

Das «kulturelle Gedächtnis» kennt als Gedächtnisorte im wörtlichen und metaphorischen Sinn Plätze, Gebäude, Denkmäler, Symbole, historische Ereignisse, aber auch «herausragende» Persönlichkeiten. Sie sind Ausdruck kultureller Vielfalt und identitätsbildender Prozesse. Da sich Erinnerung an bestimmte Ereignisse, an Personen, an Räume oder Orte im wörtlichen oder übertragenen Sinne «klammert», können durch eine gelenkte – «instrumentalisierte» – Erinnerung freilich Gedächtnisorte oder Gedächtnisräume verändert oder erst konstruiert werden. Diese Problematik war Thema der «lieux de mémoire» des französischen Historikers Pierre Nora in den frühen neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in denen zahlreiche Elemente des französischen nationalen Gedächtnisses in Form von Essays zusammengetragen wurden, über Statuen großer Männer, Kriegerdenkmäler oder die Gräber der französischen Könige in Saint Denis, Symbole wie die Marianne, die Marseillaise und die Nationalfahne. Gebäude gehören dazu: der Eiffelturm und das Schloss von Versailles; bedeutsame Texte: die Erklärung der Menschenrechte und der Code Napoléon. Und nicht zuletzt viele Namen: Karl der Große, die heilige Johanna, der Sonnenkönig und auch René Descartes.

Nora war der Vorreiter, andere Länder folgten mit vergleichbaren Veröffentlichungen. Sie alle versuchten eine Antwort auf Noras Aufforderung, Typisches in der Beziehung zur Vergangenheit des jeweiligen Landes herauszuarbeiten. In Deutschland überwogen zunächst die Bedenken, das Projekt «Erinnerungsorte» in Angriff zu nehmen. Doch schließlich gelang die Erarbeitung eines selbständigen Konzeptes, das die Besonderheiten der deutschen Geschichte berücksichtigte. Die Kategorien für die Auswahl bei den deutschen Erinnerungsorten waren so vielfältig, dass auch Karl Marx mit einem Essay von Iring Fetscher als deutscher Erinnerungsort aufgenommen wurde. Dass Karl Marx heute auf neues Interesse stößt, lässt sich wenigstens an zweierlei festmachen: Zum einen gibt es in der Wissenschaft eine neue Beschäftigung mit Karl Marx, die von einem unbefangenen Zugang zeugt, der frei von ideologischem Ballast ist. Ob man schon von einer Renaissance sprechen kann, wird sich zeigen. Auch die Edition der MEGA_, ein Jahrhundertunternehmen mit mehreren Anläufen, findet über den engen Rahmen der Marx-Spezialisten hinaus weltweit

Beachtung. Wohl auch deshalb, weil die darin angelegte Dekonstruktion manch hermetisch erscheinender Werke neue Perspektiven zulässt, die freilich für Vertreter und Interpreten einer nach wie vor existierenden ideologisch festgefügt Schule als «Verbürgerlichung» erscheinen mag. Dennoch wird zunehmend Marx mit Marx gegen den Strich gebürstet, und gerade dies lässt ihn sperrig und vor allem ambivalent erscheinen, was er immer war. Das kann ihn aber auch auf neue Weise interessant machen.

Die andere Beobachtung ist, dass Karl Marx Eingang in die Populärkultur hält. Auch dies ist eine Form der Aneignung. Da war die Umfrage der BBC, wonach er zum «bedeutendsten Philosophen» wurde. Die Meldung ging durch viele Zeitungen, wurde aufgegriffen und in unterschiedlicher Form und mit unterschiedlichen Assoziationen verbreitet. Dazu gehörte etwa auch, dass es unter Managern als durchaus sinnvoll gelte, das «Kapital» zu kennen. Warum das so sein soll und was diese daraus ableiten könnten, bleibt etwas im Vagen. Dass Marx schließlich im Rahmen einer populären deutschen Fernsehsendung zu den «größten Deutschen» zählte, ist ebenfalls und gegebenenfalls stärkster Ausdruck von «Popularisierung». Bei «Unsere Besten» des ZDF (2003) gelangte er auf den dritten Platz, was Ausdruck eines unvoreingenommenen oder auch unbekümmerten politischen Verhältnisses zu Marx sein mag. Auch die Populärkultur ist ein wichtiges Thema der Erinnerungsorte.

Marx «Popularisierung» muss Folgen haben für reale Orte, wie es das Geburtshaus von Karl Marx in Trier oder das Grabmal auf dem Londoner Friedhof Highgate sind. (Die *Marx Memorial Library* ist für «normale» Besucher verschlossen.) Steigende Besucherzahlen und öffentliche Aufmerksamkeit könnten dazu gehören. Das Londoner Grabmal, ein Erinnerungsort im Sinne Noras, bleibt hier unberücksichtigt. Nicht nur der Marx, den Fetscher als Erinnerungsort skizziert hat, sondern gerade auch das Karl-Marx-Haus in Trier ist ein solcher Erinnerungsort, ein realer zudem. Es ist zudem das einzige Gebäude, in dem Karl Marx gelebt hat, das besichtigt, *als Raum* wahrgenommen zu werden. Das kann unterschiedliche Wege gehen, etwa den von der Authentizität mit der sie umgebenden Aura zur konstruierten Architekturpoesie, die Distanz zulässt, oder auch den Weg vom Erinnerungsort mit bestimmten politischen Absichten zum modernen Museum.

In seinem Essay fragte Iring Fetscher danach, wo denn nun etwa zehn Jahre nach dem Fall des Kommunismus Karl Marx in Deutschland zu finden sei. In den Köpfen, vermutete er, vornehmlich denen der Bürgerinnen und Bürger der neuen Bundesländer. Damit hat er sicher nicht Unrecht, wenn man bedenkt, dass das Ergebnis der genannten ZDF-Show in hohem Maße eines des Abstimmungsverhaltens eben dieser Region gewesen sein dürfte, eingegrenzt möglicherweise auf eine Partei, die PDS. Das war nach dem Fetscher-Essay. Für ihn war das fast völlige Verschwinden des oktroyierten Marx entscheidend: in der Propaganda, der erzwungenen Lektüre und den unzähligen Büsten, Standbildern, Straßennamen und Einrichtungen, die nach ihm benannt waren, einschließlich der Universität und Stadt. Einige Straßennamen gibt es noch, auch den «Nischl» genannten Marx-Kopf in Chemnitz. Inzwischen ist er Touristenattraktion geworden, Pralinen mit diesem Wahrzeichen werden als Andenken verkauft. Karl-Marx-Straßen gibt es auch im Westen, so in Trier, wo an der Universität nach wie vor in wiederkehrenden Abständen Aktionen des Asta zugunsten der Umbenennung in Karl-Marx-Universität stattfinden. Die Resonanz darauf ist gering. Die begleitende Vermarktung in Form von T-Shirts oder Tassen findet freilich Anklang über den studentischen Rahmen hinaus.

Es ist Iring Fetscher zuzustimmen, wenn er feststellte, dass weltweit in erster Linie Trier als Erinnerungsort mit dem Namen Karl Marx verbunden wird. Auch die Stadt sieht das heute so. Das war nicht immer so. Sie hat ihren Frieden mit ihrem bedeutenden Sohn gemacht, was ihr durch zwei Faktoren wesentlich erleichtert worden ist. Mehr als fünfzehn Jahre ist der Zusammenbruch des Kommunismus her, der Umgang ist, wie eben auch in der Wissenschaft, unbefangener, zumal, wenn man sich auf den jungen Marx oder den philosophischen Denker konzentriert. Das war früher schon so. Ihn für bedeutend zu erklären, kann in keinem Fall falsch sein. Als Kronzeugen kann man jederzeit den Sozialethiker und Jesuitenpater Oswald von Nell-Breuning anführen – ebenfalls ein bedeutender Sohn Triers und wie Karl Marx Absolvent des heutigen Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums –, der gesagt hat, dass wir alle auf den Schultern von Marx stehen.

Der andere Faktor ist der Tourismus, von dem die Stadt neben dem Wein wesentlich lebt. Und beim Tourismus muss es wie in anderen Branchen der Wirtschaft um Wachstum gehen.

Da es ein hart umkämpfter Markt ist, müssen alle Chancen und Standortvorteile genutzt werden. Hier kommen vor allem chinesische Touristen ins Spiel. Sie sind inzwischen die zweitgrößte ausländische Besuchergruppe in Trier. Angesichts der Erwartung einer weiter wachsenden chinesischen Wirtschaft sieht man im chinesischen Tourismus ein großes Wachstumspotential. Immer wieder geht die Rechnung dahin, dass von den etwa 1,2 Milliarden Menschen in China bislang um die 300 Millionen von dem Wirtschaftsaufschwung profitiert haben. Sie bilden die Art von Mittelschicht, für die eine Auslandsreise erschwinglich ist. Der Blick allein auf dieses Zahlenverhältnis nährt die bis hin zur Erwartung reichende Hoffnung auf ein schier unerschöpfliches (touristisches) Wachstum. Vieles bleibt darin ausgeblendet, was gewiss nicht auf Trier beschränkt ist, denkt man an die Diskussionen über die Wirtschaftsbeziehungen mit und wirtschaftliche Möglichkeiten in China.

Auch Trier will profitieren und hat etwas Wichtiges in die Waagschale zu werfen, nämlich den «Marx-Faktor», eben das Karl-Marx-Haus als bedeutsamen Anlaufpunkt für chinesische Touristen. Das Haus gehört der Friedrich-Ebert-Stiftung und nicht der Stadt, aber diese weiß um seine Bedeutung, und ungeachtet der Würdigung dessen, was es ist und was es sein will, wird es zunehmend im Zusammenhang mit dem chinesischen Tourismus gesehen. In welcher Weise das Karl-Marx-Haus ein identitätsstiftender Erinnerungsort für Chinesen ist, werden erst die weitere Entwicklung in China, langfristige Beobachtungen und genaue Untersuchungen zeigen können. Für diese gibt es lediglich erste Ansätze. Ausgangspunkt ist die Statistik: Ein Drittel der Besucher des Karl-Marx-Hauses, also etwa 12.000 Gäste, kommen aus China. Das sind Zahlen, die Aufmerksamkeit wecken und zwar naturgemäß in der Stadt, aber auch darüber hinaus, weil der chinesische Tourismus auch in anderen Regionen nicht nur genau beobachtet wird, sondern weil man sich auf ihn einzustellen versucht. Den Wunsch, dies gegebenenfalls mit dem «Marx-Faktor» verbinden zu können, gibt es auch außerhalb Triers, etwa in der Verbindung von Rhein-Moselfahrten (Bonn-Trier), wobei man analysiert, ob nicht das Beethoven-Festival mit «Marx» zu kombinieren ist.

