel Jaeggi in ihrer Arbeit *Entfremdung* anmerkt, eine Wesensbestimmung des Menschen vorauszusetzen: "Wo etwas entfremdet ist oder wo man sich von etwas entfremdet, liegt also die Annahme nahe, dass da etwas wesenhaft 'Eigenes' ist, von dem man sich entfremdet (2016, 52). Deren Beseitigung komme aus dieser Seit einer " Rückkehr zu diesem Wesen, zur Bestimmung oder Natur des Menschen" gleich. Doch selbst wenn Jaeggi selbst "die Absicht verfolgt, den sozialphilosophischen Gehalt des gescholtenen Begriffs für die Gegenwart zu retten", so Axel Honneth in seinem Vorwort (ebd., 8), hat der Terminus der Entfremdung doch noch einen weiteren Nachteil: Er führt eine Art Inselleben, besitzt kaum Schnittpunkte mit anderen sozialwissenschaftlichen Begriffsfeldern und deren Geschichte. Aus diesen Gründen versuche ich stattdessen, die mit dem Terminus Entfremdung verbundenen Phänomene herauszulösen und in die Beschäftigung mit der von Marx entwickelten Theorie des Elends in modernen Gesellschaften aufzunehmen, in der Hoffnung, dass diese Phänomene dann eine höhere Anschlussfähigkeit an andere Gesellschaftstheorien erhalten.

2. Drei Traditionslinien

Wie nähert sich Marx dem Thema Unglück auf methodischer Ebene? Drei Traditionen standen ihm als Quelle von Anregungen zur Verfügung, um die verschiedenen Formen persönlichen Leidens, die er in unterschiedlicher Ausprägung sowohl innerhalb der Klasse der Proletarier als auch innerhalb der Klasse der Kapitalisten diagnostiziert, in ihrem Zusammenhang mit dem menschlichen Handeln zu erschließen.

2.1 Unglück innerhalb der empiristischen Tradition

Das erste der hier angeführten drei Modelle, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts für diese Fragestellung anboten, ist simpel und beansprucht gleichwohl, den Gesamtkreis menschlicher Tätigkeit zu umfassen. Seine Ausformulierungen reichen von der Antike über die klassische Aufklärung bis hin zu Freud. Seine Vertreter wie etwa Locke, Hutcheson, Hume, Mill oder Helvetius stützen sich auf ein klares Zweck-Mittel-Schema zur Erläuterung menschliche Tätigkeiten, wobei die Maximierung von Glück und die Minimierung von Unglück als genereller Zweck aller Handlungen gilt. Der Soziologe Christian Fleck setzt diese Vorstellung von Glück als Recheneinheit in Analogie zu den über ihren Geldwert vergleichbaren und verrechenbaren Waren innerhalb der kapitalistischen Produktion:

Genauso wie man wohlhabender wird, wenn man mehr Kapital (oder Güter) anhäuft, wird man auch glücklicher, wenn man sich mehr Einheiten von Glück aneignet. Jeremy Bentham war nicht der erste, aber er ist der bekannteste, der dieser Idee epigrammatisch Ausdruck verlieh: "Das größte Glück der größten Zahl ist der Maßstab für richtig oder unrichtig." (1994, 198)

Auf die Sozialpolitik übertragen, drückt sich dieses utilitaristische Prinzip dann in der Forderung nach einem möglichst hohen und gleichen Lohn aus. Doch Marx steht einer Reform der quälenden Arbeitssituation in modernen, hoch arbeitsteiligen Unternehmen, die sich auf die Erhöhung und Angleichung der Löhne beschränkt, skeptisch gegenüber, wie er etwa in seiner Kritik an Proudhon ausführt. Denn jenes Elend, das er mit dem Kapitalismus so eng verbunden sieht, reiche weitaus tiefer: Es betreffe nicht einfach den Mangel oder die ungleiche Verteilung von mittelhafter

produzierten Glücksgütern, sondern vielmehr die besondere Weise, in der Güter innerhalb der modernen Produktionsverhältnisse hergestellt werden, in ihrer Grundstruktur.

Auch der Nationalökonomie ist diese utilitaristische Denkweise vertraut, etwa wenn Adam Smith in *Der Wohlstand der Nationen* argumentiert, dass trotz des Leids einer fortgeschrittenen Mechanisierung der Arbeit diese letztlich zu mehr Wohlstand führe: "Und dieses ungeheure Anwachsen der Produktion in allen Gewerben, als Folge der Arbeitsteilung, führt in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird." (1789/1974, 14)

Die bürgerliche Nationalökonomie, so lautet der generelle Vorwurf von Marx, blicke insgesamt mehr auf den Austausch der Produkte anstatt auf deren Produktion, die für sie primär nur als Kostenfaktor in Bezug auf den sich ergebenden Profit fungiere, nicht als Entstehungsort von Wert.

2.2 Unglück als immanenter Defekt zweckgerichteten Handelns

Während sich Marx in seiner Theorie des Elends vor allem auf die Analyse der Konflikte zwischen Lohnarbeit und Kapital konzentriert, deren Repräsentanten er einander als zwei Klassen gegenüberstellt, beschäftigte sich die Philosophie schon früh mit einer Form des Unglücks, die sie bereits in der einfachen, von einer Person ausgeführten zweckgerichteten, mittelhaften Handlung verwurzelt sah. Diese Handlungsart weise ein grundlegendes Defizit auf. In der Neuzeit sind es etwa Hobbes und Pascal, zu Zeiten von Marx etwa Schopenhauer, die diese These mit aller Vehemenz vertraten. Es sei vor allem die Aufspaltung in Zwecke und Mittel, die für schmerzlich empfundene Widersprüchlichkeiten verantwortlich seien. Aus diesem Grund bliebe das vorgeblich von allen Menschen angestrebte Glück unerfüllt, selbst dort, wo Ziele erfolgreich erreicht würden, wie Pascal konstatiert: „Wir streben nach Glück und finden nur Elend.“

Diese Defekte zeigen sich umso radikaler, je stärker unser Tun in die getrennten Elemente Mittel und Zweck aufgespalten wird und die Ziele in immer weitere Ferne rücken. Akteure schwanken so zwischen einem als Anstrengung, als mühevoller Überwindung von Hindernissen empfundenen zielgerichteten Handeln und einem auf das Erreichen des ehrgeizigen Ziels folgenden Gefühl der Leere. Das Leben, so Schopenhauer, "schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche Beide in der Tat dessen letzte Bestandteile sind" (1819/1977). Ähnlich diagnostiziert Pascal eine immerwährende Zerrissenheit zwischen der Sehnsucht nach Ruhe und dem Verlangen nach Aufregung, nach Tumult:

So verrinnt das ganze Leben; man sucht die Ruhe, indem man gegen einige Hindernisse kämpft, und wenn man sie überwunden hat, wird die Ruhe unerträglich wegen der Langeweile, die sie erzeugt. Man muß sie aufgeben und sich eifrig ins Getümmel stürzen. (1670/1997, 136/139)

Auch Hobbes konstatiert im *Leviathan*, dass nicht die Ruhe des Gemüts, sondern das rastlose Verlangen nach Macht die Situation des Subjekts prägt, dessen Ziel die Sicherung zukünftigen Genusses ist

So setze ich als allgemeine Neigung der ganzen Menschheit an die erste Stelle ein ständiges und rastloses Verlangen nach Macht und wieder Macht, das erst mit dem Tod aufhört. Und die Ursache hiervon liegt nicht immer darin, daß ein Mensch sich intensivere Freude erhofft, als er bereits erreicht hat, oder daß er mit bescheidener Macht nicht zufrieden sein kann, sondern daß er sich Macht und Mittel zu einem guten Leben, die er gegenwärtig hat, nicht sichern kann, ohne mehr zu erwerben (1651/1996, 81).

Diese fatale Dynamik drehe die ursprüngliche Rangordnung um, das Mittel scheint nicht mehr dem Ziel untergeordnet, sondern umgekehrt. Diese These von der Dominanz der Mittel, in den Bereich der Ökonomie übertragen, erinnert bereits an die rastlose, maßlose Bewegung, die Marx als keinem externen Ziel folgende Zirkulation des Kapitals beschreibt, wie noch zu sehen ist.

In dieser zweiten Traditionslinie werden freilich vorwiegend Brüche beschrieben, die innerhalb von Einzelhandlungen, also von Handlungen, die von einem einzigen Akteur vollzogen werden, auftreten. Zudem konzipiert vor allem Schopenhauer seine Theorie des Scheiterns aller noch so raffinierten Glücksbestrebungen als eine für alle Zeiten geltende Erkenntnis und lehnt eine geschichtlich forschende Philosophie ab:

Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz dasselbe war, ist und sein wird [...] Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grund nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall wesentlich derselbe. (1859/1977, 504 f)

Marx hat Schopenhauer, der ja nicht mit seinem frühen Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, sondern erst mit den 1851 erschienenen *Parerga und Paralipomena* bekannt wurde, zwar nicht rezipiert. Zahlreiche an Marx anknüpfende Theoretiker wie Ernst Bloch oder Max Horkheimer setzten sich jedoch in der Folgezeit mit Schopenhauers Philosophie des Elends auseinander, indem sie Vergleiche mit Marx anstellten (vgl. Ebeling/Lütkehaus 1985).

Jedenfalls spielen die Kategorien Zweck und Mittel, vor allem aber jene des Mittels, für die von Marx vorgenommene Analyse und Kritik moderner Arbeit eine zentrale Rolle.

2.3 Reichtum und Elend moderner Arbeitsteilung

Jene Traditionslinie, an die die Marx am direktesten anknüpft, setzt in der Mitte des 18. Jahrhunderts, also ziemlich genau 100 Jahre vor dem Erscheinen des Kommunistischen Manifestes, ein. 1750 erschien Rousseaus *Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste* und 1755 seine *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Es wird hier das Empfinden artikuliert, in einer geschichtlich neuen Epoche zu leben: Denn es sei die Arbeitsteilung, die einerseits neue Arten des Leidens, aber auch nie gekannten Reichtum und eine in früheren Gemeinwesen unbekannte "Verfeinerung" hervorrufe. So beschreibt auch Adam Smith in *Der Wohlstand der Nationen* die Arbeitsteilung in der Manufaktur und der Fabrik, die Entstehung der modernen Lohnarbeit im Unterschied zum Handwerk. Adam Ferguson, der als Begründer der Soziologie gilt, beschäftigt sich darüber hinaus detailliert mit den sozialen und kulturellen Folgen dieser Arbeitsteilung. Sie führe zu einer Aufspaltung der modernen Gesellschaft in verschiedene Sphären, die jeweils eine eigene Charakteristik aufweisen. Doch wie passen nun, so überlegt Ferguson in seinem Hauptwerk, dem *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Wirtschaft, Familie, Kunst, Militärwesen und Politik zusammen, wie lassen sich Konflikte zwischen diesen Sphären lösen? Auf welche Gemeinsamkeit vermag sich dann der "Nationalgeist", etwa die Bereitschaft, in den Krieg zu ziehen, beziehen, wenn es keine übergreifende, ordnende Instanz, sondern nur mehr, wie Luhmann sagen würde, "strukturell gekoppelte" Teilbereiche gibt? Ferguson prognostiziert besorgt: "Doch am Ende und in ihren letzten Folgen führt diese Teilung der Berufe in gewissem Maße dazu, die Bande der Gesellschaft zu zerbrechen. [...] Es kommt dahin, daß die

Gesellschaft aus Teilen besteht, von denen kein einziger vom Geist der Gesellschaft selbst beseelt ist" (1767/1988, 388).

Aus dieser geschichtlichen Perspektive gewinnt nun auch die Vergangenheit in ihrer Unterschiedlichkeit zur Gegenwart an Interesse. Diese neue Aufmerksamkeit richtet sich auf außereuropäische Kulturen, etwa auf die Indianer Nordamerikas, aber auch auf europäische Regionalkulturen wie die schottischen Highlands, über die Ferguson, der sich dort längere Zeit aufhielt, schrieb:

Wenn ich nicht in den schottischen Highlands gewesen wäre, dann könnte ich mit denen einer Meinung sein, welche die Einwohner von Paris und Versailles für die einzig gebildeten Menschen in der Welt ansehen. Es ist in der Tat erstaunlich, Menschen jeden Geschlechts und Alters zu erleben, die zwar nie über den nächsten Berg hinaus gereist sind, doch sich in jeder Weise perfekt verhalten, Freundschaften in würdevoller Weise bezeugen, dazu mit einem vollkommenen Sinn für das Schickliche.

Im 18. Jahrhundert begannen übrigen die sogenannten "Highland Clearances", die gewaltsamen Vertreibungen der gälisch sprechenden Kleinbauern und Pächter zugunsten der flächendeckenden Einführung der Schafzucht, eine geschichtliche Episode, die auch Marx erwähnt.

In Deutschland setzt diese neue Blickrichtung leicht zeitverzögert, dafür umso aufsehenerregender ein: Goethes 1774 erschienener Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers*, der erste europäische literarische Bestseller, beschäftigte sich genau mit diesen Phänomenen und Empfindungen. Die moderne Arbeitsteilung ist hier angesprochen, aber auch Gegenwelten zur städtisch-bürgerlichen Gesellschaft wie die Kunst, die Natur, die Kindheit, ein neues Ideal "schöner Weiblichkeit", wie es auch Kant, von Rousseau angeregt, in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 darstellte, sowie der sehnsuchtsvolle Blick in die Antike. All diese Themen und Blickpunkte werden in der Folge weiterentwickelt, von Schiller, Herder, Hölderlin oder Hegel, die alle, vor allem aber Hegel, für Marx von großer Bedeutung waren. Auch Wilhelm Wundt knüpft in seiner Psychologie der Völker an diese klassisch-hegelsche Tradition an (vgl. Fahrenberg 2018).

3. Marx These des Kapitalismus als Ort unausweichlichen Elends

Im Folgenden soll die Darstellung des Kapitalismus als einer Gesellschaftsformation, die von unvermeidlichem "Elend" geprägt ist, skizziert und im Hinblick auf die dabei eingesetzte "psychologische" Methode erörtert werden. Wie verbindet Marx die Analyse dieser quälenden Gefühle mit der Untersuchung des tätigen Lebens, des Umgangs mit Gegenständen? Welche Arten von Gemeinschaftlichkeit und Vereinzelung ergeben sich daraus?

Da diese geschichtlich neue Art des Unglücks, wie Marx hervorhebt, alle Individuen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, erfasst, welche Stellung sie im arbeitsteiligen Produktionsprozess auch einnehmen, soll dieser Gefühlskomplex sowohl in Bezug auf die 'Klasse der Arbeiter' wie auch in Bezug auf die 'Klasse der Kapitalisten', um hier die Terminologie von Marx zu verwenden, untersucht werden.