Sich über den «Marx-Faktor» hinaus auf chinesische Gäste einzustellen, den China-Boom zu nutzen, geschieht auf vielfältige Weise. Lässt man Städtepartnerschaft, Partneruniversität und Aktivitäten der mittelständischen Industrie in China einmal

außer Betracht, so geht die Frage dahin, wo und wie die Chinesen nach dem Besuch im Karl-Marx-Haus ihr Geld ausgeben können (und sollen), das sie ganz offensichtlich haben. Hotels wollen sich auf spezifische Bedürfnisse und Wünsche einstellen, um Übernachtungsraten steigern zu können, was schwer ist angesichts der Tatsache, dass es sich bei den Reisen der Chinesen zumeist um Rundreisen (durch Europa) handelt. Da ist es wichtig zu wissen, wo sie ankommen und welche Stationen geplant sind. Europa hat schließlich viele attraktive Städte und Regionen. Und wirkliche Luxusgüter werden mit Vorliebe dort gekauft, wo sie ihren «Ursprung» haben (Schweiz, Rom, Paris, London). Noch – so die Beobachtung – kaufen die Chinesen nicht vorzugsweise in Trier ein. Ein eigens für sie herausgegebener Shoppingführer soll dies ändern helfen.

Chinaberatung hat Konjunktur. Umgangsformen werden eingeübt und fremde Verhaltensweisen erklärt, Chinesisch-Sprachkurse für die Kaufmannschaft finden Zuspruch, Schilder in zahlreichen Geschäften locken die chinesischen Kunden, Wegweiser und Beschilderungen sollen wohl noch folgen. Auch das Karl-Marx-Haus hat sich dem angeschlossen. Und es testet, was die zahlreichen Besucher gern als Souvenir mitnehmen würden.

Lockt Karl Marx denn tatsächlich? Was verbinden die nach wie vor fremden Gäste mit Karl Marx, mit dem Geburtshaus, mit Trier? In welcher Weise ist das Haus, das authentisch anmutende barocke Ensemble, das zudem den Eindruck von bürgerlicher Wohlhabenheit vermittelt, auch ein chinesischer Erinnerungsort, wie dies die Zahl seiner Besucher vermuten lässt? Das wirft Fragen auf. Die Motive für den Besuch im Karl-Marx-Haus sind schwer zu ergründen. Abzuwarten ist, was eine wissenschaftliche Untersuchung über die zahlreichen Eintragungen in das Gästebuch des Museums erbringen wird. Es sind inzwischen zahlreiche Bücher mit diesen Eintragungen, denn ganz offensichtlich ist es ein Anliegen vieler chinesischer Besucher, sich in das ständig umlagerte Buch einzutragen und sich gleichzeitig dabei fotografieren zu lassen. Es handelt sich um einen wichtigen Bestandteil des Besuches im Haus, nicht selten beschränkt er sich darauf. Dass dies früher zu den Ritualen bei Besuchen von offiziellen Partei- und Staatsdelegationen gehörte, liegt auf der Hand. Da es nach wie vor zahlreiche chinesische Delegationen gibt, fehlen diese Rituale – Eintragung ins Gästebuch und Austausch von Visitenkarten und Geschenken – nicht. Auffallend ist, dass ein

solcher Besuch im Karl-Marx-Haus meistens auf ausdrücklichen Wunsch der chinesischen Gäste hin arrangiert wird.

Es gibt auch Anfragen, das Karl Marx-Haus möge bestätigen, dass es «politische Bildung» vermittelt. Dies würde für das Visum benötigt. Näheres war darüber noch nicht zu erfahren. Offensichtlich gibt es auch von der Partei finanzierte Reisen, und dem Besuch des Hauses in Trier wird aus politischen Gründen und von politischen Stellen Bedeutung beigemessen. Solche Besuche sind meist kurz. Was sind dann wichtige «Anlaufpunkte» im Haus bzw. in der vor wenigen Monaten eröffneten neuen Dauerausstellung? Kann man chinesischen Gästen vermitteln, was die politische Bildungsarbeit der Ausstellung und des Museums ist? Dem stehen mehr als Sprachbarrieren entgegen. Und es würde voraussetzen, mit der Lebens-, Werk- und Wirkungsgeschichte in der Weise vertraut zu sein, um Wandel, Offenheit, politischen Pluralismus, Kritik und Ambivalenz als etwas Positives zu begreifen. Wenn Erinnern auch Lernen, Diskutieren, immer neue Fragen stellen heißt, dann ist das Karl-Marx-Haus ein Ort dafür, ein lebendiger Erinnerungsort. Auch bei offiziellen Delegationen kann der Versuch gemacht werden, dies anzusprechen. Etwa gleich zu Beginn der Ausstellung in dem Raum, in dem die Geschichte des Hauses erklärt wird, das die SPD 1928 erwarb und zur Erinnerungstätte an Karl Marx und die Arbeiterbewegung machen wollte.

Auch die Zurückverwandlung des Gebäudes in das heute zu besichtigende Ensemble gehört dazu, einschließlich der Erklärung, dass es sich um einen idealtypischen Bau handelt, mit dem Marx und die Arbeiterbewegung «geehrt» werden sollten. Das Haus sollte etwas Besonderes sein. Zwischen Marx und der Arbeiterbewegung in Gestalt der SPD stand noch nicht «Godesberg», wie dies Franz Müntefering bei der Neueröffnung im Juni 2005 formulierte, wohl aber die neue Konkurrentin KPD, die beim Kauf des Hauses mitgeboten hatte. Da es sich bei der Geschichte des Hauses um einen Spiegel des 20. Jahrhunderts handelt, würde dies ein wenig Vertrautheit mit ihr voraussetzen. So z. B. mit Willy Brandt, von dem ein großes Porträt zu sehen ist, weil er in seiner Eigenschaft als Parteivorsitzender der SPD das Haus 1968 der Friedrich-Ebert-Stiftung übergeben hat. Reaktionen zeigen, dass nur wenige chinesische Gäste diese herausragende Gestalt der deutschen Nachkriegsgeschichte kennen. Vor allem Vertreter der Parteihochschulen sind mit dem Namen vertraut.

Ein «Muss» für jede offizielle chinesische Delegation und für alle anderen chinesischen Gäste (sofern sie das Innere des Hauses überhaupt betreten) ist der so genannte Geburtsalkoven, wo eine Büste auf einer Stele mit den Lebensdaten und der Namenszug auf der Wand zu sehen sind. Besonders an dieser Stelle ist die Anmutung, sich an einem authentischen Ort zu befinden, am größten. Hier werden die meisten Fotos gemacht und gelegentlich Blumen niedergelegt. Das ändern auch Erklärungen nicht, dass es sich allenfalls um einen vermuteten Ort handeln kann, weil niemand weiß, wie das Haus zu Marx' Geburtszeit wirklich ausgesehen hat. Doch auch Mythen sind wirksam und gehören zu einem Erinnerungsort. Im Anschluss daran werden Herkunft, Werdegang, Leben und Wirken gezeigt. Offizielle und andere chinesische Gäste erfreuen sich insbesondere an dem, was über das Privatleben dargelegt wird. Kritische oder problematische Aspekte können eingeflochten werden, die den meisten Chinesen einen ihnen weitgehend unbekannten Marx präsentieren. Manches kennen sie vom Hörensagen, sodass quasi hinter vorgehaltener Hand auch Fragen gestellt werden. Mögen sie alle etwas mit Marx assoziieren, eine genauere Kenntnis ist damit in der Regel nicht verbunden. Dies zeigt auch die unbefangene Frage bei einer Dombesichtigung, wo denn Karl Marx liege.

Unbekannt ist vor allem der Mensch und sein Leben, seine Familie. Die für die meisten Europäer interessante Frage nach der jüdischen Herkunft und Tradition, nach der Problematik des Religionswechsels des Vaters und der sehr viel späteren Taufe der Mutter und Kinder, ist bei den chinesischen Gästen von geringem Interesse. Im Zusammenhang mit einer Schilderung der Lebensumstände können auch die wenigen Objekte gezeigt werden, die Gelegenheit geben, etwas über die Geschichte des Nachlasses zu erzählen und auch über das Bestreben von Marx, auch unter schwierigen Verhältnissen einen bürgerlichen Lebensstil aufrecht zu erhalten. Wenn dies für offizielle Delegationen meist schon zu ausführlich ist, so bringt ein Gang in den französisch gestalteten Garten einen wichtigen Fototermin. Dort steht eine große Bronzestatue, eine Hinterlassenschaft der untergegangenen DDR. Sie stammt aus dem Jahr 1953, der Hochzeit des Stalinismus, und ihr Schöpfer Fritz Cremer war über die DDR hinaus bekannt. Dass damit auch ein Stück Wirkungsgeschichte integriert ist, dringt vermutlich nicht in das Bewusstsein der chinesischen Gäste. Wohl aber

monieren sie gelegentlich den seitlichen Standplatz vor einer Mauer. In ihrer Sicht müsste dieser Marx in einer direkten Sichtachse stehen.

Doch wer sind die anderen chinesischen Gäste? Es sind in der Regel Reisegruppen und eher selten Einzelbesucher. Manche Gruppen sind so eilig, dass sie das Haus nicht betreten, sondern es dabei belassen, sich gegenseitig vor dem Haus zu fotografieren. Dazwischen laufende Passanten werden gelegentlich beiseite geschucht. Es scheint ausreichend zu sein, überhaupt da gewesen zu sein und dies zu dokumentieren, sei es durch das Foto oder zusätzlich durch den Kauf einer Postkarte. Und der ebenfalls dokumentierte Eintrag in das Gästebuch darf nicht fehlen. Eine Attraktion ist auch eine riesige Scheibe, auf die Zitate von und über Marx (positiv und negativ) projiziert werden. In dem Moment, in dem die chinesische Übersetzung eines Zitates erscheint, wird fotografiert. Ob es dabei eine Vorliebe für bestimmte Zitate gibt, kann noch nicht gesagt werden. In anderen Fällen scheinen Gruppen das Haus geradezu zu stürmen, Menschen fotografieren, lachen und besteigen nach kurzer Zeit – etwa zehn Minuten – wieder den Bus.

Dennoch ist zu beobachten, dass die Verweildauer von chinesischen Gruppen zugenommen hat, und zwar, wenn sie die neuerdings angebotene akustische Führung in chinesischer Sprache mitnehmen. Da die Gästebucheinträge noch nicht ausgewertet sind, weiß man noch nicht, ob es Kommentare dazu gibt. In anderen Sprachen gibt es sie bereits. Somit kennt man bislang nur einzelne Reaktionen im Rahmen von Führungen für Delegationen und aus zufälligen Gesprächen. Sie beziehen sich z. B. auf den Raum, der mit dem Mao-Zitat als Raum-Motto «Alles, was der Feind bekämpft, müssen wir unterstützen; alles, was der Feind unterstützt, müssen wir bekämpfen» versehen ist. In ihm wird die weltweite Inanspruchnahme der Ideen von Marx thematisiert, und zwar mit Beispielen aus Lateinamerika, Afrika, Südostasien und China. Die wenigen Äußerungen – etwa zu den Bildern von der Kulturrevolution oder den Ereignissen auf dem Platz des Himmlischen Friedens – zeigen, dass es sich um Themen handelt, die in China verdrängt oder tabuisiert werden. Die höfliche Variante der Kritik heißt, man würde ja nur Negatives zeigen, es sei besser, das «neue» China in den Vordergrund zu stellen. Ebenso vage ist die in der Stadt kolportierte Meinung, der Raum sei «problematisch», man könne ihn chinesischen Gästen nicht zeigen.

«Marx war gut für China» lautet eine der Antworten auf die an chinesische Besucher gestellte Frage, warum sie das Karl-Marx-Haus besuchen. Da auch auf Nachfragen keine weiteren Inhalte damit verbunden wurden, kann man nur annehmen, dass angesichts der alleinherrschenden kommunistischen Partei Marx eine wichtige Identifikationsfigur ist und vermutlich bleiben wird, solange die KPCh herrscht. Dies dürfte um so wichtiger sein, als es sich um eine historische Persönlichkeit handelt, die letztlich unabhängig von den konkreten Entwicklungsphasen der chinesischen Geschichte unter kommunistischer Herrschaft ist. Er schwebt darüber (wie ein guter Vater, zu dem man ein persönliches Verhältnis hat und den man verehrt), und deswegen kann man auch zu ihm – in der verdinglichten Form des Karl-Marx-Hauses – «pilgern». Der Vergleich mit Riten einer Religion und Pilgerfahrten (Bethlehem) drängen sich auf. Dieses Losgelöstsein von der konkreten historischen Entwicklung erhält weitere Plausibilität durch die Antwort auf die im selben Kontext gestellte Frage nach der Bedeutung von Mao-Tse-Tung in China heute. Die Antwort (ohne genauere Inhalte): siebzig Prozent seien gut und dreißig Prozent schlecht gewesen. Dies entspricht der offiziellen Vorgabe, wonach er keinem völligen Verdikt unterliegt (und unterliegen kann), weil auf eine Aufarbeitung der Geschichte seit 1949 verzichtet wird. Über Geschichte wird geschwiegen, oder sie wird in ein paar Formeln gepresst. Genauso ist schon Mao mit Stalin verfahren, als 1956 der Entstalinisierungsprozess die kommunistische Welt erschütterte. Dies wollte Mao mit der siebzig zu dreißig Prozent-Marke verhindern. Eine Entstalinisierung gab es in China nicht.

Es gibt auch schriftliche Äußerungen des Stolzes, nun das wichtigste kommunistische Land zu sein. Dass die Entwicklung auch anders laufen kann, zeigt sich an dem Desinteresse von Studenten, die im Ausland studieren. Sie sagen zumeist offen, dass sie an Marx kein Interesse haben, dass er im «neuen» China keine Rolle spielt. In die gleiche Richtung geht die Frage von chinesischen Fabrikdirektoren, die im Anschluss an eine Führung durch das KMH wissen wollten, was Karl Marx für das heutige China bedeuten könne. Das war keineswegs eine rhetorische Frage und führte zu einer Diskussion über die Vergleichbarkeit der revolutionären Entwicklung im 19. Jahrhundert mit den Umwälzungen und Globalisierungsprozessen und ihren Folgen in der Gegenwart. Dass dies die Entwicklung in China einschloss, war eindeutig. Am Schluss

stand die Frage im Raum, wie wichtig und notwendig fundamentale Gesellschaftskritik ist. Für jede Gesellschaft.

Das Karl-Marx-Haus ist für die Chinesen sicher in erster Linie eine Touristenattraktion besonderer Art, mit der sie etwas verbinden und von der sie in China gehört haben. Und es ist ein Erinnerungsort in dem Sinn, dass er auf der einen Seite als authentischer Ort Identifikation bietet und auf der anderen Seite Lern- und Aufklärungsort sein kann, wenn die entsprechenden Angebote genutzt werden. Ob das so bleibt, wird die Entwicklung (nicht zuletzt in China) zeigen. Die Chinesen im Karl-Marx-Haus sind nun ihrerseits schon Gegenstand des Interesses seitens der Öffentlichkeit in Form der Presse, nicht zuletzt der Tourismuspresse geworden. Das hat sicher etwa mit dem allgemeinen China-Boom zu tun und politisch mit dem Spagat zwischen Marktwirtschaft und Kommunismus. Die Presse kommt und will nun ihrerseits die chinesischen Besucher befragen, was gelegentlich die Erwartung beinhaltet, sie bekomme chinesische Reisegruppen zu jeder ihnen beliebigen Zeit zum Fotografieren und für Interviews präsentiert. Und es kommt vor, dass diese sich wiederum nur gegen Bezahlung dazu bereit erklären. Der Markt greift. Möglicherweise hätte Karl Marx seinen Spaß an der vielfältigen Vermarktung gehabt.

Literatur:

Bouvier, Beatrix (Hg.) (2005): *Karl Marx (1818-1883): Leben – Werk – Wirkung bis zur Gegenwart. Ausstellung im Geburtshaus in Trier*. Trier

Fetscher, Iring (2005): «Karl Marx» in: François, Etienne/Schulze, Hagen (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte. Eine Auswahl*. München, S. 158-177

Kittsteiner, Heinz-Dieter (2001): «Deutscher Idealismus» in: François, Etienne/Schulze, Hagen (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte*, Band 1. München, S. 170-186

Nora, Pierre (Hg.) (1985-1992): *Les lieux de mémoire*, 3 Bde. Paris

«Governance structure» lautet seit einiger Zeit das Schlagwort, unter dem sowohl in der Soziologie wie in den Politikwissenschaften, aber auch in der Volks- und der Betriebswirtschaftslehre das klassische Thema *Herrschaft und Kontrolle* (neu?) bearbeitet wird. Das Werk von Karl Marx gilt bis heute als Fundament kritischer Herrschaftsanalysen, die deren Kontroll- und Unterdrückungscharakter analysieren und auf die Aufdeckung und den Abbau von Herrschafts- und Machtstrukturen abstellen. Dem steht eine bürgerliche Herrschaftssoziologie gegenüber, die wesentlich von Max Weber begründet wurde und über die Organisations- und Bürokratieforschung in viele Ansätze und Anwendungen Eingang gefunden hat. Während Marx die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft und deren Herrschaftsstrukturen in den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, d.h. vor allem in der Trennung von Arbeit und Produktionsmitteln begründet sieht und die Fabrikherrschaft wie auch den Nationalstaat als *Kontrollmechanismus* der herrschenden Klasse betrachtet, macht Max Weber als Grundlage stabiler Herrschaftsbeziehungen eine kollektiv begründete *Legitimitätszuschreibung* aus und wollte die Rationalisierungsaspekte der legalen, bürokratischen Herrschaft in Form des privatkapitalistischen Wirtschaftsbetriebs oder des Nationalstaats und seiner Verwaltungen hervorheben.

Im Anschluss an eine kurze Rekonstruktion der zentralen Begriffe und Argumente im Werk von Karl Marx – im Mittelpunkt stehen dabei der Marxsche Arbeitsbegriff, die Strukturmerkmale der kapitalistischen Produktionsweise und die materialistische Geschichtstheorie, in der die historische Rolle der Lohnarbeit dargestellt wird – werde ich jeweils skizzieren, welche Spuren das Marxsche Werk und insbesondere seine Herrschaftsanalyse in der aktuellen Diskussion hinterlassen hat, indem ich erstens herausarbeite, wie Marx die Analyse betrieblicher Herrschafts- und Kontrollstrukturen beeinflusst hat und indem ich zweitens gesellschaftliche Gegenentwürfe und moderne Arbeitsutopien rekonstruiere, die davon inspiriert sind.

Ausgangspunkt des Marx'schen Denkens ist ein anthropologischer Arbeits- und Handlungsbegriff. *Arbeit* wird von Marx als die wesentliche Lebensform des Menschen gefasst, die Tätigkeit, in der sich die bewusste Vergegenständlichung des

Menschen in tätiger Auseinandersetzung mit der Natur vollzieht. Aus dieser Wesensbestimmung des Menschen folgt, dass die tätige Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, durch die er die materiellen Bedingungen der Existenz sichert, auch die Basis aller anderen gesellschaftlichen Beziehungen bildet und diese somit immer zugleich als Folge wie als Reproduktionsbedingung der gesellschaftlichen Produktionsweise zu sehen sind. Die Grundlage aller gesellschaftlichen Verhältnisse und sozialen Beziehungen – und damit auch der wesentliche Bezugspunkt ihrer wissenschaftlichen Analyse – ist die materielle Produktion. Die Menschen schaffen durch ihr Tun die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, in denen sie dann wiederum verhaftet sind, ob sie dies wollen oder nicht.