Der Ausdruck 'Arbeiter' ist bei Marx nicht mit dem Begriff des 'Fabrikarbeiters' gleichzusetzen und ebenso wenig ist er als arbeitsrechtliche Abgrenzung zum Status des 'Angestellten' zu verstehen. Er bezeichnet vielmehr Personen, die einen bestimmten Typus menschlicher Tätigkeit, eine spezifische, moderne Art "entfremdeter", rein *mittelhafter* Arbeit verrichten. Die Fabrik kann dabei,

wie noch zu sehen ist, paradigmatisch als auf die Spitze getriebene Form eines fremdbestimmten, disziplinierten, nach strikten Regeln geplanten Produzierens, als "Kulminationspunkt der Entwicklung" (MEW Bd. 40, 520) der Teilung der Arbeit angesehen werden, wie es in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* heißt.

Die Zwecke dieser Arbeit werden hingegen von einer eigenen Klasse gesetzt, die auch über deren gegenständliches Ergebnis verfügt.

Um personalisierende, letztlich auch moralisierende Erklärungen der Ökonomie seiner Zeit zu vermeiden, etwa in deren Rückführung auf Gier oder Geiz, ersetzt Marx den Ausdruck "Kapitalisten" häufig auch durch jenen des "Kapitals", in Gegenüberstellung zur "Arbeit", selbst wenn von Akteuren, von tatsächlich handelnden Personen, die Rede ist. So wird etwa im *Kapital I* der "Kapitalist" als "personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital" (MEW 23, 168) bezeichnet, als, so auch die *Grundrisse*, "Repräsentant des Kapitals, personifiziertes Kapital" (MEW 42, 527).

Doch zugleich warnt Marx umgekehrt auch davor, unter Kapital eine rein unpersönliche, sachliche Macht zu verstehen, ganz im Gegenteil, er plädiert etwa im *Kapital III* dafür, eine solche verdinglichende Sichtweise wieder in Handlungskategorien aufzulösen:

Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt (MEW 25, 822).

Es sollen also gesellschaftliche Handlungsweisen dargelegt werden, ohne diese so zu personalisieren, als ob sie willkürlich von Subjekten ersonnen und diesen individuell anzulasten seien.

3.1 Marx Analyse des Elends der Arbeiter

3.1.1 'Arbeitsteilung' versus 'Ausdifferenzierung'

Wie beschreibt nun Marx das spezifische Unglück, das aus jener Form der "fortgeschrittenen Arbeitsteilung" entsteht, wie er sie in der Gesellschaft seiner Zeit vorfindet?

Der Terminus einer fortgeschrittenen Arbeitsteilung lässt zunächst an die Aufteilung der Tätigkeiten innerhalb einer Manufaktur sowie schließlich innerhalb der "großen Industrie" denken. Denn während in der einfachen Warenproduktion Tischler, Schneider, Schlosser, Maler, Glaser ihr jeweiliges Handwerk "in ihrer ganzen Ausdehnung betrieben", vereinigte bereits die Manufaktur mehrere Handwerker unter einem Dach, von denen jeder allmählich auch nur einen beschränkten Teil seiner bisherigen Arbeiten ausführt. Im Zuge der Verbesserung der Werkzeuge entwickelte sich innerhalb der Manufaktur schließlich die moderne Maschinerie und damit die moderne Fabrik.

In von Maschinen dominierten Fabriken, so stellt Marx – etwa in *Lohnarbeit und Kapital* – wie bereits vor ihm Adam Smith oder Adam Ferguson fest, ist die Arbeit von Eintönigkeit geprägt:

In demselben Maße, wie die Teilung der Arbeit zunimmt, vereinfacht sich die Arbeit. Die besondere Geschicklichkeit des Arbeiters wird wertlos. Er wird in eine einfache, eintönige Produktivkraft verwandelt, die weder körperliche noch geistige Spannkraft ins Spiel zu setzen hat. (MEW 6, 421)

Die Arbeit wird "unbefriedigender, ekelhafter" (ebd.). Freilich, eintönige Arbeiten kommen auch in früheren Gesellschaften vor, viele traditionellen Fertigungen von Gebrauchsgegenständen verlangten eine wenig abwechslungsreiche Tätigkeit, etwa Baumstämme zu bearbeiten, Flachs zu spinnen oder Butter herzustellen. Ja, einfache, unlegbar monotone Unternehmungen werden selbst in der modernen Freizeit als Möglichkeit der Entspannung gewählt: etwa mit einer Angel an einem Flussufer zu sitzen oder geduldig an einem Pullover zu stricken. Selbst lange Fahrten auf der Autobahn können als beruhigend empfunden werden.

Offensichtlich handelt es sich um eine spezifische Form der Eintönigkeit, die innerhalb der Fabrik anzutreffen ist. Tatsächlich nennt Marx weitere Merkmale, die das Quälende dieser neuen Art von arbeitsteiligen Tätigkeiten besser verständlich machen sollen. Um diese zusätzlichen Eigentümlichkeiten eingehender zu beschreiben, ist es erforderlich, den Begriff der Arbeitsteilung zu präzisieren.

Einen Vorschlag dazu bietet Sean Sayers in seiner Untersuchung *Marx und die Entfremdung* (2016). Sayers weist darauf hin, dass der von Marx verwendete Begriff der Arbeitsteilung eine "beachtliche Spannbreite" aufweist und so besser nach zwei Aspekten untergliedert werden sollte:

Einerseits wird der Begriff verwendet, um [...] auf die Differenzierung der produktiven Tätigkeiten zu verweisen. Folglich kann er sich auf die Existenz unterschiedlicher Produktionsbereiche (Industrie, Landwirtschaft etc.) beziehen oder auf die verschiedenen Arbeitsschritte, die diese Bereiche ausmachen (Spinnen, Weben, Säen, Ernten etc.), oder auf die Art und Weise, in der diese Arbeitsschritte weiter in Teilaufgaben untergliedert werden (203).

Für eine zweite Art der Arbeitsteilung verwendet Sayers den Terminus der "sozialen Arbeitsteilung", womit die Verteilung von Aufgaben an unterschiedliche Individuen oder Gruppen einer Gesellschaft, etwa im Rahmen der Berufe, gemeint ist. Die soziale Arbeitsteilung könne dabei horizontal, unter Gleichen, oder vertikal, in Form von Hierarchien, angeordnet sein. Die die moderne Gesellschaft prägendste Form einer solchen vertikalen Arbeitsteilung herrscht Marx zufolge im Verhältnis zwischen Lohnarbeit und Kapital, das immer wieder mit der eisernen Befehlsstruktur einer "Armee" verglichen wird.

Doch, so ließe sich kritisch einwenden, der Begriff der vertikalen Arbeitsteilung allein ist für die Analyse des Ungemachs moderner Tätigkeiten nicht ausreichend, da er nur auf die Richtung der Befehlskette, der Verfügungsgewalt achtet. Deshalb möchte ich den beiden von Sayers hervorgehobenen Typen von Arbeitsteilung einen dritten Typus hinzufügen, der jedoch auf einer anderen, grundlegenden Ebene liegt als die beiden ersten Arten. Um diese dritte Art der Arbeitsteilung zu charakterisieren wähle ich einen Ausdruck aus der modernen Soziologie, nämlich den Terminus der "Ausdifferenzierung", der, so Luhmann, heute nicht mehr in "Analogie zum Paradigma der Arbeitsteilung" verwendet wird. Luhmann selbst bezieht den Terminus der Ausdifferenzierung als spezifisch moderne Form sozialer Differenzierung vor allem auf die Herausbildung gesellschaftlicher Teilbereiche wie Recht, Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, und Kunst an. Im Folgenden soll dieser Begriff jedoch auch auf Veränderungen im Handeln angewandt werden, sodass er sich auf dessen interne Struktur bezieht, aus dessen Zusammensetzung aus 'logisch' unterschiedlichen Momenten.

3.1.2 Kapital und Arbeit: Trennung von Zweck und Mittel

Zu dieser neuen, radikalisierten Ausprägung der Ausdifferenzierung des Handelns, die sich auch in einer neuen "Arbeitsteilung" abzeichnet, zählen u.a. die von Marx in den Mittelpunkt seiner Kritik gerückte wachsende Auseinanderentwicklung von Zwecken und Mitteln. Diese Trennung, die bereits im Lebensvollzug des einzelnen Individuums Konflikte hervorrief, wie schon im 17. Jahrhundert Theoretiker wie Hobbes und Pascal und im 19. Jahrhundert etwa Schopenhauer darlegten, wird dadurch auf die Spitze getrieben, dass allmählich, unter Auflösung traditionaler Abhängigkeiten, zwei unterschiedliche Personengruppen diese beiden herausgelösten Handlungsmomente in einer "dürren" Direktheit im Produktionsprozess übernehmen, wie im *Kommunistischen Manifest* angedeutet:

In den früheren Epochen der Geschichte finden wir fast überall eine vollständige Gliederung der Gesellschaft in verschiedene Stände, eine mannigfaltige Abstufung der gesellschaftlichen Stellungen. [...] Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat. (MEW 4, 462f)

Die 'Lohnarbeiter' fungieren als Mittel, während der 'Kapitalist' die Zwecke vorgibt. Zwecke setzen sich, so Marx, die Proletarier höchstens als Anbieter ihrer Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt sowie in ihrer Freizeit, etwa als Konsumenten. Und selbst dies ermöglicht es ihnen nicht, wie später ausgeführt, hier eine befriedigendere Form der Tätigkeit auszuüben.

Die Lohnarbeit wird nun, in einer systematischen Form der "Entfremdung" von allen anderen Handlungsteilen, zum Mittel für die Zwecke des Kapitalisten, zu dem auch keine persönlichen Bindungen mehr bestehen. Beide verbindet nur ein kündbarer Arbeitsvertrag, wie Marx in *Lohnarbeit und Kapital* hervorhebt:

Die Arbeitskraft ist also eine Ware, die ihr Besitzer, der Lohnarbeiter, an das Kapital verkauft. Warum verkauft er sie? Um zu leben.

Die Betätigung der Arbeitskraft, die Arbeit, ist aber die eigne Lebenstätigkeit des Arbeiters, seine eigne Lebensäußerung. Und diese *Lebenstätigkeit* verkauft er an einen Dritten, um sich die nötigen *Lebensmittel* zu sichern. Seine Lebenstätigkeit ist für ihn also nur ein Mittel, um existieren zu können. Er arbeitet, um zu leben. Er rechnet die Arbeit nicht selbst in sein Leben ein, sie ist vielmehr ein Opfer seines Lebens. Sie ist eine Ware, die er an einen Dritten zugeschlagen hat. Das Produkt seiner Tätigkeit ist daher auch nicht der Zweck seiner Tätigkeit. Was er für sich selbst produziert, ist nicht die Seide, die er webt, nicht das Gold, das er aus dem Bergschacht zieht, nicht der Palast, den er baut. Was er für sich selbst produziert, ist der *Arbeitslohn*. (MEW 6, 400f)

2.1.3 Modernes Wissen: Trennung von allgemeiner Regel und Tun

Es liegt auf der Hand, dass dieser Entzug selbstbestimmter Tätigkeit und damit persönlicher Selbstverwirklichung eine zentrale Ursache von Enttäuschung und Unbehagen darstellt. Doch der Unglücksgefühle auslösende Charakter moderner Arbeit geht auch über die Tatsache hinaus, dass sie gegen Lohn erfolgt. Denn immerhin befanden sich auch Künstler in festen Anstellungen: Komponisten schrieben Konzerte, Messen und Opern im Dienst von kirchlichen Institutionen, Adelsfamilien, ja Monarchen. Schriftsteller wie Balzac oder Dostojewski hatten oft schon im Voraus

ihre Romane an Verlage verkauft, an die sie durch Verträge gebunden waren. Bei der modernen Industriearbeit kommt vielmehr ein weiteres Moment hinzu: Es ist auch die Annäherung an die Technik, an die Maschine, die nun die Arbeitswelt strukturiert und auch die neue, besondere Art der Eintönigkeit der Industriearbeit ausmacht. Die Arbeiter müssen sich schließlich in die Bewegungsabläufe eines ganzen Verbandes von Maschinen einfügen, der nicht selten, so Marx in Band 1 des *Kapitals*, "zyklopische" Ausmaße besitzt:

An die Stelle der einzelnen Maschine tritt hier ein mechanisches Ungeheuer, dessen Leib ganze Fabrikgebäude füllt und dessen dämonische Kraft, erst versteckt durch die fast feierlich gemeßene Bewegung seiner Riesenglieder, im fieberhaft tollen Wirbeltanz seiner zahllosen eigentlichen Arbeitsorgane ausbricht. (401)

Dieser Unterschied der sogenannten "großen Maschinerie" zum Handwerk und selbst zum Verlagswesen und zur Manufaktur des 17. und 18. Jahrhunderts macht das tiefer verankerte Grauen vor dem eintönigen Arbeitstag aus, der, so Marx, daher auch gefürchtet und geflohen wird wie die Pest. Detailliert werden die unterschiedlichen Aspekte des Leides beschrieben, die ein solches Tagwerk bereithält:

In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt.

Während die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift, unterdrückt sie das vielseitige Spiel der Muskeln und konfisziert alle freie körperliche und geistige Tätigkeit. Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. (ebd., 445f)

Ein solcher Verband von Maschinen sei einem "Automat" zu vergleichen, der "die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt" (ebd., 446).

Die Maschine verweist auf eine weitere Ausdifferenzierung, die sich ebenfalls im Lauf der Geschichte verschärfte: Jene zwischen körperlicher und geistiger Arbeit: Im Falle der Fabrik besteht dieses gedanklich verfasste Wissen in technischen, physikalischen, chemischen Kenntnissen, formuliert in Gesetzen und Regeln. Es ist dem die Maschinen bedienenden Lohnabhängigem nicht mehr zugänglich, vertraut. Das Wissen löst sich vom Vollzug der Handlung ab, es ist nicht mehr darin untrennbar gespeichert wie noch im traditionellen Handwerk oder auch in den Fertigkeiten in den verschiedenen Gattungen künstlerischer Gestaltungen. Es existiert nun, wie Hobbes im *Leviathan* formuliert, in "gewissen Regeln des Handelns", in allgemeinen Gesetzen, mit deren Hilfe sich beliebige neue Zwecke verfolgen, aber auch ersinnen lassen: "Denn die Gedanken sollen für das Verlangen wie Kundschafter und Spione umherschweifen und den Weg zu den gewünschten Dingen finden: alle Stetigkeit der geistigen Bewegung und all ihre Geschwindigkeit gehen davon aus" (1651/1996, 60).