«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» (MEW 3, 33).

Die wissenschaftliche Analyse der *kapitalistischen Produktionsweise* und der daraus hervorgehenden bürgerlichen Gesellschaft entwickelt Marx insbesondere in seinem Spätwerk, dem *Kapital*. Dort finden sich neben seiner nach wie vor bestechenden Analyse der allgemeinen Strukturmerkmale und Bewegungsgesetze des Kapitalismus (Tauschwertproduktion, Mehrwertproduktion, entfremdete Arbeit, Verdinglichung) im berühmten 11. Kapitel auch seine Ausführungen über die «Kooperation» (MEW 23, 341-354), in denen er die typischen Herrschafts- und Kontrollformen der kapitalistischen Produktion in den großen Fabriken beschreibt und auf anschauliche Art und Weise mit den traditionellen Arbeitsformen in den Manufakturen kontrastiert.

Der Doppelcharakter der Arbeit unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen – zugleich konkret nützliche, gebrauchswertschaffende und abstrakt menschliche, tauschwertschaffende Arbeit zu sein – ist der Springpunkt dieser immer auch polit-ökonomischen Analyse. Sowie die große Fabrik die Disposition (des Kapitalisten) benötigt, so macht sie auch die Ausbeutung (der Lohnarbeiter) möglich und zum Grundmerkmal des Produktionsprozesses und der Gestaltung der Arbeit. Die Lohnarbeit wird durch die Fabrikdespotie und -bürokratie der formal legalen Dispositionsmacht des Kapitalisten unterworfen,

der seinen «Werwolfs-Heißhunger» nach Mehrarbeit und Mehrwertaneignung (MEW 23, 280) dadurch zu stillen vermag. Die Machtverteilung und die Interessenkonstellationen der kapitalistischen Produktionsweise manifestieren sich aber nicht nur in der betrieblichen Herrschaft, sondern darüber hinaus auch im Staat und in allen bürgerlichen Verkehrsformen:

«Alle unmittelbar gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Arbeit auf größerem Maßstab bedarf mehr oder minder einer Direktion, welche die Harmonie der individuellen Tätigkeiten vermittelt ... Ein einzelner Violinspieler dirigiert sich selbst, ein Orchester bedarf des Musikdirektors. Diese Funktion der Leitung und Vermittlung, wird zur Funktion des Kapitals, sobald die ihm untergeordnete Arbeit kooperativ wird. Als spezifische Funktion des Kapitals erhält die Funktion der Leitung spezifische Charaktermerkmale» (MEW 23, 350).

In der Marx'schen Analyse verlieren betriebliche Herrschafts- und Kontrollverhältnisse ihre Unschuld und werden als das charakteristische Merkmal kapitalistischer Produktionsverhältnisse aufgedeckt. Nach Marx sind Herrschaft und Kontrolle weder Folge der Technik noch effiziente Abstimmungsformen, sondern direkter Ausdruck des Privateigentums an Produktionsmitteln und der Transformationsmechanismus der Sonderinteressen des Kapitals.

«Die kapitalistische Produktion beginnt, wie wir sahen, in der Tat erst, wo dasselbe individuelle Kapital eine größere Anzahl Arbeiter gleichzeitig beschäftigt, der Arbeitsprozeß also seinen Umfang erweitert und Produkt auf größerer, quantitativer Stufenleiter liefert» (MEW 23, 341).

Im Marxschen Spätwerk fand die Arbeits- und Industriesoziologie für lange Zeit ihr theoretisches Fundament. Sie konnte auf dieser Basis einerseits ihre Analysen von Arbeit, Betrieb und Wirtschaft an eine Gesellschaftstheorie anbinden und darüber hinaus auch ein kritisches Erkenntnisprogramm mit Praxisanspruch für sich in Anspruch nehmen. Mit Bezug auf Marx werden die gesellschaftliche und die betriebliche Arbeitsorganisation als Ausdruck des Machtungleichgewichts und als Teil des antagonistischen Interessenkonflikts zwischen Kapital und Arbeit begriffen und hierarchische Kontroll- und

Steuerungsformen als Stabilisierungs- und Realisierungsformen der Macht der Kapitalseite analysiert.

Die Heuristik der marxistischen Konzeptualisierung von Arbeit im modernen kapitalistischen Produktionsprozess folgt aus der so genannten *Transformationsproblematik*. Da der formal freie und legale Austausch Arbeit und Kapital die Aneignung von Mehrarbeit und Mehrwert impliziert, muss der Kapitalist – bei Strafe seines Untergangs – sich das Arbeitsvermögen der Arbeiterschaft aneignen, d.h. in Arbeitskraft transformieren. Die Logik jeglicher betrieblichen Arbeitsorganisation liegt dann in der Aneignung des Arbeitsvermögens durch den Kapitalisten, sei es nun durch Verlängerung des Arbeitstages, die wissenschaftliche Gestaltung des Arbeitsprozesses, Kontrolle usw.

Die daran anknüpfende Arbeits- und Industriesoziologie hat daraus geschlossen, dass im kapitalistischen Produktionsprozess die Entstehung und die erfolgreiche Ausübung von Herrschaft ein unvermeidliches Strukturmerkmal sei, deren Ausbildung und erfolgreiche Ausübung sich hinter dem Rücken der Akteure durchsetze und in jedem Falle gegen die Lohnarbeiter und für das Kapital wirke. Diese Argumentation wurde vor allem von Harry Braverman (1974) und Richard Edwards (1979) prominent vertreten und als *labor process debate* auch im deutschen Sprachraum für weitere empirische Untersuchungen bedeutsam. Harry Braverman hat anhand empirischer Makrodaten auf einen umfassenden Prozess der Dequalifikation und der Enteignung von Arbeitsvermögens in der Arbeiterschaft der USA hingewiesen, Richard Edwards hat die Kontrollthematik bei Marx weitergeführt, indem er die Entwicklung von der einfachen persönlichen, über die technisch vermittelte bis zur bürokratisch organisierten Kontrolle im modernen Produktionsprozess rekonstruiert hat.

Neuere Arbeiten weisen ergänzend darauf hin, dass innerhalb der Lohnarbeiterschaft Differenzierungen hinsichtlich der Entwicklungsmöglichkeiten des eigenen Arbeitsvermögens wie auch der Arbeitsbedingungen und des Entgelts festzustellen sind, mithin also keineswegs eine einfache Interessenverbundenheit zu unterstellen und auch nicht von einer allgemeinen Dequalifikation menschlicher Arbeit auszugehen sei. Vielmehr gibt es innerhalb der Arbeiterschaft Gewinner und Verlierer, und es sind mitunter auch auf Seiten der Lohnarbeiter Aushandlungsspielräume, Strategien, Verhandlungen, institutionelle Regelungen usw. zu nutzen und so dem kapitalistischen

Herrschafts- und Kontrollregime Grenzen zu setzen. Es lassen sich innerhalb des Arbeitsprozesses Entfaltungsmöglichkeiten und Handlungsspielräume finden. Allerdings haben gerade auch arbeits- und industriesoziologische Studien den Mythos der «flachen Hierarchien» demontiert und aufgedeckt, dass die in den 90er Jahren viel und oft beschworenen «schlanken» Formen der neuen Arbeits- und Managementorganisation nicht notwendigerweise zu einem Abbau von Kontrolle und zu mehr individueller Eigenverantwortung führen, sondern stattdessen neue, ambivalente Zwänge und Kontrollmuster schaffen. Der von Marx beschriebene Macht- und Interessenkonflikt zwischen Arbeit und Kapital ist damit keineswegs aufgehoben (siehe den Beitrag «Call Center»).

In den politischen Texten wie z.B. dem gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten *Kommunistischen Manifest* (1848) entfaltet Marx seine These von der dialektischen Gesellschaftsentwicklung durch den Widerspruch zwischen fortschreitenden Produktionsmitteln und alten Produktionsverhältnissen. Die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft wird als aktiver, gesellschaftlich vorstrukturierter Lebensprozess der Menschen interpretiert, allerdings als das Ergebnis eines immer schon sozial strukturierten Tuns, so dass weder die Einzelhandlungen noch das Resultat von den Einzelnen so gewollt sein müssen.

Alle Geschichte ist Friedrich Engels und Karl Marx zufolge die Geschichte der in spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen arbeitenden Menschen und damit bislang die «Geschichte von Klassenkämpfen» (MEW 4, 462), in denen sich Unterdrücker und Unterdrückte in einem mehr oder weniger offenen Kampf gegenüberstehen. Es sind die Träger der neuen Produktionstechnologien, die dann letztlich immer zu einer revolutionären Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. zur Überwindung von Widersprüchen zwischen Produktionsverhältnissen und Produktionsweisen führen. Der Übergang von der feudalen Gesellschaft zum Kapitalismus ist demnach dem Bürgertum zuzuschreiben, die Überwindung des Kapitalismus dem Proletariat:

«Wir haben also gesehen: Die Produktions- und Verkehrsmittel, auf deren Grundlage sich die Bourgeoise heranbildete, wurden in der feudalen Gesellschaft erzeugt. Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung dieser Produktions- und Verkehrsmittel entsprachen die

Verhältnisse, worin die feudale Gesellschaft produzierte und austauschte, die feudale Organisation der Agrikultur und Manufaktur, mit einem Wort die feudalen Eigentumsverhältnisse den schon entwickelten Produktionskräften nicht mehr. Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt» (MEW 4, 467).

Die kapitalistische Produktionsweise geht aus den feudalen Verhältnissen hervor, entwickelt aber selbst wiederum den unversöhnlichen Interessenkonflikt zwischen Bourgeoisie und freier Lohnarbeiterschaft. Die Bourgeoisie ist die aus der feudalen Produktionsweise siegreich hervorgegangene Klasse der modernen Kapitalisten; es handelt sich um die Besitzer der Produktionsmittel, deren historische Bedeutung in der Umwälzung der alten Produktionstechnologien und -verhältnisse sowie in der Auflösung der traditionellen feudalen Bande (familiäre Fürsorgepflichten, feudale Herrschaftsformen usw.) zu sehen ist. Sie sind der Motor einer Entwicklung, die zur großen Industrie mit ihrer Fabrikhierarchie führt, die die Durchsetzung der Markt- und Geldvermitteltheit aller Beziehungen in allen Bereichen forciert, die den Welthandel und die Kolonialisierung der Welt vorantreibt und auch die Revolutionierung aller Produktionsinstrumente und Produktionsverhältnisse mit sich bringt:

«Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihre Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich» (MEW 3, 473).