Ähnlich äußert sich auch Marx in den *Grundrissen*:

Die Natur (...) hört auf als Macht an sich anerkannt zu werden; und die theoretische Erkenntnis ihrer selbständigen Gesetze erscheint selbst nur als List, um sie den menschlichen Bedürfnissen,

sei es als Gegenstand des Konsums, sei es als Mittel der Produktion zu unterwerfen (MEW 42, 313).

Diese neue, radikalisierte Art der Fremdbestimmung bezieht sich also nicht nur auf das Produkt der Arbeit, sie setzt auch die darauf gerichtete Arbeit bis ins Detail vorweg fest, die so den ebenfalls mit Hilfe von technischen Regeln konstruierten Maschinen ähnelt, in die sie verwoben ist. Wollen und Wissen heben sich in einer Dreierkonstellation sowohl voneinander als auch vom Tun im engen Sinn ab und heften sich einerseits an die Personengruppe der Unternehmer wie auch der technisch-wissenschaftlichen Experten, die beide dem Arbeiter gegenüberstehen.

Mit den Themen Maschinerie und technisch-wissenschaftlicher Planung ist somit ein weiterer wesentlicher Aspekt der Unbehagens des in so mechanisierte Arbeitsvorgänge Eingebundenen genannt: Dieses "Produzieren" ist wie durch einen Automatismus gesteuert, das Wissen nicht mehr in überlieferten Handlungsweisen, Geschicklichkeit erfordernde formhafte Abläufe gebunden wie beim traditionellen Handwerk, dem Marx noch "Virtuosität" in der Handhabung des Werkzeuges und des Materials zuerkennt.

Für die Erwartung Marxens, dass sich in einer "kommunistischen" Gesellschaft ein neues Glück einstellen würde, spielt dessen Kritik an einem rein von Regeln dominierten Handeln eine heikle Rolle. Tatsächlich dominieren bereits in den Frühschriften Bemühungen, der Kategorie der Regel und einer darauf durchgängig gestützten Planung, ein alternatives Handlungsmodell gegenüberzustellen, das vielfältig an ästhetische Kategorien anknüpft. Marx setzte sich tatsächlich mit jenen Theorien der Ästhetik und der Kunst auseinander, die sich, von Herder, Shaftesbury und Schiller bis Schopenhauer, als Gegenlogik und Gegenwelt gegen die Allmacht abstrakter Regeln und Prinzipien etabliert haben. Wie Sayers betont, ist in dieser Tradition "die künstlerische Schöpfung" als "das Hauptbeispiel der menschlichen Ganzheit im Handeln, als Hauptmittel, um die Spaltungen und die Entfremdung des modernen Lebens zu überwinden" (2016, 219). Ja, Sayers sieht vor allem in Hegels Philosophie geradezu einen "Schlüssel zum Verständnis" von "Marx' Vorstellung von entfremdeter Arbeit". Diese philosophische Grundlage sei "höchst klar ausgedrückt in Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik*" (13).

Die Kategorie der Regel ist auch mit dem Konzept der Planung verbunden, dem in der Debatte um die Möglichkeit einer Überwindung der "kapitalistischen Wirtschaftsordnung" bis in die Gegenwart ein zentraler Stellenwert zukommt. Mit dieser Regel-Problematik setzt sich der letzte Abschnitt dieser Untersuchung über das von Marx prognostizierte vielfältige, reichhaltige Leben im "Kommunismus" auseinander.

3.1.4 Arbeitsteilung aus Sicht der analytischen Handlungstheorie

Das Zusammenwirken von Unternehmer, Arbeiter und Maschinerie steht bei Marx, so die bisherige Analyse, für verschiedene Momente im Schema eines rein zweck-mittelhaft verstandenen Tätigseins. Diese handlungslogisch verwurzelte Art der 'Arbeitsteilung' lässt sich gut mit Hilfe eines aus der analytischen Handlungstheorie entnommenen einfachen Modell zweckgerichteten Handelns veranschaulichen, dem sogenannten "Überzeugungs-Wunschmodell". Welche der in diesem Modell unterschiedenen Teilmomente ließen sich also im komplexen Produktionsablauf in einer Fabrik, wie ihn Marx schildert, entdecken?

Ein Beispiel, das in der analytischen Theoriedebatte gerne gewählt wird, ist das Öffnen eines Fensters: Eine Person A hat den *Wunsch*, die Luft ihres Zimmers abzukühlen. Sie hat die *Überzeugung*, dass sie dies durch das Öffnen des Fensters erreichen kann. Der daraus gezogene

praktische Schluss: Sie öffnet die Fensterflügel. Diese körperliche Handlung wird auch als "Basishandlung" bezeichnet. Die *Basishandlung* oder, wie von Wright formuliert, "der unmittelbare äußere Aspekt (einer Handlung)", "besteht in einer Muskeltätigkeit – z.B. einem Drehen der Hand oder dem Heben eines Armes" (1974, 84). Der Wunsch steht hier also für den Zweck einer Handlung und die Überzeugung umfasst die Annahmen über die dazu erforderlichen Mittel. Die Basishandlung könnte A auch auslagern und einem Angestellten anschaffen.

In diesem Sinne ließe sich die Arbeit des Proletariats als *Basishandlung* bezeichnen, bestimmt durch die Wünsche und Überzeugungen des Kapitalisten, wobei dieser sich in seinen Überzeugungen auch Regeln stützt, die von Technik und Wissenschaft bereitgestellt werden.

Dieses Handlungs-Modell ist ausgehend von einer Einzelhandlung entwickelt worden, die dennoch bereits eine Ausdifferenzierung in getrennte Momente darstellt. Jener Schritt, den Marx als für den Kapitalismus entscheidend ansieht, ist die Aufteilung oder Fixierung dieser Momente auf unterschiedliche Menschengruppen beziehungsweise Klassen. Allerdings ist hier zu bedenken, dass auch bei der ungeteilten Einzelhandlung bereits Spaltungen und Konflikte auftreten: Das Individuum muss versuchen, sein Denken, sein Fühlen und seine Bewegungen in den Dienst seiner Zwecke zu stellen, also auf all diesen Ebenen "rationale Selbstbeherrschung" zu üben, wie dies auch Hobbes, Descartes und Locke betonten (vgl. Taylor 1996, 262-318). So liegt es auf der Hand, dass es Marx nicht darum geht, "das Rad der Geschichte zurückzudrehen" (MEW 4, 28) und zu einer einfachen Warenproduktion zurückzukehren, bei der unabhängige Einzel-Produzenten ihre Erzeugnisse selbst am Markt tauschen. Denn die darin schon enthaltenen Differenzierungen würden unweigerlich neuerlich in den Antagonismus von Kapital und Arbeit einmünden, wie Marx allen in die Vergangenheit zurückgewandten Formen des Sozialismus vorwirft.

Ebenso wenig vermag für Marx eine Erhöhung des Lohnes Grundsätzliches daran ändern, "daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, (...) daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert", so wird etwa vehement in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (MEW 40, 514) argumentiert. Marx wendet daher gegen in diese Richtung zielende Ideen von Proudhon und anderen Reformbewegungen ein:

Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns* (von allen andren Schwierigkeiten abgesehen, abgesehen davon, daß sie als eine Anomalie auch nur gewaltsam aufrechtzuerhalten wäre) wäre also nichts als eine bessere *Salairierung der Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert.

Ja selbst die *Gleichheit der Salaire*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt (ebd., 520).

Schwierig zu beantworten bleibt hingegen, wie im letzten Abschnitt erörtert, die Frage, ob bei Marx die einstige Verbundenheit von Zweck und Mittel in einem Akteur, wie sie historisch im Rahmen der einfachen Warenproduktion, zum Beispiel bei der häufig zitierten "Bauernfamilie", zu finden ist, auf das Kollektiv einer klassenlosen Gesellschaft zu übertragen ist. Ist dieses Kollektiv dann Kapitalist und Arbeiter, Zwecke setzender und diese Zwecke umsetzender Akteur in einer bruchlosen Einheit? Oder ist ein anderes, neues Handlungsmodell vonnöten? Wie tief geht die Kritik von Marx an einer hochgradig ausdifferenzierten menschlichen Praxis, wird doch in der *Deutschen Ideologie* der Anspruch erhoben, dass "die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit richtet" (MEW 3, 67f), und sie nicht nur an andere Personen verteilt.

3.1.5 Konsum, ein Ausgleich für verlorene Zufriedenheit?

Vermag innerhalb der modernen Warenproduktion nicht wenigstens die arbeitsfreie Zeit einen Ausgleich für die "Tortur" der Arbeit, einen Rückzugsort privaten Glücks zu bieten? Eignet er sich nicht jene Gegenstände an, die zu seiner kulturellen Welt gehören und auf Umwegen das Werk seiner Hände sind? Immerhin konstatiert Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*: "Der Arbeiter fühlt sich [...] erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich" (MEW 40, 514).

Doch hier erwartet ihn nur eine andere, geschichtlich neue Form der Armut: Es handle sich, so Marx, um ein Elend, eine Verlorenheit, die sich ihrem Wesen nach von geschichtlich frühen kargen Lebensbedingungen unterscheiden, zu denen nun "der Mensch [...] unter einer entfremdeten, feindlichen Gestalt zurückkehrt". Die Kellerwohnung gleiche der einstigen "Höhle des Wilden", in der sich dieser jedoch nicht fremd, sondern "so heimisch als der *Fisch* im Wasser" (ebd., 554) gefühlt habe.

Die industriell gefertigten Konsumgegenstände, von Marx auch als "Machwerke" bezeichnet, spalten sich auf in verfeinerten Luxusartikeln und in Massenprodukte von "künstlich hervorgebrachter Rohheit" (ebd. 552), die für den Unternehmer jedoch mehr Gewinn abwerfen als die eleganten Konsumgegenstände der Wohlhabenden.

Zudem ist der private Konsum ein Genuss ohne tätiges Leben, kein lebendiges "Sein", sondern ein "Haben". Dieses von Marx stammende Begriffspaar übernahm später Erich Fromm in "Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft" (1976).

Armut und Reichtum sind wie zwei Seiten einer Medaille für Marx mit verwandten Defekten behaftet, die bei der anschließenden Untersuchung des Reichtums näher dargelegt werden.

3.1.6 Anwendungsprobleme auf die Psychologie

Die Fabrik verkörpert und symbolisiert somit für Marx, so das Ergebnis dieses Abschnitts, die Logik einer radikal in ihre Momente zerfallenen, für den Arbeiter zu einem Mittel herabsinkenden Handlung, wobei die körperliche Tätigkeit des Arbeiters auf eine nach starren Regeln ablaufende, an Maschinen anschließbare 'Basishandlung' zusammengeschrumpft-

Marx formuliert dies in der *Heiligen Familie* so, dass "in den Lebensbedingungen des Proletariats (...) alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt" (MEW 2, 38) sind. Diese Bedingungen seien durch "geistiges und physisches Elend" gekennzeichnet. (ebd., 37)

In diesem Sinn betont Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, "die *Industrie*" sei "die vollendete Arbeit, wie das *Fabrikwesen* das ausgebildete Wesen der *Industrie*, d.h. der Arbeit ist [...]" (MEW 40, 533).

Um seine These einer solchen an einen Endpunkt gelangten "Zuspitzung" der kapitalistischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit zu untermauern, abstrahiert Marx in seiner Analyse der entfremdeten Arbeit von allen im Alltagsleben noch bestehenden Resten überlieferter, früherer Lebensweisen, von allen darin noch anzutreffenden kulturell-gebräuchlichen Inhalten: Denn diese würden innerhalb der modernen Produktionsweise nur als zu Hemmnis, als Schranken empfunden, die es zu überwinden und niederzureißen gelte, wie im *Kommunistischen Manifest* konstatiert wird:

Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich

gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen" (MEW 4, 465).

Und dieser neue, "nüchterne" Blick beruhe auf dem "eiskalten Wasser egoistischer Berechnung", sei auf das "nackte Interesse", die "gefühllose 'bare Zahlung'" gerichtet (ebd., 464f).

Allerdings wird an diesem Punkt bereits klar, dass Marxens radikal zugespitzte These, die Rationalisierung der modernen Praxis habe bereits den Höhepunkt ihrer Steigerungsmöglichkeit erreicht, für die psychologische Forschung hemmend ist. Denn sie rechtfertigt die in Marx' Werk zunehmend bemerkbare theoretische Fokussierung auf einen rein instrumentellen Handlungstypus, der für die Psychologie viel zu einfach und einseitig ist, um den modernen Alltag und die darin tatsächlich auftretenden Befindlichkeiten und "Gemengelagen" wie auch alle in ihm schmerzhaft vorhandenen Defizite und Brüche ausreichend differenziert zu beschreiben. Denn vormoderne Momente sind darin nicht einfach "aufgehoben" im Sinne von aufgelöst und verschwunden.

Diese verengte Sicht führt daher auch dazu, dass ein zweiter, wesentlicher Aspekt des Unglücks der Entfremdung zwar angedeutet, aber nicht ausgeführt wird und so weitgehend verdeckt bleibt: Denn während das Elend einer auf diese Weise produzierenden Klasse von Arbeitenden am besten als Empfindung einer quälenden Leere zu charakterisieren ist, erscheint ihnen doch ihr eigenes Tun, die Dinge ihres Alltags, die anderen Individuen als "fremd", ihrem Leben äußerlich, erwähnt Marx ebenso einen Aspekt des Unglücks, die in dem schmerzhaften Gefühl eines Verlustes, eines Mangels von beglückenden, dem Menschen besser entsprechenden Lebensweisen besteht.

Doch wie kann eine solche Trauer über einen Verlust entstehen, wenn, wie Marx annimmt, eine alle früheren Formen menschlicher Praxis auslöschende radikale Industrialisierung erreicht ist? Wo, so ließe sich fragen, liegt dann der in der Gegenwart dem Einzelnen noch zugängliche Referenzpunkt dieses sehnsuchtsvollen Vergleichs? Dieses Problem ist nicht leicht zu lösen. Einen naheliegenden, aber vorschnellen Ausweg böte der Hinweis auf eine im Untergrund vorhandene menschliche Wesensart, von der sich das Individuum entfernt habe und zu der es sich zurücksehne. In einer solchen Lesart vertrete Marx eine anthropologische Theorie, entwerfe ein bestimmtes "Menschenbild", von dem sich dieser in der Gegenwart auf eine neuartige, radikale Weise "entfremdet" habe. Tatsächlich gilt "Entfremdung", wie etwa Frank Findeiß (2014) konstatiert, "als zentraler Terminus in Marxens Anthropologie" (25), wobei Emanzipation dann die Aufhebung "jeglicher Art der Entfremdung" (ebd., 66) bedeute.

Eine solche Anthropologie muss nicht notwendig biologisch begründet, also naturalistisch interpretiert sein. Entfremdungstheorien können sich auch moralisch-wertende Annahmen über das "Wesen des Menschen" stützen. Doch selbst in dieser Variante sei, soweit herrscht in den gegenwärtigen Diskussionen Übereinstimmung, Vorsicht geboten: "Die philosophische Frage nach der 'wahren' Natur des Menschen ist dabei genauso umstritten (und ideologisch aufgeladen) wie die Frage, welche Gesellschaftsform dieser Natur am ehesten gerecht wird" (Handerer et al. 2018, 166). Ein solches theoretisches Unternehmen laufe Gefahr, mit dem Makel des "Essentialismus, ja des "Paternalismus" behaftet zu sein, wie Jaeggi wiederholt zu Bedenken gibt (2016, 52f).

Mit dieser Haltung geht auch eine Abwendung von der an Marx anknüpfenden, in den 30er Jahren entstandenen *Kritischen Theorie* einher, deren Vertretern der Begriff der Entfremdung "als nahezu evidenter Ausgangspunkt aller gesellschaftstheoretischen Analysen" galt, so Axel Honneth in seinem Vorwort zu Rahel Jaeggis *Entfremdung*: "So undurchschaubar die sozialen Verhältnisse auch sein sollten, so sehr sie sich auch verkompliziert haben mochten, an der Tatsache ihrer

entfremdeten Gestalt bestand unter Adorno, Marcuse und Horkheimer nicht der geringste Zweifel" (2016, 7).

Vor allem aber lässt sich, so ein Resultat der vorliegenden Arbeit, das Gegenkonzept einer Philosophischen Anthropologie nur schwer mit der von Marx vorgebrachten grundsätzlichen Kritik an einer Psychologie vereinen, die innere "Wesenskräfte" des Menschen als "Abstraktum" zu fassen versucht, wie in der *Deutschen Ideologie* in der Auseinandersetzung mit Feuerbach betont wird (MEW 3, 44). Sollte sich also Marx hier von seinen eigenen methodischen Standards entfernt haben? Es scheint schwierig, seinen Begriff der Entfremdung so zu verstehen oder zu reformieren, dass keine "substantielle Bestimmung dessen, wovon man sich in Entfremdungsbeziehungen entfremdet" (Jaeggi 2016, 20) vorgenommen wird. Wie schwer wiegt also der Vorwurf des "Essentialismus", den Jaeggi gegenüber Marx erhebt und den auch Axel Honneth bekräftigt, wenn er konstatiert, dass "in der marxistischen [...] Tradition eine objektivistische Bestimmung des menschlichen Wesens die normative Grundlage der Entfremddiagnose bildet" (ebd., 9). Dieses "Wesen des Menschen" sei bei Marx, so Honneth, als "Arbeitsbeziehung" gedacht.

Doch der Begriff der Tätigkeit, so mein Einwand, ist nicht ein Werturteil, sondern eine Analysekategorie, stellt eine methodische Wende weg von der den herkömmlichen empiristischen Vermögenstheorien dar, die das Individuum aus seinem Tätigsein herauszulösen versuchen. Es lässt sich nicht in den Rahmen dieser klassisch-aufklärerischen Theorietradition einfügen, sondern beansprucht, einen alternativen Rahmen konzipiert zu haben. Der zentrale Schlüssel zu einer Reformierung des Terminus der Entfremdung bei Marx liegt meiner These nach darin, die beiden Kernpunkte der von Marx geforderten Methode, in neuer Weise über menschliche Fähigkeiten und Empfindungen zu forschen, im Blick zu behalten: Die Forderung, neben der Ebene des Handelns, des tätigen Lebens in der Welt, umgeben von den zu dieser Lebensweise gehörenden Alltagsgegenständen, auch die Dimension der Geschichtlichkeit Eingang in alle sozialen Analysen finden müsse.

Entfremdung würde dann bedeuten, dass im Zuge der modernen Ausdifferenzierung des Handelns in unterschiedliche Teile, auf die Individuen, ja soziale Gruppen festgelegt sind, eine Fremdheit zu den jeweils anderen verselbständigten Handlungsmomenten entsteht. Dafür ist keine Theorie innerer Eigenschaften erforderlich, denn es ist eine Fremdheit, wie sie der alttestamentarische Mythos des Turmbaus zu Babel zum Ausdruck bringt: Je komplexer die rational geplanten Projekte werden, desto mehr verwirren sich die "Sprachen" der einzelnen Akteure, nehmen die auseinanderfallenden Arbeitsschritte einen jeweils eigenen Charakter an.

Der Einzelne als tätiges Wesen hat so nur zu jeweils kleinen Ausschnitten des modernen "Produzierens" Zugang, Fließbandarbeiter, Konsumenten, Wissenschaftler, Techniker, Unternehmer, sie alle sind ein Großteil der Segmente oder, wie es bei Marx heißt, der "Sphären" der Gesellschaft fremd, auf wenn diese aus einer Beobachterperspektive als Arbeitsteilung, als ein komplexes, undurchschaubar zusammenhängendes Handeln, interpretiert werden können. Herausgelöste Entitäten wie "Geist" oder "Geld" scheinen darin ein autonomes Eigenleben zu führen. Dennoch, wenn jemandem eine Sprache, etwa Finnisch, fremd ist, dann lässt sich dies nicht notwendig als Leere oder Verarmung und damit als Quelle von Traurigkeit oder Enttäuschung empfinden. Dazu wäre es erforderlich, dass Mehrsprachigkeit, ja die Kenntnis aller Sprachen, zur menschlichen Lebensweise dazugehörte.

Der Begriff eines Unglücks als Mangel setzt daher, um tatsächlich, wie von Marx gefordert, vom "tätigen Menschen" (MEW 3, 44) auszugehen, eine Analyse alternativer, anderer Lebens- und

Arbeitsweisen voraus. Wo wären diese zu finden? Wie sehen sie aus? Wie spielen sie in das Leiden der Individuen in der Gegenwart hinein?

Vier Möglichkeiten ließen sich hier anführen, das eigene Leid nicht nur als Leere, sondern auch als Mangel zu empfinden:

Erstens könnte eine Ergänzung angestrebt werden durch die Aneignung von vorteilhaft erscheinenden abgespaltenen Handlungsteilen. Marx ist skeptisch und zögert, in der direkten Übernahme der Freiheiten und Annehmlichkeiten der Kapitalbesitzer das Hauptanliegen der Arbeiterbewegung zu sehen: Seine Vorbehalten betreffen zunächst die politische Konzentration auf die Umverteilung des Reichtums durch Lohnkämpfe, denen er, ungeachtet ihrer Notwendigkeit und Berechtigung, eine Verstrickung in die komplementären Affekte von Gier und Neid attestiert. Selbst eine Mitbestimmung der Allgemeinheit bei einem ansonsten gleich belassenen Produktionsprozess gehe zu wenig weit. Beide Reformen blieben, so seine Warnung, mit den Makeln der Gegenwart behaftet, auch wenn sie als Übergang akzeptabel seien.

Eine zweite Perspektive könnte ein stärkeres Anknüpfen an die oft als versöhnende Gegenwelten geschätzten weiteren Sphären der Gesellschaft darstellen, vor allem künstlerisches Gestalten und die Nahbeziehungen von Liebe und Freundschaft spielen hier bei Marx wie auch bei seinen Rezipienten eine Rolle.

Drittens wäre es eine naheliegende Option, in die Vergangenheit zu blicken, haben doch in früheren Weisen zu produzieren die zentrifugalen Kräfte der Ausdifferenzierung der Handlung noch nicht in vollem Ausmaß eingesetzt.

Viertens könnte Marx seine Hoffnung auf eine bessere Zukunft auf die Entstehung einer völlig neuen Art zu handeln stützen, gewissermaßen auf eine Art Umschlagen der Quantität in Qualität am Höhe- und Wendepunkt der kapitalistischen Epoche der Modernisierungsbewegung.

Da sich Marx in seinen Ausführungen zu der von ihm prophezeiten post-kapitalistischen Gesellschaft auf die Annahme unterschiedlicher Handlungstypen bezieht, werden diese Fragen in den folgenden beiden Abschnitten erörtert.

3. 2. Marx Analyse des Elends der Besitzenden

Marx zufolge sind also, wie zuvor dargelegt, die "arbeitenden Klassen" im Laufe der geschichtlichen Entwicklung in eine Lage geraten, in der ihre Tätigkeit zum bloßen "Mittel" für sie selbst wie auch für andere wird, zu einer, wie die analytische Handlungstheorie sagen würde, bloßen "Körperbewegung" oder "Basishandlung", unverbunden mit den übrigen Handlungsteilen wie der Intention, dem Wissen und den Zwecken, die zunehmend im Zuständigkeitsbereich anderer sozialer Gruppen liegen. Das hat für Interpreten den Eindruck entstehen lassen, dem wachsenden Unglück der Arbeiter entspreche Glück, Sorglosigkeit und Wohlbefinden auf Seiten der "Ausbeuter", der Nutznießer des Elends. Also jene "Klasse der Besitzenden", die nicht nur über unternehmerische Freiheit und über außerordentliche Mittel für ihren persönlichen Konsum verfügen, sondern, und das wäre eine weitere Quelle für persönliches Glück, darüber hinaus einen privilegierten Zugang zu kulturellen Teilbereichen haben, die ihrem Leben einen "höheren" Sinn zu geben versprechen. Doch näher besehen ist dies nicht der Fall. Obwohl mit diesen drei Lebens- oder Tätigkeitsbereichen, der Leitung der Produktion, dem reichhaltigen Warenkonsum und der Teilhabe an den verschiedenen Formen bürgerlicher Kultur, illusionäre Hoffnungen auf Annehmlichkeiten und persönliche Erfüllung verknüpft sind, versucht sie Marx als Quelle unausweichlicher Enttäuschungen darzulegen. Damit wird auch betont, dass es nicht Ziel der

Arbeiterbewegung sein könne, sich diese Güter und Privilegien einfach anzueignen, sondern darüber hinauszugehen.

3.2.1 Reichtum

Es könnte der Eindruck entstehen, als sei das Leben jener Individuen, die über Kapital verfügen, im Gegensatz zu jenen Personen, die ihre Arbeitskraft gegen Lohn verkaufen, durch Geist, Schönheit und Luxus geprägt. Denn genießen die Angehörigen dieser Klasse nicht etwa das Glück ihres Reichtums in vollen Zügen? Immerhin: "Wenn seine [des Arbeiters] Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem anderen Genuß und die Lebensfreude eines anderen sein", so heißt der Umkehrschluss in den *Grundrissen* (MEW 42, 519). Dem ist jedoch nicht ganz so, wie Marx relativiert.

Denn, so ein erster Einwand, das jeder Laune, jedem bizarren Einfällen nachgebende Umgehen mit dem eigenen Reichtum gehöre Marx zufolge eher zur adeligen Welt der Großgrundbesitzer: Ihre "zügellose Verschwendung", ihr "haltloser Konsum", so die Analyse in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, fasst den Reichtum als Mittel des Genusses, der sein Endzweck ist: Anders der Unternehmer, denn

der glänzenden, durch den sinnlichen Schein geblendeten Illusion über das Wesen des Reichtums tritt der *arbeitende, nüchterne, prosaische, ökonomische*, über das Wesen des Reichtums aufgeklärte Industrielle gegenüber. [...] sein Genuß ist nur Nebensache, Erholung, untergeordnet der Produktion, dabei *berechneter*, also selbst *ökonomischer* Genuß, denn er schlägt seinen Genuß zu den Kosten des Kapitals, und sein Genuß darf ihm daher nur soviel kosten, daß das an ihm Verschwendete durch die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn wieder ersetzt wird. Der Genuß ist also unter das Kapital, das genießende Individuum unter das kapitalisierende subsumiert, während früher das Gegenteil stattfand. (MEW 40, 556)

Diesen Unterschied hebt auch der Terminus der "Revenue" hervor, der, so eine prägnante Definition im *Kapital III*, den nicht in Kapital zurückverwandelten Teil des gesellschaftlichen Gesamtprodukts bezeichnet: "Das Produkt verteilt sich auf der einen Seite in Kapital und auf der anderen in Revenuen" (MEW 25, 885).

Doch gleichwohl, ungeachtet dieses Problem der inneren Zerrissenheit zwischen Geiz und Gier, Investitions- und Konsumwünschen bzw. -zwängen repräsentiere die besitzende Klasse eine "Welt des Reichtums und der Bildung" im Widerspruch zur "Masse der Menschheit", die als durchaus "eigentumslos" erzeugt worden sei, so stellt Marx in der *Deutschen Ideologie* (MEW 3, 34) klar. Und dieser Reichtum nehme zudem unweigerlich zu, denn mit der Produktivität steigere sich auch die Vielfalt der Waren, wie im *Kapital I* ausgeführt wird:

Ein größerer Teil des gesellschaftlichen Produkts verwandelt sich in *Mehrprodukt* und ein größerer Teil des *Mehrprodukts* wird in verfeinerten und vermännigfachten Formen reproduziert und verzehrt. In anderen Worten: Die Luxusproduktion wächst. Die Verfeinerung und Vermännigfachung der Produkte entspringt ebenso aus den neuen weltmarktlichen Beziehungen, welche die große Industrie schafft. (MEW 23, 468f.)

Bei diesen Marxschen Überlegungen zur Bedeutung von Reichtum und Luxus kommen zwei Begriffspaare oder Dualismen zum Einsatz, die, wie Niklas Luhmann ausführte, einander historisch ablösten, um die mit dem modernen Wirtschaften verbundenen sozialen Unterschiede zu charakterisieren:

In stratifikatorisch strukturierten Gesellschaften, so Luhmann, kreisten die Debatten in erster Linie um Fragen des standesgemäßen und nicht standesgemäßen Unterhalts, "also um Unterschiede, die der sozialen Stratifikation entsprachen" (1994, 153). Die Begriffe reich und arm etablierten sich zunächst vor allem an den Rändern dieses ständischen Spektrums: "Darüber hinaus kam man nicht umhin, sich mit auffälligen Reichtumsüberschüssen und auf der anderen Seite mit der Not der Armen zu befassen", so Luhmann, mit Extremwerten, die durch die Entstehung und Ausbreitung eines neuen, mächtigen Handelskapitals forciert wurden. Dem Dual *reich/arm* folgte schließlich die Unterscheidung *Kapital/Arbeit*: "Eingeführt wurde dies Denkschema in der britischen Ökonomie am Anfang des 19. Jahrhunderts", im Übergang von der Dominanz des Handelskapitals zu jener des industriellen Kapitals.