Die kapitalistische Produktionsweise, und mit ihr die Bourgeoisie und ihre Herrschaftsformen, werden aber der dialektischen Analyse zufolge an den in ihr entstehenden Widersprüchen zugrunde gehen, und im Kampf der freien Lohnarbeiter gegen ihre Unterdrücker wird eine neue Stufe der gesellschaftlichen

Produktion entstehen. Die kapitalistische Produktionsweise, mit ihren bürgerlichen Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen, die nach Marx Produktionsmittel in einem bis dato unbekannten Maße hervorgebracht und größere Werke als die Pyramiden oder die gotische Kathedralen hervorgebracht hat, setzt zugleich auch die Kräfte frei: die Lohnarbeiter, die ihren Untergang herbeiführen und eine neue Stufe der Produktionsweise schaffen werden. Im *Kommunistischen Manifest* hat Marx in beeindruckender Klarheit spezifische Situationsmerkmale benannt, die eine Formierung der freien Lohnarbeiterschaft und eine Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise sowie der dazugehörigen bürgerlichen Herrschafts- und Verkehrsformen erwartbar werden lassen. Für Marx ist revolutionäre Praxis die Veränderung der entfremdeten Arbeitsbedingungen und die Schaffung von Freiheit als vernünftige Ordnung des Notwendigen durch die freie Assoziation der Produzenten:

«Das Proletariat macht verschiedene Entwicklungsstufen durch. Sein Kampf gegen die Bourgeoisie beginnt mit seiner Existenz. Im Anfang kämpfen die einzelnen Arbeiter, dann die Arbeiter einer Fabrik, dann die Arbeiter eines Arbeitszweiges an einem Ort gegen den einzelnen Bourgeois, der sie direkt ausbeutet. (...) Auf dieser Stufe bilden die Arbeiter eine über das ganze Land zerstreute und durch die Konkurrenz zersplitterte Masse. (...) Aber mit der Entwicklung der Industrie vermehrt sich nicht nur das Proletariat; es wird in größeren Massen zusammengedrängt, seine Kraft wächst, und es fühlt sie mehr. (...) Von Zeit zu Zeit siegen die Arbeiter, aber nur vorübergehend. Das eigentliche Resultat ihrer Kämpfe ist nicht der unmittelbare Erfolg, sondern die immer weiter um sich greifende Vereinigung der Arbeiter» (MEW 4, 469 f.).

Mit der These vom Übergang der «Klasse an sich» zur «Klasse für sich» hat Marx ein sozialtheoretisch nach wie vor relevantes Thema aufgegriffen und dargelegt, wie sich im Kapitalismus selbst die Bedingungen für eine spezifisch Lösung entwickeln. Im *Kommunistischen Manifest* (1848) sowie im 18. *Brumaire* (1852) stellt Marx die allgemeinen Bedingungen der Klassenbildung und deren historische Konkretion in den industrialisierten Gesellschaften Europas ausführlich dar. Es geht um die Frage, wie es einer Gruppe von Gleichgesinnten gelingen

kann, gemeinsam und in organisierter Form ihre Interessen auch und gerade gegen mächtige Sonderinteressen durchzusetzen – ein höchst interessanter Spezialfall des Problems kollektiven Handelns, denn dahinter verbirgt sich das empirisch vielfach konstatierte und theoretisch nach wie vor faszinierende Phänomen, dass Revolutionen selten sind und als ungerecht und schlecht empfundene Ordnungen ein seltsames Beharrungsvermögen aufweisen.

Nach Marx ist die Organisation der freien Lohnarbeiterschaft und der Umsturz der sie unterdrückenden bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse nicht nur möglich, sondern vielmehr sogar ein unaufhaltsamer Prozess, der sich aus objektiven (Zuspitzung des Interessenkonflikts zwischen Arbeit und Kapital, zunehmende Konkurrenz unter den Kapitalisten, Globalisierung, die Ausbildung politischer Organisationsformen) und subjektiven Faktoren (zunehmendes Bewusstwerden der Ausbeutung, Wahrnehmung von Erfolgen und der eigenen Klassenlage schaffen ein revolutionäres Subjekt) speist. Das Neue am Kampf der Arbeiterschaft ist nach Marx, dass hier das erste Mal nicht die Interessen einer Minorität vertreten werden, sondern die der ungeheuren Mehrzahl, die Interessen des tätigen Menschen.

An diese Konzeption eines gemeinsamen (revolutionären) Handelns zur Aufhebung schlechter, entfremdeter Lebens- und Arbeitsverhältnisse haben VertreterInnen der Kritischen Theorie (Leo Löwenthal, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Klaus Offe und Oskar Negt), der ungarischen Schule (Georg Lukács, Agnes Heller), der Zivilgesellschafts-These (Antonio Gramsci, Regulationsschule) auf gesellschaftlicher Ebene sowie auch große Teile der Ungleichheitsforschung (Pierre Bourdieu, Reinhard Kreckel) und eben auch der Arbeits- und Industriesoziologie in kritisch-aufklärerischer Absicht durch die Analyse betrieblicher Herrschafts- und Kontrollstrukturen angeschlossen und diese in verschiedene Richtungen weiterzuentwickeln versucht. Große Popularität haben vor allem die Arbeiten von Erich Fromm und anderer Vertreter der Kritischen Theorie in den Studentenunruhen der 60er und 70er Jahre erhalten.

Noch das utopisch-gesellschaftskritische Gedankengut der sozialen Bewegungen im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert greift vielfach auf die Ideen von Marx über die Emanzipationskraft der lebendigen, menschlichen Arbeit und seine Analyse entfremdeter Arbeits- und Lebensverhältnisse

sowie die Globalisierungstendenzen des Kapitalismus zurück. In entsprechenden Gesellschaftsentwürfen werden die von Marx aufgeworfenen Grundprobleme der gesellschaftlichen Produktionsweise aufgegriffen und in der bewussten, schöpferischen Tätigkeit des Menschen die Quelle individueller Selbstentfaltung und ein sorgsamer Umgang mit der Natur als Grundlage gesellschaftlicher Wohlfahrt gesehen.

In der bundesrepublikanischen Soziologie wurde in verschiedenen Varianten und Ausarbeitungen der kritischen Theorie das von Marx vorgegebene Postulat des menschlichen Emanzipations- und Befreiungspotentials weitergeführt und in diesem Kontext die Aufhebung entfremdeter Arbeits- und Lebensverhältnisse gefordert. Insbesondere in der kritischen Gewerkschaftsforschung wurde dabei auch eine menschliche Arbeitsgestaltung gefordert, die im direkten Bezug auf Marx immer auch auf Arbeitszeitverkürzungen und eine Aufhebung von Arbeitsteilung abstellt.

Oskar Negt hat mit der Kategorie der *lebendigen Arbeit* diese Diskussion gebündelt und eine Politik der Vervielfältigung lebendiger Arbeitsformen und eine Verkürzung der notwendigen Arbeitszeiten befürwortet. Die Vision einer Gesellschaft, in der *lebendige Arbeit* als menschliche Entfaltung möglich wird (siehe den Beitrag «Selbstverwirklichung»), erfordert nach Negt neben der Vervielfältigung der Arbeitsformen und einer umfassenden Arbeitszeitverkürzung aber auch die Höherwertung von Eigen- und Hausarbeit, die Verbindung von Arbeitszeit- und Gesellschaftspolitik, die Förderung politischer und kultureller Lernprozesse sowie die Einführung einer Sozialsicherung, so dass Existenzangst und Triebdisziplinierung zurückgesetzt und das schöpferische Potential der Menschen befördert werden kann:

«Die Alternative zum System bürgerlicher Erwerbsarbeit, das uns dumm und einseitig gemacht hat, ist nicht der illusionäre Idealismus der Aufhebung von Arbeit, sondern der Kampf um die Vervielfältigung und Erweiterung gesellschaftlich anerkannter Formen der Arbeit, die der Eigenproduktion und der Selbstverwirklichung dienen» (Negt 1985, 175).

Der Arbeitszeitverkürzung kommt – der Marx'schen Analyse entsprechend – für die Freisetzung «lebendiger Arbeit» eine zentrale Bedeutung zu, da durch sie einerseits dem herrschenden System Zeit entzogen wird und andererseits herrschaftsstabilisierende,

disziplinierende Effekte der entfremdeten Erwerbs-Arbeit eingeschränkt werden. Der Gegenentwurf zum gegenwärtigen Arbeitssystem liegt in der Förderung von Sphären schöpferischer Tätigkeiten und einem genüsslichen Faulenzen fern von Konsum.

In den 70er und 80er Jahren erhielten die Ideen einer gesellschaftlichen Emanzipation durch die Aufhebung entfremdeter Arbeits- und Lebensverhältnisse durch die Renaissance marxistischer und kritischer Theorien in den verschiedenen sich etablierenden soziale Bewegungen – vor allem der Frauen- und der Ökologiebewegung(en) – wieder stärkere wissenschaftliche Resonanz und auch eine politisch-praktische Qualität. Die Forderungen nach nicht-ökonomischen Zeitlogiken, nach einer Erweiterung des Arbeitsbegriffs, der auch die Reproduktions-sphäre einschließen sollte, sollten der Idee der Selbstkonstitution und -erfahrung des Menschen durch Arbeit Rechnung tragen und zur umfassenden Aufhebung entfremdeter gesellschaftlicher Verhältnisse beitragen.