Auch Marx verwendet, so Luhmann, wie vor ihm bereits Ricardo, die Unterscheidung Kapital und Arbeit als die entscheidende "Leitdifferenz", um die Gesellschaft insgesamt sowie die darin sich ausbildenden Formen von Reichtum und Armut zu analysieren.

In der Tat insistiert Marx, "bürgerlicher Reichtum" müsse losgelöst von "romantischen, antiindustriellen Erinnerungen" betrachtet werden, wie die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (MEW 40, 556) einmahnen. Jene Auffassung von Reichtum, wie sie im Sinne des 17. und 18. Jahrhunderts als Luxus und *comfort* oder als angehäuften Goldmenge diskutiert wurde, zieht sich, so Marx, im Kapitalismus auf die Sphäre des Konsums zurück. Die im Vergleich dazu modernere, wenn auch nüchternere Form des Reichtums stelle hingegen die Verfügung über den Faktor Arbeit dar, einer Ware, die in ewigem Kreislauf neuen Wert, neues Kapital gebiert.

Doch was Luhmann in seinem Abriss einer Genealogie nicht einbezieht, ist die Hinzufügung einer vierten Unterscheidung, die Marx seit seinen Frühschriften trifft, nämlich des Duals *Reichtum/Elend*. Dieses vierte Denkschema reicht über den Rahmen der klassischen Nationalökonomie hinaus: Denn während die Dualismen *Kapital und Arbeit* sowie *Reichtum und Armut* ökonomisch betrachtet de facto zur Deckung gebracht werden können, also eine kongruente Verteilungen aufweisen, ist dies bei dem von Marx geprägten geschichtlich-kulturellen Begriffspaar nun nicht mehr der Fall: *Elend* herrscht nämlich Marx zufolge in allen Klassen und sozialen Gruppen, seien sie reich oder arm, sobald eine Gesellschaft durch die Trennung von Kapital und Arbeit geprägt ist. Wirklicher *Reichtum* wird hingegen erst für alle jene Arten von Tätigkeiten und Genießen in der aus Sicht von Marx unweigerlich heraufziehenden post-kapitalistischen Gesellschaft proklamiert:

Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, *gebraucht* wird. [...] Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre (ebd., 540).

Diese alternative, von der Zukunft erhoffte Art des Reichtums wird von rein "nationalökonomischen" Kategorien abgegrenzt: "Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichtums* und *Elends* der *reiche* Mensch und das *reiche menschliche* Bedürfnis tritt" (ebd., 544). Georg Lohmann, der ebenfalls verschiedene Arten des Reichtums in den Theorien von Marx zu unterscheiden versucht, spricht in diesem Zusammenhang von einem "emphatischen Reichtumsbegriff" und merkt bedauernd an: "In der Sekundärliteratur ist bis auf wenige Ausnahmen [...] der Begriff des Reichtums nur peripher behandelt worden" (1991, 82).

Doch in welcher Hinsicht bedeutet nun Reichtum im Rahmen einer "entfremdeten" Arbeitsweise eine innere Verarmung und wieso erzeugt sie selbst bei den Profiteuren Elend statt Zufriedenheit? Wie ist "das Verhältnis des Vermögenden zu den Gegenständen der Produktion" zu fassen? Marx stellt dazu in Aussicht: "Wir haben bis jetzt das Verhältnis nur von seiten des Arbeiters, und wir werden es später auch von seiten des Nichtarbeiters betrachten" (ebd., 519). Mit Nichtarbeiter sind hier die Vertreter des Kapitals und nicht etwa Arbeitslose gemeint. Doch an der Stelle, an der Marx ankündigt: "[...] betrachten wir nun das Verhältnis dieses der Arbeit und dem Arbeiter *fremden* Menschen zum Arbeiter, zur Arbeit und zu ihrem Gegenstand" (ebd., 522), brechen die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* ab, wie Sean Sayers mit Bedauern vermerkt. Gleichwohl, so Sayers, gehe aus dem Fragment

klar hervor, dass Marx glaubt, der Nicht-Arbeiter – in der Gestalt des Kapitalisten – ist in der kapitalistischen Gesellschaft ebenso entfremdet wie der Arbeiter. Frustrierenderweise aber bricht Marx' Manuskript genau an dem Punkt ab, da er sich nach der Beschreibung der Entfremdung des Arbeiters anschickte zu beleuchten, wie der Kapitalist ebenfalls entfremdet ist (und Marx behandelt dieses Thema nirgendwo sonst) (2016, 56f).

Dennoch finden sich zahlreiche Textstellen, in denen Marx sich mit den enttäuschenden Aspekten des modernen Konsums beschäftigt, und zwar auch in Bezug auf Reichtum und Luxus, der eine Art Antithese zur Trostlosigkeit des Konsums der armen Bevölkerung darstelle, strukturell verwandt und entgegengesetzt zugleich.

Analysiert wird das "Elend" dieses Reichtums konsequent von der "Leitdifferenz" Kapital und Arbeit aus. Der Konsum, von der klassischen Nationalökonomie, die allein Produktion und Zirkulation als ihren Themenbereich ansieht, dem Privatbereich zugeordnet, wird von Marx als Teil der modernen arbeitsteiligen Art zu produzieren untersucht.

Handlungstheoretisch ist es der Bereich der Zwecke, der bei den Problemen des Konsums thematisiert wird, von Zwecken, die nunmehr unter einem enormen Aufwand an Mitteln hergestellt werden, wobei die dafür erforderliche körperliche Arbeit ebenfalls einen abgetrennten, funktional-mittelhaften Charakter annimmt. Von Zwecken, deren Charakter durch die Art der Tätigkeit, durch deren Gesamtstruktur geprägt wird.

Marx hebt, wie andere vor ihm, hervor, dass die modernen "Luxusgüter" sich von Zwecken in Mittel frei flottierender "Launen" verwandeln, ihre ursprünglich stabilisierende Festigkeit innerhalb eines gemeinsamen Alltagslebens einbüßen. Im Austausch konkurrieren sie miteinander als Mittel der Verführung, wie es in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* heißt:

Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein *neues* Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des *Genusses* und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine *fremde* Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung. (MEW , 547).

Indem die Warenwelt expandiert und den einzelnen überfordert, richtet sich der Blick zunehmend auf das Mittel, sich dieser zu bemächtigen, auf das Geld: "Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie

produziert" (ebd., S. 547). Es herrschen "die *Einbildung*, die *Willkür*, die *Laune*" über ein Reich "unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und eingebildeter Gelüste" (ebd.), die den "industriellen Luxus" charakterisieren.

Der Mensch wird um so ärmer als Mensch, er bedarf um so mehr des *Geldes*, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen, und die Macht seines *Geldes* fällt grade im umgekehrten Verhältnis als die Masse der Produktion, d.h., seine Bedürftigkeit wächst, wie die *Macht* des Geldes zunimmt. -- Die *Quantität* des Geldes wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eignen Bewegung als *quantitatives* Wesen. Die *Maßlosigkeit* und *Unmäßigkeit* wird sein wahres Maß. (ebd.)

Beeinträchtigt würden die "zum Genuss privilegierten gesellschaftlichen Kreise" zudem durch das schlechte Gewissen, dass sich dieser Reichtum fremdem Elend verdankt.

Ein wichtiges Problem dieser von Marx ja nur angedeuteten Konsumkritik liegt jedoch darin, dass sie als bloße Verführungstheorie, missverstanden werden kann. Die von Marx und vor ihm vor allem von Hegel diagnostizierte Besonderheit und Maßlosigkeit des Wollens, wie sie im Bereich der gewerblichen und industriellen Warenwelt hervortritt, sei nicht einfach als Ausdruck individueller Gier zu deuten. Sie hat logisch-strukturellen Ursprung, das heißt sie bildet sich in der geschichtlichen Herauslösung dieses Wollens von herkömmlichen oder, wie Marx schreibt, "naturwüchsigen" Handlungsweisen und Alltagsgegenständen heraus.

Warnungen vor den illusionären Verheißungen und Verlockungen äußerer Glücksgüter, der Grenzenlosigkeit der Sehnsucht nach Komfort und Luxus haben eine lange Tradition, sie reichen zurück bis in die antike Stoa und in das christliche Mittelalter sowie zu den darauf bezogenen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts, zu denen sich etwa Mandeville, Rousseau und Hume äußerten.

Doch Marx predigt keine Entsagung, er ermahnt nicht zur Aufgabe der Liebe zu den Alltagsgegenständen zugunsten von Wissenschaft und Kunst. Vielmehr hebt er hervor, dass die Gegenstände, die alltäglichen Dinge, die die historisch sich verändernde Umgebung des Menschen bilden, dessen innere Verfassung mitprägen. Handlung und Gegenstand, diese beiden Kategorien sind in seinem Ansatz von vorrangiger Bedeutung für die reale Ausbildung und damit auch für die Betrachtung der "Sinnlichkeit", die somit nicht als isolierte Anlage "des Menschen" aufzufassen ist, so der Grundgedanke der *Thesen zu Feuerbach*.

Marx kritisiert also nicht nur in Bezug auf die Vernachlässigung des Handelns, sondern auch in Bezug auf die Vernachlässigung der zur jeweiligen historischen Lebensweise jedes Menschen gehörenden Gegenstände eine Wissenschaft der Psychologie, die meint, die menschliche Sinnlichkeit existiere als fixe Wesenheit und könne durch eine Innenschau als Set angeborener "Vermögen" oder "Sinne" beschrieben werden.

Marx stellt seine Theorie des Konsums somit einer an empiristische Dogmen anknüpfenden Psychologie gegenüber, wie sie beispielsweise von David Hume begründet wurde.

Wenn, so Humes programmatische These in seinem *Traktat über die menschliche Natur*, Individuen mit dem Affekt des "Stolzes" auf "künstliche Erzeugnisse" des "Gewerbefleißes" und der "Kunstfertigkeit" wie Häuser, Equipagen, Hausrat, Kleider zu reagieren pflegen, dann könne dieser abwechslungsreiche Reigen kostbarer Dinge, von Launen und Zufällen geprägt, keine ähnlich vielfältige, in ständigem Wandel befindliche innere Anlage im Individuum entsprechen. Denn dies

würde bedeuten, folgert Hume, "daß etwa, als zum ersten Mal ein Handwerker einen schönen Schreibtisch zu wege brachte, der glückliche Besitzer desselben Stolz gefühlt hätte, auf Grund eines Prinzips, verschieden von demjenigen, das ihn stolz machte auf hübsche Stühle und Tische". Die "besondere Einrichtung und primäre Verfassung unserer Natur" könne sich nicht mit der bunten Vielfalt der Warenwelt mitverändern und ebenso wenig von Beginn an darauf eingerichtet sein. Sie müsse stattdessen über wenige einfache Prinzipien zu erklären sein. Humes Einheitsformel für den Affekt des Stolzes und seines Gegenteils, der Niedergedrücktheit, lautet sodann, "*daß jede mit ins in Zusammenhang stehende Sache, die Lust und Unlust erzeugt, zugleich auch Stolz oder Niedergedrücktheit erzeugt*" (ebd., 21).

Marx versucht nun genau diese von Hume als unsinnig verworfene These einer engen Verwandtschaft von Innerem und kulturellem Äußeren, von Sinnlichkeit und Gegenstand zu vertreten. Einer Verbundenheit, die in der "modernen Weise zu produzieren" freilich auseinandergerissen ist. In einer bekannten Passage aus dem Frühwerk der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* skizziert Marx ein solches Gegenmodell:

Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer äußern Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde, weil man – innerhalb der Entfremdung sich bewegend – nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als *menschliche Gattungsakte* zu fassen wußte. In der *gewöhnlichen, materiellen Industrie* (– die man ebensowohl als einen Teil jener allgemeinen Bewegung fassen, wie man sie selbst als einen *besondern* Teil der Industrie fassen kann, da alle menschliche Tätigkeit bisher Arbeit, also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit war –) haben wir unter der Form *sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände*, unter der Form der Entfremdung, die *vergegenständlichten Wesenskräfte* des Menschen vor uns. Eine *Psychologie*, für welche dies Buch, also grade der sinnlich gegenwärtigste, zugänglichste Teil der Geschichte zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen inhaltvollen und *reellen* Wissenschaft werden. Was soll man überhaupt von einer Wissenschaft denken, die von diesem großen Teil der menschlichen Arbeit *vornehm* abstrahiert und nicht in sich selbst ihre Unvollständigkeit fühlt, solange ein so ausgebreiteter Reichtum des menschlichen Wirkens ihr nichts sagt, als etwa, was man in einem Wort sagen kann: "*Bedürfnis*", "*gemeines Bedürfnis!*"? (MEW 40, 542f)

Eine Umwandlung des als problematisch und unweigerlich unbefriedigenden industriellen Reichtums in eine neue, allen Mitgliedern der Gesellschaft offenstehende Form des Reichtums erwartet Marx von einer kommunistischen Revolution:

Als das rastlose Streben nach der allgemeinen Form des Reichtums (*d. h. nach dem Geld*) treibt aber das Kapital die Arbeit über die Grenzen ihrer Naturbedürftigkeit hinaus und schafft so die materiellen Elemente für die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Produktion als Konsumtion ist (MEW 42, 231).

Doch kann Marx überzeugende Argumente vorweisen, um diese hochgesteckten Erwartungen in die Zukunft theoretisch zu untermauern? Auf diese Frage geht der dritte Abschnitt dieser Untersuchung ein.

3.2.2 Freiheit und Selbstbestimmung

Können sich Unternehmensbesitzer aber zumindest ihrer Freiheit erfreuen, in ihrem ökonomischen Wirkungskreis die Zwecke ihres Handelns selbst zu wählen? Gelingt den Angehörigen dieser Klasse, im Gegensatz zu den in Lohnarbeit stehenden Personen, die schöpferische Entfaltung der eigenen Anlagen und Talente?

Tatsächlich nimmt Marx die Gruppe der Kapitalisten nicht von dem allgemeinen Verhängnis aus, dass in der modernen Produktionsweise "überhaupt die *unmenschliche* Macht her[rscht]" (MEW 42, 554). Freilich mit einer wesentlichen Einschränkung, wie es in der *Heiligen Familie* heißt:

Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. (37)

Was hat es mit diesem "Schein" im Bereich der Gestaltungsspielräume bei der Leitung einer Fabrik auf sich? In welcher Weise machen sich dabei Hemmnisse und Grenzen bemerkbar?