Feministische Gesellschaftsanalysen kritisieren die Ausdifferenzierung und hierarchische Verbindung von öffentlicher Erwerbsarbeit und privater Reproduktionsarbeit und die zweckrationale, an ökonomischen Erfordernissen ausgerichtete gesellschaftliche Zeitorganisation als zentrale Reproduktions-mechanismen von Ungleichheit und Entfremdung. Dem werden Zeit- und Arbeitsformen entgegengestellt, in denen die sozialen und die natürlichen Rhythmen und die spezifischen Erfahrungen dieser Arbeitssphäre zur Geltung kommen. Seine politisch-praktische Umsetzung sollte dies in einer Arbeits- und Gesellschaftspolitik finden, die Frauen und Männern eine gleichberechtigte Teilhabe an beiden Sphären ermöglicht und damit auch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung aufzuheben erlaubt. Das gesellschaftliche Veränderungspotential dafür wird in einem den Frauen eigenen Erfahrungsschatz gesehen, der aus ihrer randständigen Integration ins Erwerbssystem folgt. Eine Gesellschaft freier Individuen sollte – und hier ist die Handschrift der Marx'schen Analyse unverkennbar – beide Geschlechter in beide Bereiche integrieren, die Gleichwertung von Haus- und Erwerbsarbeit sowie eine Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit und eine gleichmäßige Verteilung der Reproduktionsarbeiten anstreben, um damit Männern und Frauen überall auf der Welt freie Zeiten für schöpferische Tätigkeiten zu gewährleisten (Holland-Cunz 1987).

Literatur:

- Braverman, Harry (1974/1977): *Die Arbeit im modernen Produktionsprozess*. Frankfurt/Main, New York
- Edwards, Richard (1979/1981): *Herrschaft im modernen Produktionsprozess*. Frankfurt/Main, New York
- Holland-Cunz, Barbara (Hg.) (²1987): *Feministische Utopien – Aufbruch in die postpatriarchale Gesellschaft*. Meitingen
- Maurer, Andrea (1994): *Moderne Arbeitsutopien. Das Verhältnis von Arbeit, Zeit und Geschlecht*. Opladen
- Maurer, Andrea (2004): *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*. Frankfurt/Main, New York
- Negt, Oskar (1985): *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*. Frankfurt/Main, New York

Die «Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Personen» nennt Marx im 1. Buch des *Kapitals* einen «Fetischcharakter» (MEW 23, 85–98; siehe den Beitrag «Marken»). Die Resultate der eigenen Arbeit treten den Arbeitern selbst als «Mächte» des Kapitals entgegen: infolgedessen verkennen die Arbeiter, dass sie Agens und Motor der wirtschaftlichen Produktion sind. Indem die Kapitalisten ihnen das ganze Produkt um den Mehrwert, den sie sich aneignen, vorenthalten, um den Akkumulationsprozess des Kapitals zu bedienen (und – aber nicht vordringlich – sich selbst), sind sie «Ausbeuter», die nur durch eine von vornherein gesellschaftliche Organisation der Arbeit eliminiert werden könnten. Das ist das «sehr mysteriöse Wesen» des Kapitals: «die Arbeitsbedingungen türmen sich als soziale Mächte gegenüber dem Arbeiter auf und in dieser Form sind sie kapitalisiert».

Wir haben es mit einer Theorie der eigenmächtig gewordenen sozialen Formen des gesellschaftlichen Lebens zu tun, die – indem die Bedingungen dieses Formationsprozesses erkannt werden – die Mittel und Wege ihrer Auflösung in die «Assoziation freier Menschen» verspricht, die die Qualität der antiken Muße, nun allerdings demokratisiert für alle, gewinnt: d.h. «freie Zeit – die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist» (*Grundrisse*, 599). Das ist die Quintessenz der apokryphen These, dass sich schließlich alle Ökonomie in die der Zeit auflöse (*Grundrisse*, 89).

Der «Kommunismus» ist die geschichtliche Versprechung eines antiken Traumes des müßigen Menschen (Kondylis 1987; Priddat 2003, 218 ff.); folglich verspricht er nicht die Befreiung der Arbeit, sondern die Befreiung *von* der Arbeit, in dem – wie bei Aristoteles bereits angedeutet war – die «Weberschiffchen», als Metapher jeder Technologie, von alleine arbeiten. Es ist darin eine Vorstellung von Naturbeherrschung enthalten, die nicht nur die rohe Materie, sondern auch die zweite Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse bezwingt. Die Industrialisierung soll nicht abgeschafft, sondern unter die Herrschaft der ihren befreiten Kulturzwecken frönenden «Kommunisten» gestellt werden.

Weil die Praxis ihr Ziel in sich trägt, kann sie allenthalben als Entwicklung gedacht werden – die «Schaffung freier Zeit, unabhängig von der materiellen Produktion», dient «zur Entwicklung» (MEGA II 3.1, 52). Hannah Arendt zumindest

erscheint «der Einfluss Aristoteles' auf Stil und auch auf den Gehalt marxschen Denkens unverkennbar und nicht vielleicht weniger wichtig als der Einfluss der hegelschen Philosophie» (Arendt 1981, 363; ähnlich Kondylis 1987). Doch es bleibt bei dieser Fußnote.

Ein anderer Zugang zu einer möglichen aristotelischen Grundlinie findet sich bei Ernst Bloch, der das Problem der Muße anspricht. Wo Praxis und Poiesis aufhören, begönne nach Aristoteles die Theoria, die notwendig die Muße (*scholē*) zur Voraussetzung hat. Muße ist, *prima facie* nicht bei Marx, aber bei einem Marxisten, ein «unerlässliches, erst halb erforschtes Ziel» (Bloch 1974, 1080). Sowenig Bloch Marx zu befragen ersetzt, so gelingt es ihm doch, eine aristotelische Vermutung an Marx heranzutragen, an deren Beantwortung sich vielleicht das Dilemma «if communism meant liberation *from* labour or the liberation *of* labour» (Berki 1979, 54) auflösen könnte.

Das Reich der Freiheit – eine der sparsamen Konturen des «Kommunismus», die Marx uns zeichnet (MEW 25, 828) – erhebt sich über das notwendige Arbeiten-Müssen in der bisherigen Menschengeschichte. Im «Kommunismus» hört die Arbeit zwar nicht auf, aber reduziert sich über die Reduktion der notwendigen Arbeitszeit durch die Produktivitätssteigerungen aufgrund technischen Fortschritts und öffnet sich der Bildung, die als «höhere Tätigkeit» – «Schaffung freier Zeit unabhängig von der materiellen Produktion» – den Gang der Emanation des Geistes zu Ende gehen lässt. Natürlich bleibt Marx hier Hegelianer.

Schließlich ist alle Ökonomie die der Zeit (*Grundrisse*, 89), und wirkliche Ökonomie ist Einsparung von Arbeitszeit (*Grundrisse*, 599; auch MEW 26.1, 173). Die «wirkliche Ökonomie» – gegenüber der unwirklichen, noch uneigentlichen Ökonomie der kapitalistischen Epoche – bedeutet Verringerung der notwendigen Arbeitszeit gegen die Ausdehnung der «überflüssigen», der Surplusarbeitszeit. Im Kapitalismus ist allein die kapitalforcierende Arbeit produktiv. Notwendige Arbeit dient der Selbstreproduktion des Arbeiters, verschafft ihm sein Salär und dem Kapitalisten aus dem Mehrwert dessen Profit; der Mehrwert aber entspringt der «überflüssigen», das Kapitalverhältnis reproduzierenden Arbeit. In der Mehrwerttheorie erscheint bereits die Struktur der Ökonomie der Zeit, «darein sich schließlich alle Ökonomie auflöst» (*Grundrisse*, 89). Für die Zukunft dieses «Darein» aber ist eine andere «Zeitbestimmung»

(89) vorauszusetzen: die Transposition der «überflüssigen» Arbeitszeit der Surplusmacherei in «disposable time» (594 f.).

«Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh, etc. zu produzieren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu anderer Produktion, materieller wie geistiger. Wie bei einem einzelnen Individuum, hängt die Allseitigkeit ihrer [der Gesellschaft, B.P.] Entwicklung, ihres Genusses und ihrer Tätigkeit von Zeitersparung ab» (*Grundrisse*, 89).

Die freie oder *disposable time* ist «identisch mit Entwicklung der Produktivkraft. Also keineswegs Entsagen von Genuss, sondern Entwicklung von power, von Fähigkeiten zur Produktion» (*Grundrisse*, 599). Die Entwicklung der Produktivkräfte wird zu einer besonderen Arbeit an der Ausbildung der Fähigkeiten, die in der alten, zweckentfremdeten Arbeit kapitalistischer Usurpation nur benutzt, nicht aber gebildet und entwickelt wurden. Neben die «notwendige» und die «überflüssige», d.h. die surplus-machende Arbeit, tritt als dritte die kommunistische Version der höheren Tätigkeit. Die «freie Zeit», die «sowohl Mußezeit wie Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein anderes Subjekt verwandelt und als dies andere Subjekt tritt er dann in den unmittelbaren Produktionsprozess» (*Grundrisse*, 599). Er hat «mehr Zeit» bzw. «freie Zeit», um sich Produktionen höherer Art zu widmen.

Es ist klar, dass Marx hier von einer post-revolutionären Epoche spricht, denn im Kapitalismus können sich die Arbeiter weder der Muße hingeben noch sich in «ein anderes Subjekt» verwandeln. Zweck dieses *Procedere* ist der entwickelte Mensch, das «andere Subjekt». Die «free time», die den Menschen zur «universalen Entwicklung des Individuums» (*Grundrisse*, 440) Zeit gibt,

ist der «wahre Reichtum; Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird, sondern zum enjoyment, zur Muße, so dass sie zur freien Tätigkeit und Entwicklung Raum gibt. Die Zeit ist der Raum für die Entwicklung der faculties etc.» (MEGA II 3.1, 252; vgl. *Grundrisse*, 89 und 594 f.).

Dabei ist zu betonen, dass es Marx um eine universale Entwicklung des Individuums ging, das Zeit für freie Entwicklung hat. Der wahre Reichtum besteht fortan in den allseitigen Fähigkeiten der Individuen, die herauszubilden

Produktionsbedingung sein wird (*Grundrisse*, 599; MEW 26.3, 252). Und es sind tatsächlich zuerst die Individuen gemeint; es geht um die «Entwicklung der vollen Produktivkräfte der Einzelnen, daher auch der Gesellschaft» (*Grundrisse*, 595). Das Modell ist rekonstruierbar:

- im Kapitalismus sind die Arbeiter unfrei und im Ausbeutungs-Arbeitsprozess gefangen. Die Revolution befreit sie aus dem Kapital-Herrschaftsverhältnis. Die asymmetrischen relationalen Verträge werden aufgelöst; die Arbeiter werden als freie Personen anerkannt. Doch ist das nur die erste Stufe innerhalb der Epoche, die «Kommunismus» genannt wird.
- In der nächsten Stufe werden die Arbeiter gebildet: sie entwickeln ihre Fähigkeiten (investieren in *human capital*). Erst dann wird der Mensch Mensch, entfaltet seine Potentiale vollständig.

Die «freie Zeit für freie Entwicklung» (*Grundrisse*, 519) unterliegt nicht mehr dem Zwang zur Kapitalakkumulation, sondern dient der Akkumulation und Entfaltung eines anderen Kapitals, das Marx als menschliches Vermögen einführt: die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, Kompetenzen etc. Der «Kommunismus» wäre dann Vermögensgesellschaft, deren höchstes Kapital die Menge und Qualität des *human capital* wäre.

Deshalb ist der Kommunismus so wenig bezeichnerbar. Wie die Menschen sich koordinieren, wie sie kooperieren (eine Dominanz von kollektiven Formen der Vergesellschaft ist nirgends hervorgehoben), bleibt offen. Nur eine einzige Bedingung ist genannt, gleichsam im Verfassungsrang: kein Kapitaleigentum. Darin verborgen ist die Bedingung: keine nicht-legitimierte Herrschaft von Menschen über Menschen (siehe den Beitrag «Herrschaft»). Natürlich gibt es im Kommunismus eine Wirtschaft und eine Gesellschaft. Wie sie funktionieren: ohne Kapitaleigentum (und entsprechend reduzierter Geldfunktion), bleibt wiederum offen. Doch gibt es Privatbesitz: jede Eigentumsform, die anderen kein Ausbeutungsverhältnis auferlegt; jedes herrschaftsneutrale Eigentum kann im Kommunismus komplikationslos erlaubt sein. Folglich braucht man auch im Kommunismus eine Form von Justiz: als *third party enforcement*. Und demnach gibt es auch im Kommunismus Formen der Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit – nur keine Fundamentalasymmetrien mehr.

Es wird Tauschverhältnisse geben, aber keine Arbeitsverhältnisse, die kapitalgetriebene Herrschaftsverhältnisse sind. Die Verpflichtung zur (notwendigen) Arbeit besteht weiter, wird aber reduziert über die Reduzierung der Arbeitszeit durch Produktivitätsfortschritt. In dem Maße, in dem die Menschen im Kommunismus freier werden, sich höherer Tätigkeit statt Arbeit zuzuwenden, in dem Maße regeln sie ihre Beziehungen, auch die wirtschaftlichen, frei. Frei meint hier, dass die Menschen im Kommunismus frei das zu tun wählen, was ihre eigene Entwicklung am besten fördert (weil sie nur so die Gesellschaft mit entwickeln).

Es wäre schwierig, Marx zuzubilligen, dass er liberal wäre, und zwar liberal in diesem Sinne, dass die Menschen so frei wären, auf ihre Entwicklung zu verzichten. Da sie vernünftig sind, werden sie diese Liberalität nicht fördern, sondern die allseitige Entwicklung; dann aber muss die Anerkennung des inhärenten Maßes des Menschen als Teil der Freiheit betrachtet werden – das inhärente Maß des Menschen ist seine vollständige Entwicklung. Wer so liberal ist, das zu unterlassen, wäre im Marxschen Kontext der Vernunft (dem hegelschen Erbe) unfrei. Die Freiheit im Kommunismus ist eine Freiheit zum Fortschritt, aber keine Liberalität – die auch das Gegenteil oder die Ignoranz des Fortschritts zulassen müsste. Nur der Staat: als Klassenstaat und als Herrschaftsapparatur, ist aufgelöst. Dennoch muss das Leben koordiniert werden, geregelt. Institutionen und Entscheidungsarenen gibt es; nennen wir das zusammen eine *governance-structure* des Kommunismus, um die Konnotationen von Begriffen wie «Herrschaft», «Führung», «Leitung», «Planung» etc. zu vermeiden.

Die Verwirklichung des freien menschlichen Lebens in der höheren Tätigkeit setzt als Fundament die freie Zeit voraus, sich dieser Entwicklung hingeben zu können. Das ist der muße-theoretische Hintergrund in Marx' Konzeption über den Kommunismus. Die Muße – die Marx ja andererseits ausdrücklich als *free time* und damit als den «wahren Reichtum» der kommunistischen Welt bestimmt – ist eine *tätige Muße*, nämlich die «freie Zeit für die freie Entwicklung» (*Grundrisse*, 519). Die freie Zeit zu schaffen, wird die «wirkliche Ökonomie» (die der Zeit) zu gewährleisten haben. Die «Ökonomie der Zeit» hat es nicht mehr mit Arbeit, sondern mit höherer Tätigkeit zu tun. Arbeit ist nach Marx «Bewegung», und «Zeit ihr natürliches Maß» (*Grundrisse*, 119 und 507). Das Maß der Nicht-Arbeit

oder höheren Tätigkeit ist auch die Zeit, aber nicht als natürliches Maß, sondern als «Raum für geistige Entwicklung» (MEW 26.3, 275). Es liegt nahe, diese Zeit als eine elastische Zeit nach menschlichem Maß von Entwicklung aufzufassen.

Die «Ökonomie der Zeit» kann lediglich die Zeit für notwendige Tätigkeiten (d.h. für die Arbeit) reduzieren, um mehr *disposable time* und Zeit der Freiheit zu erwirtschaften. Das Objekt der «wirklichen Ökonomie» ist der sich befreiende kommunistische Mensch; die Produktionsmittel dieser Ökonomie bestehen in einer angemessenen Nicht-Arbeits-/Arbeitszeit-Regulation. Sie hat Muße-Zeit herzustellen. Die Tätigkeit in der Muße braucht ihre je eigene Zeit und ist ökonomisch nicht vorherzuplanen. Die «Ökonomie der Zeit» wird die moderne Organisationswissenschaft des müßigen Kommunisten, der seine Fähigkeiten herausbildet und kultiviert. Die «wirkliche Ökonomie» hat nicht die Produkte der materiellen Hervorbringungen und ihre Distribution zum Gegenstand, sondern die Hervorbringung der menschlichen Fähigkeiten und die gemäße Lebensform im Reich der Freiheit. Die «Ökonomie der Zeit» versteht sich nicht mehr als unendliche Akkumulation der Kapitalien (der allgemeinen Möglichkeit des Reichtums), sondern sie produziert, indem sie die Agentien des Lebens herstellt, auch die Agenten (die Verwirklichung der allgemeinen Möglichkeit des Reichtums – die reichere Individualität).

Der Reichtumsbegriff hat sich verändert. Reichtum ist nunmehr weniger die «ungeheure Warenansammlung» (MEW 13, 13; MEW 23, 49), sondern die Verwirklichung der menschlichen Vermögen in höchster Potenz. Und das Produkt der «wirklichen Ökonomie», die die «allgemeine Möglichkeit des Reichtums als Subjekt und Tätigkeit» zu realisieren begönne, wäre die «reichere» Individualität. «Ökonomie der Zeit» ist dann die eigentliche Disposition innerhalb der «wirklichen Ökonomie». Sie hat für die Entwicklung der *faculties* zu sorgen, d.h. sie hat die allgemeine Zeit-Freiheit zu institutionalisieren und in der Organisation der materialen Produktionsvorgänge diese «freie Zeit» mit zu produzieren. Die industrielle Rationalität ist dann zweifach bestimmt: Verbesserung bzw. Erhalt der materiellen Voraussetzungen für das Leben in der «höheren Tätigkeit» und Zeitproduktion für die Ausübung der «höheren Tätigkeit» zugleich.

Marx realisiert in seinem Kommunismus-Konzept die Aufhebung der aristotelischen Begrenzung der Polis auf die

«Freien», die Muße haben konnten. Die Muße für jede Entfaltung menschlicher Vermögen wird durch die neue Ökonomie der Zeit besorgt. Strukturell ist sie nichts anderes als die schon von Aristoteles genannte Vorbedingung – Unabhängigkeit von der Notwendigkeit, zu arbeiten.

Marx' Kommunismus-Konzeption ist nicht ohne Bezug auf die aristotelische Grundlinie zu verstehen, deren Modifikation sie darstellt. Die Polis, in der wenige nur zur Muße legitimiert waren, wird durch das immens erweiterte Konzept einer *societas* ersetzt, in der ein jeder Muße-Teilnehmer werden könne. Das ist eine *demokratische Extension der Polis-Idee*: nicht die Vermögen bestimmen die Politik, sondern alle Menschen; was historisch voraussetzt, dass alle Menschen in die Lage kommen können, politisch zu werden. Da sie das unter kapitalistischen Bedingungen nicht können (wie Marx annahm), kann (und muss) erst im Kommunismus eine Lebensform entfaltet werden, die es jedem Menschen möglich macht, kapitalunabhängig über freie Zeit: *disposable time* zu verfügen, weil das die relevante politische Ressource ist, über die bei Aristoteles und in der europäischen Geschichte hernach nur die (reichen oder vermögenden) Aristokraten verfügten.

Der Kommunismus löst das Arbeitsproblem, damit die Erwerbsnotwendigkeit, die gerade diejenigen, die arbeiten müssen, von der Politik fernhält, beseitigt wird. Marx orientiert sich in seiner «Ökonomie der Zeit» an Aristoteles, der freie Zeit als Zeit der Muße und damit als unbedingt notwendige Ressource für Politikfähigkeit beschrieb. Das ist das entscheidende Argument gegen freie oder konsumtive Vernutzung freier Zeit: dass endlich die abendländische Option eingelöst wird, mit einer Revolution Politik allen Menschen zugänglich zu machen.