Kernaussage des *Kapitals I* ist zunächst, dass jede Ware einen doppelten, "zwiespältigen" Charakter aufweist: Sie stellt durch ihre Eigenschaft, Arbeit schlechthin zu enthalten, einen Tauschwert und durch die besondere Arbeit, dank der sie ein "nützlicher" Gegenstand ist, zugleich einen Gebrauchswert dar.

In Bezug auf die Entscheidungsfreiheit des Unternehmers tritt nun, wie Marx argumentiert, der Inhalt der Produktion, der Aspekt des Gebrauchswerts, in den Hintergrund gegenüber dem unvermeidbaren Zwang, die erzielten Gewinne in einem ewigen Kreislauf immer neu zu investieren, also für die Herstellung von Waren zu verwenden. Die nach Marx für die moderne Produktionsweise charakteristische Zirkulation $G - W - G'$ lässt, mit anderen Worten, das einen Mehrwert enthaltende Geld und somit den Tauschwert als den eigentlichen Zweck dieser Bewegung hervortreten. Dadurch wirke das Kapital maßlos und rastlos, durch keinen Inhalt mehr bestimmt.

Mehr noch als die Angehörigen der Arbeiterklasse scheinen so die Kapitalisten nur als "Charaktermasken" zu fungieren, als bloße Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse. Ähnlich wie der industrielle Arbeiter von Marx als "Anhängsel der Maschine" charakterisiert wird, ließe sich der Kapitalist als Anhängsel des Verwertungskreislaufes des Kapitals bezeichnen, rastlos "über die ganz Erdkugel" jagend. Im *Kommunistischen Manifest* wird die "Bourgeoisie" als "willenloser und widerstandloser Träger" des Fortschritts der Industrie bezeichnet (MEW 4, 473):

Als bewußter Träger dieser Bewegung wird der Geldbesitzer Kapitalist. Seine Person, oder vielmehr seine Tasche, ist der Ausgangspunkt und der Rückkehrpunkt des Geldes. Der objektive Inhalt jener Zirkulation – die Verwertung des Werts – ist sein subjektiver Zweck, und nur soweit wachsende Aneignung des abstrakten Reichtums das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktioniert er als Kapitalist oder personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital. Der Gebrauchswert ist also nie als unmittelbarer Zweck des Kapitalisten zu behandeln. Auch nicht der einzelnen Gewinn, sondern nur die rastlose Bewegung des Gewinnes. Dieser absolute Bereicherungstrieb, diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert ist dem Kapitalisten mit dem Schatzbildner gemein, aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner (MEW 23, 167f).

Doch wie steht es um den zweiten Aspekt der Warenwelt, um deren Existenz als Gebrauchswerte? Hier scheint doch ein weites Feld für unternehmerische Fantasie und Leidenschaft zu existieren. Immerhin findet sich im *Kapital III* die Klarstellung: "Wert stellt sich in Gebrauchswert dar; und Gebrauchswert ist eine Bedingung der Wertschöpfung" (MEW 25, 825). Mit der inhaltlichen Tätigkeit der produktbezogenen Leitung eines Unternehmens, der dabei vorangetriebenen Entwicklung und Verbesserung von Konsumgütern beschäftigt sich Marx dessen ungeachtet jedoch kaum. Gelegentlich tituliert Marx Kapitalisten sogar dezidiert als "Nicht-Arbeiter". Gleichwohl erwähnt Marx drei Handlungsspielräume des "aktiven" oder "fungierenden Kapitalisten" im modernen Produktionsprozess, die auch in der bis in die Gegenwart reichenden kritischen Rezeptionsgeschichte seiner Theorie eine große Rolle spielen: Sie lassen sich mit den Kategorien Planung, Innovation und Kreativität umschreiben. Alle drei Aspekte kommen auch in den historischen und aktuellen Diskussionen um Gefahren und Chancen einer kommunistischen Wirtschaftsordnung zum Tragen.

Planung und Kontrolle

In dem stark ausdifferenzierten, viele Momente umfassenden Herstellungsprozess wie in einer Fabrik entsteht eine historisch neue Form der Zusammenarbeit, die Marx als "Kooperation" bezeichnet, und die durch rigorose Planung gekennzeichnet sei, dem Militärbereich vergleichbar. Ihr ist ein eigener Abschnitt im *Kapital I* gewidmet. Kooperation als neues, modernes Phänomen bedeutet, dass viele "planmäßig neben- und miteinander arbeiten" (MEW 23, 344). Sie wird als "eine dem kapitalistischen Produktionsprozess eigentümliche und ihn spezifisch unterscheidende historische Form" (ebd., 354), als "Grundform der kapitalistischen Produktionsweise" (ebd. 355) bezeichnet. Sowohl der "vereinzelte" als auch der "kombinierte Kapitalist", etwa eine Aktiengesellschaft, muss diese "unentbehrliche Aufgabe" als despotischer Chef ganzer industrieller Armeen übernehmen: "Das Kapitalist ist nicht Kapitalist, weil er industrieller Leiter ist, sondern er wird industrieller Befehlshaber, weil er Kapitalist ist" (ebd., 352). Aus Sicht der "Lohnarbeiter" bedeutet dies: "Der Zusammenhang ihrer Arbeiten tritt ihnen daher ideell als Plan, praktisch als Autorität des Kapitalisten gegenüber, als Macht eines fremden Willens, der ihr Tun seinem Zweck unterwirft" (ebd., 351).

Wird die Fabrik mit einer ausdifferenzierten, in getrennte Momente zerfallenen Einzelhandlung verglichen, dann entspricht die Planung und Leitung des Produktionsprozesses dem "Willen", der alle Teile der Handlung überblickt, dirigiert und in ihrer Ausführung kontrolliert. Dieser Wille bezieht sich nicht nur auf die von ihm angestrebten Zwecke, sondern auch auf die Wahl der Mittel, die nicht traditional vorgegeben, sondern möglichst effizient und innovativ sein sollen und so ebenfalls vom Subjekt angeschafft und angeordnet werden müssen.

Eine derartige zentral geplante Kooperation stellt in den Augen vieler Interpreten ein von der Fabrik auf die Gesamtgesellschaft ausgedehntes, einfaches Modell des Sozialismus dar. Kontrollierende Planung gilt so als Hauptkennzeichen des Sozialismus, wie dessen Definition von Joseph A. Schumpeter verdeutlicht: "Mit sozialistischer Gesellschaft wollen wir ein institutionelles System bezeichnen, in dem die Kontrolle über die Produktionsmittel und über die Produktion selbst einer Zentralbehörde zusteht" (2018/1946, 230). Wird sodann angeführt: "Ich kann mir meinteils – unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft – eine sozialistische Organisation in keiner anderen Form als der eines riesigen und allumfassenden bürokratischen Apparat vorstellen" (ebd., 281). Der Begriff der Planung spielt auch in der Diskussion um die Probleme einer sozialistischen Wirtschaftsordnung eine zentrale Rolle. Die von Ludwig von Mises ausgelöste Debatte um die Probleme einer sozialistischen Wirtschaftsrechnung wurde bereits erwähnt.

Innovation und Kreativität

Das Bestreben innerhalb der Klasse der Unternehmer, mit Hilfe technischer Innovationen sich in der allgegenwärtigen Konkurrenzsituation zu behaupten, Waren effektiver, mit weniger Arbeitsaufwand herzustellen, um so zumindest eine Weile einen Extraprofit zu erzielen, findet sich in so gut wie allen Schriften von Marx ausführlich dargestellt.

Kreativität ist vor allem für die Herstellung von Waren als nützliche, anziehende Gebrauchswerte erfordert, um angesichts modischer und zivilisatorischer Wandelbarkeiten im Konsumverhalten bestehen zu können. Ja, ehrgeiziges Ziel ist es darüber hinaus, diese kulturellen Veränderungen durch neue Verführungsangebote selbst zu prägen. Ein populäres Zitat von Steve Jobs zu dieser keiner rationalen Planung zugänglichen Unwägbarkeit lautet: „Es ist sehr schwierig, Produkte von Marketing-Fokusgruppen kreieren zu lassen. Oftmals wissen Menschen nicht, was sie wollen, bis man es ihnen zeigt.“

Unter dem Schlagwort der "schöpferischen Zerstörung" hat Schumpeter diese beiden Anforderungen an die Leitung von Konzernen, innovative Techniken und neuartige Konsumgüter auf den Weg zu bringen, zu einem heroisch überhöhten Bild des Unternehmers gestaltet, wie Hans Frambach (2018) ausführt. Dabei wird an das *Kommunistische Manifest* angeknüpft, das konstatiert: "Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus" (MEW 4, 465). Schumpeter plädiert dafür, Konkurrenz nicht einfach als Preiskampf aufzufassen: "In der kapitalistischen Wirklichkeit [...] zählt [...] die Konkurrenz der neuen Ware, der neuen Technik, der neuen Versorgungsquelle, des neuen Organisationstyps" (2018/1946, 117). Dieser Wettbewerb sei einem "Bombardement" zu vergleichen, welches die angegriffenen Firmen "in ihren Grundlagen, ihrem eigentlichen Lebensmark" (ebd., 118) treffe.

Marx wendet freilich ein, dass fast alle diese klassischen unternehmerischen Aufgaben durch Geschäftsführer, Aufseher oder, aus heutiger Sicht, Produktdesigner übernommen werden, wie in *Kapital III* ausgeführt wird, die dann als gut bezahlte produktive Lohnarbeiter einzustufen seien. Auch Aktiengesellschaften werden als Vorbote eines sich anbahnenden Funktionsverlustes der Klasse der Kapitalisten angeführt.

Doch der Kapitalbesitzer, selbst wenn er nur mehr minimal eingreift und etwa die Wahl der leitenden und kreativen Personen trifft, repräsentiert so eine Stelle im Handlungsgefüge, die nicht leer bleiben kann, selbst wenn sie auf einen Punkt zusammenschrumpft. Und so scheint die Frage der Übernahme bzw. der Ersetzung der Rolle des "Kapitalisten" als besondere Herausforderung für die Theorie einer postkapitalistischen Gesellschaft. Denn die neue Freiheit verlangt deren Herauslösung aus ihrer Zersplitterung und Fixierung an scheinbar autonome, ohne aber zu den von Marx immer wieder beschriebenen kollektiven Zwänge geschichtlich älterer Gesellschaften zurückzukehren. Damit beschäftigt sich der dritte Teil dieser Arbeit.

3.2.3 Sinnerfüllung in alternativen Teilbereichen

Doch wie steht es mit den Erwartungen an jene Teilbereiche der Gesellschaft, deren Eigenart sich von dem Segment der Wirtschaft abhebt und das Ungemach der Welt der Produktion zu auszugleichen oder zu korrigieren beanspruchen? Bereiche also wie die Politik, die Religion, die Kunst, die Familie oder private Liebes- und Freundschaftsbeziehungen, die alle auf ihre Weise eine andere Art der persönlichen Entfaltung, der sozialen Eingebettetheit und des Glücks, die außerhalb der Erwerbstätigkeit beheimatet ist, verheißen? Vermag die "Welt der Bildung und Zivilisation", zu

der die wohlhabenden Bevölkerungsgruppen einen bevorzugten Zugang haben, einen tieferen bzw. höheren Sinn bereitzustellen, den der Großteil der Bevölkerung entbehren muss?

Der Preis dieser Hoffnungen ist, so Marx, eine unentrinnbare Zerrissenheit des modernen Einzelnen. Die sich nach alternativen, ihren Arbeitsalltag ergänzenden und ausgleichenden sozialen Bereichen sehnenen Individuen empfinden ihren Lebenszusammenhang als geteilt. Zum einen treten Privatsphäre und Arbeitswelt auseinander, die es die Art der Tätigkeit mit sich bringt, dass die Zugehörigkeit zu den großen Klassen nicht mehr als Moment der eigenen Persönlichkeit wahrgenommen wird, so der Befund der *Deutschen Ideologie*:

Aber im Lauf der historischen Entwicklung und gerade durch die innerhalb der Teilung der Arbeit unvermeidliche Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist, und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazugehörigen Bedingungen subsumiert ist. [...] Im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z.B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger, [...] eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität. (MEW 3, 76)

Das sich in seiner Arbeitssituation fremd führende Individuum sucht so, neben dem Rückzug in die Kernfamilie, andere, vermeintlich höhere Formen des Gemeinschaftserlebens wie etwa die Zugehörigkeit zu einem "civil society", einer Bürgergesellschaft, wie es im 18. Jahrhundert hieß, oder einer Religion. Marx kritisiert in diesem Zusammenhang die Politik als ein mit Ansprüchen und Hoffnungen überfrachtetes gesellschaftliches Segment, das vor allem an der Sicherung des äußerlichen Rahmens des Produktionsprozesses orientiert ist und daher kein wirkliches Band, keine tatsächliche Zusammengehörigkeit zu stiften vermag. Auch wenn sich der einzelne Unternehmer in seiner Rolle als "citoyen" als "Gattungswesen" und nicht nur als "Privatmensch" dünkt, geboten werde nur eine "illusorische Gemeinschaftlichkeit", so die Kritik der *Deutschen Ideologie* (ebd., 33). Denn der politische Staat sei am Florieren der bürgerlichen Gesellschaft orientiert, "worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur für den andern, wie der andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden", so Marx, an Hegels Definition der bürgerlichen Gesellschaft in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* anknüpfend, in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (MEW 40, 557). Er schützt die Institution des Privateigentums sowie das Recht, eigene Zwecke zu verfolgen. Die Rolle des Staatsbürgers leide jedoch unter dem Fehlen kultureller Inhalte, der politische Staat vermittle ein Gefühl der Leere, da "der politische Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine allegorische, moralische Person", so die Schrift *Zur Judenfrage* (MEW 1, 370). Die Versprechungen des politischen Staates ließen sich ihrer Struktur nach sogar mit den religiösen Verheißungen eines himmlischen Reiches vergleichen, das dem irdischen Leben einen höheren Sinn verleiht:

Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfernung des Menschen vom Menschen ist (ebd., 360).

Denn so wie der Staat habe auch die Religion, wie Marx einräumt, einen "menschlichen Hintergrund", sie sei "die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das

menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt". Das moderne Christentum konzentrierte sich "kosmopolitisch" auf den abstrakten Menschen und könne somit als "Religion des Kapitals" bezeichnet werden. Es gelte daher nicht als politisches Ziel, das Christentum einfach abzuschaffen, sondern die in religiöse Bilder und Erzählungen eingebettete Sehnsucht in eine neue Gesellschaftsform hineinzunehmen. Eine Sehnsucht, die sich auf eine Versöhnung der Zerrissenheit richte, wie es in einer bekannten Passage der 4. *These über Feuerbach* heißt:

Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden (MEW 3, 6).

4. Glück im Kommunismus

Den Zeitpunkt des Umschlagens des gegenwärtigen Elends in ein reiches, vielseitiges soziales Leben sieht Marx dann unausweichlich erreicht, wenn die Steigerung der prekären Situation im Kapitalismus ein Niveau erreicht hat, bei dem die Tätigkeiten der gegen Lohn Arbeitenden wie auch der Unternehmer nur mehr leer in sich kreisen, wie die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* ausführen:

Die Produktion der menschlichen Tätigkeit als *Arbeit*, also als einer sich ganz fremden (..) Tätigkeit, die *abstrakte* Existenz des Menschen als eines bloßen *Arbeitsmenschen*, (...) wie andererseits die Produktion des Gegenstandes der menschlichen Tätigkeit als *Kapital*, worin alle natürliche und gesellschaftliche Bestimmtheit des Gegenstandes *ausgelöscht* ist, (..) dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses (MEW 40, 525).

Wenn Marx nun die Überzeugung äußert, dass, sobald dieser Umkehrpunkt durchschritten sei, die Chance bestehe, nicht nur wie in bisherigen Revolutionen die gesellschaftliche "Verteilung der Arbeit", sondern die "Art der Tätigkeit" selbst zu verändern, wirft dies die Frage auf, welches Handlungsmodell Marx dem künftigen Glück zugrunde legt. Welche Ausblicke auf eine neue, die Einzelnen miteinander verbindende, vielseitige Talente erweckende praktische Lebensweise eröffnen seine Schriften? Die Beantwortung dieser Frage erweist sich als schwierig.

Dass es an Konzepten für diese angekündigte neue Welt mangle, wird Marx bis heute vorgeworfen. So konstatiert Hans Werner Sinn: "[...] obwohl Marx die sozialistische Revolution prognostiziert und gefordert hat, hat er nur wenig über den Sozialismus geschrieben, sondern sich stattdessen umso intensiver mit der Funktionsweise der kapitalistischen Marktwirtschaft beschäftigt" (2017, 23). Freilich, Sinn lässt hier unberücksichtigt, dass Marx sich deshalb so intensiv "mit der Funktionsweise der kapitalistischen Marktwirtschaft" beschäftigte, um jene in dieser Wirtschaftsordnung enthaltenen Momente herauszustreichen, die den Keim der Veränderung, des Neuen, in sich enthielten, im Sinne einer logisch-strukturellen Dynamik. Postuliert wird also eine Entwicklungslogik, bei der die gegenwärtigen Zustände gewissermaßen die zukünftigen bereits in negativer Form enthalten.

Diese Sicht auf die wachsende Fokussierung des Interesses von Marx auf die kapitalistische Ökonomie teilt auch Ernst Michael Lange in seiner Untersuchung *Das Prinzip Arbeit* (1980):

Der nationalökonomische Zustand gilt im Rahmen dieser Konzeption der Entwicklungs- oder Naturgeschichte als letzter Kulminationspunkt eines solchen unvermeidlichen Entfremdungsstadiums, die geforderte vollkommene soziale Einheit als Endzustand, in dem die bisherige Entwicklungsgeschichte und deren Entwicklungsform, die Hegel in der Figur der Negation der Negation entdeckt habe, zu einem definitiven Abschluss kommt. (122)

Allerdings scheinen selbst die wenigen, die Debatten dominierenden Stellen zum Thema Kommunismus im Werk von Marx diese hochgesteckten Ansprüche nicht zu erfüllen, da sie sich eben nicht auf Veränderungen der "Art der Tätigkeit" beziehen. Ein solches populär gewordenes Konzept für die gemeinschaftliche Zusammenarbeit aller Mitglieder der Gesellschaft bietet etwa das *Kapital I*. Schlüsselbegriff ist hier die gemeinsame Planung:

Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. (...) Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produkts dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. (...) Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution (MEW 23, 92f).

Durch einen solchen "Verein" würde also das Wirken des Marktes, der in der gegenwärtigen Produktionsweise erst "hinter dem Rücken der Produzenten" erkennen lässt, welche Produkte auch gewünscht und benötigt werden, durch eine gemeinsame Planung ersetzt. Sie trägt, im Idealfall, den Wünschen der Einzelpersonen Rechnung und stellt, wie schon von Vertretern des klassischen Utilitarismus gefordert, auf die optimale Verteilung der Glücksgüter ab.

Gegen die Vorstellung einer solchen Berechenbarkeit wurden zahlreiche Vorbehalte vorgebracht. Von Mises erklärte eine solche Planwirtschaft als schlechthin undurchführbar, wie einleitend ausgeführt, während Schumpeter dem widersprach: "Die reine Logik des Sozialismus ist durchaus in Ordnung" (1947/2018, 237). Aber zumindest prognostizierte er eine ausgedehnte Bürokratie als deren Konsequenz: "Ich kann mir meinteils – unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft – eine sozialistische Organisation in keiner anderen Form als der eines riesigen und allumfassenden bürokratischen Apparats vorstellen. Jede andere Möglichkeit, die ich erdenken kann, würde Fehlschlag und Zusammenbruch bedeuten" (ebd., 281).

Auch Marx selbst steht diesem Modell einer Planung, in der die Zwecke der Einzelnen und die dafür zur Verfügung stehenden technischen Mitteln vorweg aufeinander abgestimmt werden, kritisch gegenüber, da es noch mit den Mängeln der privaten, entfremdeten Arbeit verhaftet ist. Er bezeichnet es in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* daher als "rohe Form des Kommunismus", die nur als Übergangslösung dienen sollte, denn eine solche Gemeinschaft wäre

nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und die Gleichheit des *Salairs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine *vorgestellte* Allgemeinheit erhoben, die *Arbeit* als die Bestimmung, in welcher jeder gesetzt ist, das *Kapital* als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft. (MEW 40, 535)

Ebenfalls ohne die *Art* der Tätigkeit, wie beansprucht, grundsätzlich zu verändern finden sich zwei weitere Entwürfe einer verbesserten zukünftigen Lebensführung. Die erste, im *Kapital III* vorgestellte Idee verheißt, dass durch "Verkürzung des Arbeitstages" ein dem "Reich der Notwendigkeit" entgegengesetztes "Reich der Freiheit" entstehen könnte, in der "menschliche Kraftentwicklung" als "Selbstzweck" gelte:

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [...] Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung (MEW 25, 828).

Die Ausweitung der arbeitsfreien Zeit stellt eine traditionelle gewerkschaftliche und politische Forderung dar, die heute etwa die Variante eines bedingungslosen Grundeinkommens einschließt. Vertreter der "Degrowth-Bewegung" plädieren zudem auch aus ökologischen Überlegungen für eine Reduktion der Arbeitszeit. Voraussetzung dafür wäre eine "Postwachstumsökonomie", die "Zeitressourcen zur Eigenversorgung freistellt", so Niko Paech in seinem Versuch, das *Kapital* ökologisch weiterzudenken:

Konsumenten könnten sich die Kompetenz (wieder) aneignen, manche Bedürfnisse aus eigener Kraft jenseits einer Inanspruchnahme kommerzieller Märkte zu befriedigen. Würde die Industrieproduktion prägnant reduziert, könnte das dann ebenfalls verringerte Quantum an erforderlicher Lohnarbeitszeit dergestalt umverteilt werden, dass eine Vollbeschäftigung mit 20 Stunden Wochenarbeitszeit einherginge (2017, 45).

Aus historischer Sicht ist dies ein Modell, das auch auf vor- und nachmarxistischen Theoretiker eine starke Anziehungskraft ausübte, wie Birger P. Priddat (2019) in seiner Untersuchung: *Arbeit und Muße. Über die europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit* darlegt. Angesichts der Freisetzung von menschlicher Arbeitsleistung durch Automatisierung stelle sich dieses Problem in neuer Form für die Gegenwart: "Was bei Marx und Keynes als Reich der Freiheit und Kreativität, als höchste zivilisatorische Entwicklungsstufe des *homo sapiens sapiens* verkündet war, wird heute eher funktional betrachtet – als Konsequenz der digitalen Automatisierung der Lebenswelt" (ebd., 124).

Ein zweiter Vorschlag für neue bereichernde Arbeitsweisen sieht ein freies Wechseln zwischen verschiedenen Tätigkeiten vor, wie dies eine bekannte Stelle aus der *Deutschen Ideologie* in Aussicht stellt:

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.

Mehrfachbeschäftigung unter den gegenwärtigen Arbeitsbedingungen gilt freilich aus gewerkschaftlicher Sicht eher als Merkmal des Prekariats, als zusätzliche Belastung der neuen *Working Poor*. Unter Entscheidungsträgern ist wiederum eine Ämterkumulation wegen möglicher Unvereinbarkeiten, ja der Gefahr von Korruption umstritten. Gleichwohl befeuert dieses Konzept bis in die Gegenwart Utopien einer alternativen Arbeitswelt, vor allem wenn diese mehrfachen Tätigkeitsfelder besonders kreativ erscheinen oder in idyllisierender Manier an vorindustrielle Praktiken anknüpfen. Ein aktuelles Beispiel wäre *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft* von Richard David Precht (2018), das seinen Weg in die Sachbuch-Bestsellerlisten gefunden hat. Kombiniert wird die von Precht in Aussicht gestellte neue Wahl-Freiheit mit der Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen.

Welche weiteren Hinweise finden sich aber nun bei Marx, die seiner Prognose eines geglückten Lebens in einer nicht-kapitalistischen Gesellschaftsordnung Rechnung tragen? Die also seinem Anspruch entsprechen, dass sich dann der Arbeitsprozess selbst, die "Weise zu produzieren", grundlegend ändern müsste, wodurch die Arbeit gar "das erste Lebensbedürfnis" werden könnte? Doch wie soll man sich die Realisation dieser abstrakten Bestimmungen vorstellen?

Aussichtsreich scheint hier ein Anknüpfen an jene in der *Deutschen Ideologie* erörterten Teilbereiche der Gesellschaft, die einen Ausgleich, ein Gegengewicht zur "Qual" der Arbeit zu bieten versuchen, einen Anspruch auf eine "höhere", "menschlichere", "geistige", ja geradezu "himmlische" Existenzweise erheben. Marx nennt als Beispiele "Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst". Diese sich von der industriellen Warenproduktion abgespaltenen Segmente moderner Gemeinwesen gelte es, so Marx, nach dem Ende der kapitalistischen Wirtschaftsordnung für den Bereich des tätigen Lebens zurückzugewinnen. Dabei, so die radikale Zukunftsverheißung, könnte wieder eine neue, einheitliche Handlungsweise entstehen, so als würden, um eine Metapher zu verwenden, in unserem Sonnensystem die Planeten, die einst aus der Sonne auf ferne Umlaufbahnen geschleudert wurden, wieder in diesen Himmelskörper zurückkehren können.

In der von Marx vorgenommenen Aufzählung dieser gesellschaftlichen Sphären, denen ein autonomer, ausgleichender Charakter zugesprochen wird, sticht ein Bereich besonders hervor, nämlich der Bereich der Kunst. Auf ihn setzt Marx große Hoffnungen bei der prognostizierten sozialen Revolution und führt damit eine philosophische Tradition fort, die verstärkt seit Mitte des 18. Jahrhunderts innerhalb des Ästhetischen eine Art von Gegenständen, aber auch eine Art des

Tätigseins zu erkennen meinte, in der zahlreiche moderne Dualismen und Brüche "versöhnt" oder vermieden seien. Ob bei Shaftesbury, Schiller, Herder, Kant oder Schopenhauer, das quälende Auseinanderdriften von Körper und Geist, Zweck und Mittel, Sein und Sollen, Einzelfall und Regel, Egoismus und Altruismus, Individualität und Gesellschaftlichkeit, Schmerz und Langeweile schien den genannten Philosophen und Literaten in einer Welt der "schönen Formen" aufgehoben zu sein oder noch zu fehlen. Zudem gehören Kunstwerke nicht jener Welt der ungreifbaren "Nebelbildungen im Gehirn der Menschen" an, wie sie die *Deutsche Ideologie* verspottet, denn sie bestehen nicht aus "Ideen und Vorstellungen", sondern stellen Gegenstände oder zumindest sprachliche Werke dar. Diese sind zudem durch Tätigkeiten gestaltet, die sich von der industriellen Produktionsweise radikal abheben.

Erheblichen Einfluss übten in dieser Wertschätzung künstlerischen Schaffens wohl Hegels 1835 erstmals veröffentlichte *Vorlesungen über die Ästhetik* auf Marx aus, die Marx "wahrscheinlich im Sommer 1837", so Lifschitz (1960, 41), in Berlin studierte und von denen er "zumindest anfänglich stark beeinflusst war" (Sayers 2016, 38).

Auf Kunst und Ästhetik verweist Marx beispielsweise in den *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten*, indem er eine Theorie der Sinnlichkeit skizziert, in der diese nicht als angeborenes Vermögen abstrakt und fixiert im Individuum vorliegend konzipiert ist, sondern als kulturell verfasst:

Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, [kein] Gegenstand ist, (...) darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andre* Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein seines Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte (MEW 40, 541f).

Die Kunst der Gegenwart kann als Phänomen der Ausdifferenzierung oder, wie Marx sagt, der Teilung der Arbeit in doppelter Richtung analysiert werden: Im Hinblick auf die umgebenden zugleich existierenden Segmente, also *synchron*, oder im Hinblick auf die Entwicklungen und Veränderungen der Kunst innerhalb der jeweils zugehörigen Gesellschaft, also *diachron*.

In der ersten, auf die Gegenwart beschränkten Betrachtungsweise projiziert Marx für eine zukünftige kommunistische Gesellschaft die Aufhebung der Kunst als spezialisierter, abgetrennter Bereich, wie er dies in einer Auseinandersetzung mit Max Stirners Werk *Der Einzige und sein Eigentum*, das 1844 veröffentlicht wurde, betonte. Dies geht über die Forderung weit hinaus, es sollte "Jeder, in dem ein Raffael steckt, sich ungehindert ausbilden können" (MEW 3, 377f), etwa im Sinne der klassischen Forderung nach Chancengleichheit für einen exklusiven Lebensweg. Vielmehr wird erläutert:

Die exklusive Konzentration des künstlerischen Talents in Einzelnen und seine damit zusammenhängende Unterdrückung in der großen Masse ist Folge der Teilung der Arbeit. [...] In

einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter Anderem auch malen (ebd., 378f).

Doch dies ergäbe freilich, so ließe sich einwenden, ein Nebeneinander von Kunst und Arbeitswelt wie zu Beginn dieses Abschnitts beschrieben. Die Spaltung einer Arbeitsteilung bliebe aufrecht, verlagerte sich nur in das einzelne Individuum und sein Zeitmanagement hinein, ohne eine innigere Verbindung in der gesamten Praxis zu ergeben.

Warum aber, so ließe sich fortsetzen, separierte sich die Kunst überhaupt im Verlauf der Geschichte zunehmend von anderen Formen der Produktion, zunächst vom Handwerk, schließlich von der industriellen Warenerzeugung? Diese Frage lenkt die Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit, auf die Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft und ergibt somit die erwähnte *diachrone* Herangehensweise. Interessanter als die Verheißung, jeder könne unter neuen gesellschaftlichen Verhältnissen auch Künstler sein, erweist sich damit die zweite Perspektive, die die Entwicklung der Kunst und ihre wechselseitigen Verhältnisse zu anderen Lebensbereichen mit in den Blick nimmt und die auch Marx wählte.

Für dieses Thema boten sich ihm zwei Quellen der Anregung:

Zur ersten zählen Künstler und Literaten wie Heine, Saint-Simon, die Romantiker und die sogenannten "Nazarener", die Marx in seiner frühen Zeit in Bonn und Berlin kennenlernte. Wie Margaret A. Rose erforschte, teilte Marx die von Heine vorgebrachten Kritik an den von Wilhelm III. und seinem Nachfolger Wilhelm IV. favorisierten "Nazarenern". Ihre Bewunderung für die frühe Renaissance sowie die deutsche und flämische spätmittelalterliche Kunst, vor allem für Dürer und Raffael, begründeten diese mit der verloren gegangenen Einheitlichkeit von Kunst, Religion und Leben:

Apart from their artistic value, the Middle Ages were particularly important to the German Nazarenes as a time before the Reformation in which art, religion, and life 'had been one'. In this romanticised view of Germany's past they followed the ideas and beliefs of the German Romantics, Novalis, Friedrich and August Schlegel, Tieck, and Wackenroder [...] (1984, 8).

Die katholische Kirche galt innerhalb dieser Gruppe als "symbol of the unity between art, life, religion, and State" (ebd.). Die von Heinrich Heine verfochtene Gegenposition verfolgte zwar auch das Ideal einer Integration der Kunst in den modernen Alltag, allerdings in anderer Form: Heine stützte sich etwa auf Saint-Simon, der dem Künstler eine Art Avantgarde-Rolle zusprach bei der Schaffung einer ihr feudales Erbe ablegenden industriellen Gesellschaft, etwa beim Entwurf der von Saint-Simon propagierten gigantischen Infrastrukturprojekte. Doch diese Verbindung von Kunst und Industrie sollte nicht durch eine vom Mittelalter in die Gegenwart des 19. Jahrhunderts verpflanzte Spiritualität geleistet werden, sondern durch die Verfeinerung der menschlichen Sinnlichkeit erfolgen. Sinnlichkeit versus Spiritualität, unter dem Banner dieser Kontrastierung wählte Heine auch die antike griechische Welt als künstlerischen Bezugspunkt.

Hiermit schließt sich der Kreis zu jener historisch früheren Gruppe klassischer Künstler und Schriftsteller, die Marx ebenfalls beeinflussten, nämlich Philosophen und Dichter wie Goethe, Herder, Schiller, Hölderlin, Kant oder Hegel. In einer verwandten Weise fragte sich auch Marx, ob in der Zukunft eine Synthese aus alter und neuer Welt gelingen könne, und bejahte diese Möglichkeit. Die Einleitung zu den *Grundrissen* deutet für diese Aussicht eine Art Dialektik an. Die griechische Kunst wird in ein Stufenmodell eingeordnet: Die mit der "Naivetät eines Kindes"

verglichene "unentwickelte Gesellschaftsstufe" der antiken Welt könne einerseits "nie wiederkehren", andererseits erzeuge sie das Streben, "auf einer höheren Stufe" deren "Wahrheit" zu reproduzieren:

Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.

Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden, oder er wird kindisch. Aber freut ihn die Naivetät des Kindes nicht, und muß er nicht selbst wieder auf einer höheren Stufe streben, seine Wahrheit zu reproduzieren? [...] Warum sollte die geschichtliche Kindheit der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet, als eine nie wiederkehrende Stufe nicht ewigen Reiz ausüben? [...] Der Reiz ihrer Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstufe, worauf sie wuchs. Ist vielmehr ihr Resultat und hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können. (641)

Dieses Zitat über die antike Kunst verdeutlicht, dass es Marx zwar um die Anerkennung künstlerischen Gestaltens als ein in eine zukünftige neuartige Gesellschaft zu integrierender Aspekt geht, er aber wenig Anlass sieht, geschichtlich ältere Gesellschaftsformen in Bezug auf ihre Handlungsarten und ihren Umgang mit Artefakten des Alltagslebens zu untersuchen. Ausnahmen sind etwa Erwähnungen der "Kunstfertigkeit" im Bereich der handwerklichen Arbeit im Gegensatz zu Manufaktur und Fabrik oder der "Bauernfamilie" als Typus unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit. Zu stark war die Faszination, die die Idee eines radikalen Neubeginns im Kommunismus auf ihn ausübte, sodass ihm Überlegungen, ob dessen Ideale nicht auch aus der *Alten Welt*, aus "entbetteten" traditionellen Momenten entliehen waren, nur provozieren mussten. Obwohl der Begriff "Kultur" häufig Verwendung findet, widmet sich Marx so nicht näher der Analyse vergangener Arten der Tätigkeit und ihrer Spuren in der Gegenwart. Geschichtlich ältere "Formen des menschlichen Lebens", wie es im *Kapitel I* heißt (MEW 23, 89), werden zumeist als "borniert" und "naturwüchsig" etikettiert:

Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. (ebd., 93)

Hegel beschäftigte sich hingegen ausführlich mit der antiken griechischen Welt als einer Epoche der geschichtlichen Entwicklung, in der aus seiner Sicht Leben und Kunst einander nicht als zwei getrennte, ihrem Wesen nach unterschiedliche Teilbereiche gegenüberstanden wie in der "modernen Welt", sondern eine Ähnlichkeit, eine Strukturverwandtschaft aufwiesen. Diese Ähnlichkeit beruhte darauf, dass sich, so Hegel, die alltägliche Lebensweise über Äußeres, über gemeinsam geteilte Formen bildete, die jeder einzelne weiter gestaltete und variierte.

Mit einer solchen von traditionellen Formen geprägten Einheitlichkeit ließe sich für Hegel zwar kein moderner, an der Freiheit, sich eigene Zwecke zu setzen, orientierter Glücksbegriff verbinden. Aber

aus dieser Einheit würde, wie Hegel anfügt, auch nicht jenes Unglück folgen, das aus der Herrschaft von fremden Marktmechanismen und maschinenartig-mittelhaften Arbeitsbedingungen entspringt, oder, wie es in den *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten* heißt, das "Elend, welches aus dem *Wesen* der heutigen Arbeit selbst hervorgeht" (MEW 40, 477).

Zögerliche Skizzierungen einer bis in die Gegenwart reichenden diachronen, geschichtlichen Dialektik aus einem im Kapitalismus auf die Spitze getriebenen Verlust und einer in die Zukunft projizierten (Wieder-)Gewinnung eines unmittelbar gesellschaftlichen, nicht rein auf persönlichen Vorteil gerichteten Tätigseins finden sich ebenfalls in den *Grundrissen*. Dabei stehen wieder die Kategorien der "Naturwüchsigkeit" und der "Borniertheit" im Mittelpunkt, um ältere "Epochen ökonomischer Gesellschaftsformen" zu beschreiben. Deren enge Gebundenheit an die Lebensweisen des jeweiligen Gemeinwesens werden im Kapitalismus zwar gesprengt und aufgelöst, aber eine neue Beschränktheit erzeugen, indem sie in eine rastlose Leere umschlagen, um schließlich, so die Verheißung, in eine Ära universellen Reichtums und einer freien Beweglichkeit zu münden:

So scheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebenen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist? In der bürgerlichen Ökonomie - und der Produktionsepoche, der sie entspricht, - erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußeren Zweck. Daher erscheint einerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschloßne Gestalt, Form, und gegebne Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist (MEW 42, 387 f.).

Doch Marx setzte diese Überlegungen nicht systematisch fort, sondern konzentrierte sich zunehmend auf die Analyse des gegenwärtigen Produzierens von Waren, da es eine Art End- und Wendepunkt der Entwicklung entfremdeter Arbeit darzustellen schien, der in einer Art "Selbst-Aufhebung" zur Entstehung von neuen Lebensweisen überleitet. Von Lebensweisen, die nicht nur durch die Aufhebung von Eigentum oder durch eine andere Verteilung der Produkte gekennzeichnet sind, sondern durch eine Aufhebung von Entfremdung und quälenden Brüchen.

Eine geschichtlich ansetzende, methodisch auf die Kategorien der Handlung und des Gegenstandes Bezug nehmende Analyse der Bedingungen der Möglichkeit für eine solche Revolution, mit neuen Formen von Glück, basierend auf einer Umgestaltung des einstigen, unmittelbar gesellschaftlichen Charakters des Handelns jedes Einzelnen, blieb Marx schuldig. Deshalb ermangelt es seinen

Ausführungen über die Bedingungen der Möglichkeit einer grundlegend anderen zukünftigen Gesellschaftsform an einem theoretischen Fundament, das auch die Grenzen, die unvermeidbaren Unvereinbarkeiten einer solchen Glück verheißenden Neuen Welt reflektieren könnte sowie die Gefahr eines daraus erwachsenden Elends.

Literatur

- Brentano, Franz (1874/1973): Psychologie vom empirischen Standpunkt. Hamburg
- Ebeling, Hans und Ludger Lütkehaus (Hrsg.) (1985): Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie? Frankfurt/M
- Fahrenberg, Jochen (2018): Wilhelm Wundt. Gesamtwerk: Einführung, Zitate, Kommentare, Rezeption, Rekonstruktionsversuche. Lengerich
- Ferguson, Adam (1767/1988): Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/M
- Findeiß, Frank (2014): Psychologische Elemente in der Anthropologie von Karl Marx. München
- Fleck, Christian (1994): Das Glück in der Moderne. In: Franz Vranitzky (Hrsg): Themen der Zeit. Wien. S. 195-212.
- Fromm, Erich (1968/1970): Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen. In: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. S. 145-161
- Fromm, Erich (1976): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart
- Goethe, Johann Wolfgang von (1774): Die Leiden des jungen Werthers
- Handerer, Josua, Julia Thom und Frank Jacobi (2018): Die vermeintliche Zunahme der Depression auf dem Prüfstand. Epistemologische Prämissen, epidemologische Daten, transdisziplinäre Implikationen. In: Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnose einer beschleunigten Gesellschaft. Herausgegeben von Thomas Fuchs, Lukas Iwer und Stefano Micali. Frankfurt/M
- Hobbes, Thomas (1651/1996): Der Leviathan. Hamburg
- Honneth, Axel (2005/2016): Vorwort zu Rahel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt/M
- Jaeggi Rahel (2005/2016): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt/M
- Komlosy, Andrea (2015): Arbeit. Eine globalhistorische Perspektive. Wien
- Lange, Ernst Michael (1980): Das Prinzip Arbeit. Frankfurt/M, Berlin, Wien
- Leont'ev, Aleksej N. (1977/2012): Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit. Neu übersetzt von Elena Hoffmann. Bearbeitet und herausgegeben von Georg Rückriem. Berlin
- Lifschitz, Michail (1960): Karl Marx und die Ästhetik. Dresden
- Lohmann, Georg (1991): Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1988/1994): Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M
- Marx, Karl: Deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1978
- Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1978
- Marx, Karl: Grundlinien der Kritik der Politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 42, Berlin 1983
- Marx, Karl: Kapital III. In: Marx-Engels-Werke Bd. 25, Berlin 1964
- Marx, Karl: Das Kommunistische Manifest. In: Marx-Engels-Werke Bd. 4, Berlin 1977
- Marx, Karl: Die Heilige Familie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 2, Berlin 62
- Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 13, Berlin 1961
- Marx, Karl: Lohnarbeit und Kapital. In: Marx-Engels-Werke Bd. 6, Berlin 1961
- Marx, Karl: Grundrisse. In: Marx-Engels-Werke Bd. 42, Berlin 1983
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx-Engels-Werke Bd. 40, Berlin 1968
- Marx, Karl: Das Kapital I, in: Marx-Engels-Werke Bd. 23, Berlin 1962
- Mises, Ludwig von (1922) Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. Jena
- Neurath, Otto (1919) Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft. München
- Paech, Niko (2017): Postwachstumsökonomik. Wachstumskritische Alternativen zu Karl Marx. In: "Das Kapital". Aus Politik und Zeitgeschichte 19-20/2017
- Pascal, Blaise (1670/1997): Gedanken. Stuttgart

- Priddat, Birger P. (2019): Arbeit und Muße. Über die europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit. Marburg
- Rose, Margaret A. (1984): Marx's lost aesthetic. Karl Marx & the visual arts. Cambridge, New York, Melbourne
- Rubinstein, Sergej L. (1934/1981): Probleme der Allgemeinen Psychologie. Moskau 1. Aufl.
- Sayers, Sean (2016): Marx und Entfremdung. Aufsätze zu hegelianischen Konzepten. Hamburg
- Schopenhauer, Arthur (1819/1977): Die Welt als Wille und Vorstellung I. In: Zürcher Ausgabe. Werke in 10 Bänden. Zürich
- Schopenhauer, Arthur (1859/1977): Die Welt als Wille und Vorstellung II. In: Zürcher Ausgabe. Werke in 10 Bänden. Zürich
- Schumpeter A. Joseph (1946/2018): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Tübingen
- Sinn, Hans-Werner (2017): Was uns Marx heute noch zu sagen hat. In: "Das Kapital". Aus Politik und Zeitgeschichte 19-20/2017
- Smith, Adam (1776/1999): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Hrsg. und aus dem Engl. übertragen von Horst Claus Recktenwald. München
- Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Frankfurt/M
- Tögel, Christfried (1989): Lenin und die Rezeption der Psychoanalyse in der Sowjetunion der Zwanzigerjahre. In: Sigmund Freud House Bulletin 13. S. 16-27
- Tönnies, Ferdinand (1921): Marx. Leben und Lehre. Jena

*