Die Gleichheit ist also keine «Gleichschaltung», wie man den Kommunismus missverständlich interpretiert, sondern eine Gleichheit auf der Basis hoher Diversität und Spezifität – «reicher Individualität» – der Menschen. Die Freiheit, sich individuell hochwertig und zugleich äußerst verschieden zu entwickeln, ist die Basis der Politik dieser Gesellschaft. Auf der Basis dieser Freiheit gehen die Individuen freie Verbindungen ein, d.h. machen Politik, die ihr Leben verfasst. Fast erscheint Derridas Nennung der Demokratie – der «kommenden Demokratie» – als Präskription eines Kommunismus. «Demokratie, als Institution politisch verbürgter Freiheit, wäre mithin der Ort, wo, so Derrida, 'jeder in gleicher Weise ganz anders' zu sein

vermag» (Mayer 2004, 212). Der Freiheit, der nach jeder gleich sei, wird die Verschiedenheit der Gleichen, nach der jeder anders sei, eingeschrieben. Die «reiche Individualität», die erst im Kommunismus entwickelbar ist, wird hier als das «ganz anders sein» notiert, das in der «kommenden Demokratie» entfaltet wird.

Die Freiheit, die sie im Kommunismus haben, ist allerdings eine otiale, müßige Freiheit, entlastet von den Notwendigkeiten der Reproduktion durch Arbeit, die verlagert ist auf Automation und kapitalintensive Produktivität. Doch unterliegt diese Freiheit anderen Arbeitsanforderungen: denen der «höheren Tätigkeit». Wer sich hierin nicht ausweisen kann, ist politisch nicht eindeutig mitsprachefähig. Marx erweist sich hier – an einer Stelle, wo man es gar nicht vermutet hat – als Kind des 19. Jahrhunderts: frei und politisch sein können im Kommunismus nur die, die sich voll entwickelt haben im Ernst der Anstrengung der Bildung zur «höheren Tätigkeit». Das ist ein *Elitekonzept*.

Man kann auch folgern: nur wer sich der «höheren Tätigkeit» der Vollendung der Kompetenzen und *faculties* stellt, ist frei, politisch zu sein. Alle anderen – nur Menschen – spielen politisch im Kommunismus keine Rolle. «Gleich» sind die Menschen über die Arbeit der Bildung: der Ausbildung der «reichen Individualität» (die zugleich eine Ausbildung von Differenz und Diversität ist). Alle andere, die nicht in diese höhere Form der Arbeit einsteigen, spielen in diesem Bildungs-Elite-Modell keine Rolle: jedenfalls keine politische Rolle. Wer sich nicht bildet, nicht «an sich selber arbeitet», nutzt die Chancen nicht, die die Entwicklungslandschaft des Kommunismus bietet. Der Kommunismus ist kein Humanismus in dem Sinne, dass er für alle Menschen *sui generis* gilt. Die Freiheit, politisch zu agieren, muss man sich durch «höhere Tätigkeit» erst erarbeiten.

Nichts spricht in Marx' Konzeption gegen Liberalität, allerdings mit der Paradoxie versehen, dass das Eigentum an Produktionsmitteln abgeschafft sein muss, bevor die Menschen liberal miteinander umgehen können. Wenn sie dann wirklich frei sind, können sie ihre Angelegenheit selber regeln: politisch, ohne Herrschaft, unter Gleichen, aber natürlich mit angemessenen Formen von *governance*. Marx ist kein Anarchist, aber er hebt seinen Kommunismus auch von den bisherigen Formen der Politik: dem Staat, ab. Indem die Menschen im Kommunismus

sich so bilden, dass sie frei ihre Gesellschaft selber entscheiden können, entwickeln sie eigene Formen der Politik, die mit den überkommenen nicht übereinstimmen müssen. Das ist keine inhaltliche Vorgabe, sondern eine Konsequenz der Freiheit, die im Kommunismus herrscht. Die Freiheit bietet auch eine Freiheit der Form der Politik (gleichsam eine *constitutional choice*).

Allerdings wird jetzt auch klar, weshalb Marx kein ausgesprochener Freund der Demokratie war: die Gleichheit der Menschen qua Mensch ist nicht sein Thema. Sein Kommunismus lässt nur die zur Politik zu, die sich in die Arbeit der Bildung: der «höheren Tätigkeit» begeben haben. Alle anderen, die keine Anstrengung ausweisen, sind politisch unerheblich.

Ist der Kommunismus die – für Marx dann einzig legitime – Herrschaft einer Bildungsaristokratie? Jeder kann beitreten, aber die Zutrittsbarriere ist hoch: nur die gebildete reiche Individualität ist frei, mit anderen politisch die Gesellschaft zu ordnen und zu gestalten. Und die anderen? Unfrei ist nicht, wer freie Zeit hat, sondern wer die freie Zeit nicht zur höheren Tätigkeit genutzt und entfaltet hat. Hier wird das *human capital* zu Selektionsagens. Nur die Gebildeten sind vernünftig genug, die Freiheit zu ordnen und die Bedingungen ihrer Erhaltung zu überwachen. Das ist letztlich Hegels «reelle Freiheit», die nur denjenigen reifen Bürgern zukommt, die Einsicht in die Grenzen der Freiheit haben. Ist der Kommunismus dann eine *governance* durch Vernunft bzw. durch gebildete Eliten?

Die Antwort fällt so aus, weil Marx die Freiheit und Bildung konnotiert, ohne die dadurch erreichbare Ordnung des Kommunismus anzugeben, mit der Konsequenz, dass sie sich nicht von selbst einstellt, sondern durch eine *governance* erreicht und stabilisiert wird. Das personale Inventar dieser *governance* sind die Gebildeten «reicher Individualität». Sie sind weder durch aristokratische noch durch bürgerliche Abstammung definiert, sondern durch reine *Fähigkeit*. Hier greift Marx, so sehr er letztlich eine Elitetheorie ausformt, auf alle *human resources* der ganzen Gesellschaft zurück: auf die Elite der Fähigen. Ist der Kommunismus eine Meritokratie?

Der Kommunismus ist eine Meritokratie, aber nur dann, wenn man Marx' Revolution des Kapitalismus in den Kommunismus als Transformation des Kapitals in *human capital* nachvollzieht: das einzige Vermögen (=Kapital) im Kommunismus sind die entwickelten *faculties* der Menschen: ihre durch «höhere Tätigkeit» entfaltete «reiche Individualität». Gebildete Menschen sind das

wahre Kapital des Kommunismus. Eine Ökonomie des Kommunismus kann nur als *human capital theory* in einem weiten Sinne ausgefaltet werden. Deren höchste Produktivität wäre die Entwicklung des *human capital* der anderen. Erst am Ende dieses Prozesses – es ist bereits eigentümlich, den Kommunismus selber als eine Epoche anzusehen, die ein Ende/Telos haben kann – sind alle Menschen voll entwickelt. Erst dann begönne die Freiheit, die sie sich durch «höhere Tätigkeit» erworben haben. Der Kommunismus ist selber eine Transformationsepoche: an ihrem Beginn sind nur wenige zur Freiheit berufen, am Ende vielleicht alle. Kommunismus ist kein Zustand, sondern ein Prozess seiner Erarbeitung.

Mit dem Kommunismus beginnt die Befreiung; die eigentliche Arbeit der Emanzipation muss noch geleistet werden. Der Kommunismus ist dann eine Epoche der Entwicklung der Bildung zur Freiheit, die erst im vollendeten Kommunismus, als freie Gesellschaft, die Aufhebung der Klassengesellschaft bedeutet. Der vollendete Kommunismus ist ein Kapitalismus 2. Ordnung: die Entwicklung des human capital in freier Wechselseitigkeit.

Literatur

- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München
- Berki, R.N. (1979): «On the Nature and Origins of Marx' Concept of Labor» in: *Political Theory* 7, S. 35-56
- Bloch, Ernst (1974): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/Main
- Kondylis, P. (1987): *Marx und die griechische Antike*. Heidelberg
- Marx, Karl (1933/1969): *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Nachdruck der Ausgabe von 1933, Frankfurt/Main
- Marx, Karl (1974): *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857–1858)*. Berlin
- 1976: «Zur Kritik der politischen Ökonomie», Manuskript 1861–1963 in: *MEGA II* Bd. 3.1, Berlin
- Mayer, M. (2004): «Levinas und Derrida. Nekrologie» in: *Lettre International* 66, Herbst 2004
- Priddat, Birger P. (2003): «Deus Creditor: Walter Benjamins ›Kapitalismus als Religion‹» in Baecker, Dirk (Hg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin, S. 209-248
- (2005): «‹Reiche Individualität› – Karl Marx' Kommunismus als Konzeption der ›freien Zeit für freie Entscheidung‹» in: Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hg.): *Karl Marx' Kommunistischer Individualismus*. Tübingen, S. 125-146

Die kurante öffentliche Rede vom Wandel der Industriegesellschaft zur Informations- und/oder Wissensgesellschaft – beide Begriffe werden synonym oder sukzessiv gebraucht – ruft, sofern sie nicht nur willkürlich und/oder ideologisch gemeint ist, theoretisch-analytische Bemühungen in vielerlei Hinsicht, sowohl weit reichende wie detaillierte, hervor. Denn sie prätendiert sowohl, eine (neue) gesellschaftliche Totalität als ganze zu erfassen, als sie auch impliziert, Veränderungen in allen Bereichen und auf allen Ebenen, bis in die menschliche Psyche hinein, zu registrieren (Kübler 2005). Im Folgenden werden einige kritische Thesen zu offenen Flanken dieser Diskussion diskutiert.

1. *Eine Theorie der «Informationsgesellschaft» verlangt ein empirisches Konzept ihrer maßgeblichen Triebkräfte, der Produktivkräfte, von Technologie, Wissenschaft, Wissen allgemein sowie ihrer Förderung bzw. Hemmung durch die Produktionsverhältnisse und damit die empirische Identifikation von Widersprüchen.*

Über die anfänglichen empirischen Indikatoren bzw. Entwicklungstendenzen eines gesellschaftlichen Wandels und vor allem über ihre theoretische Interpretation und Bezeichnung kursieren unterschiedliche Ansätze, je nach territorialer und disziplinärer Herkunft, Zielsetzung und theoretischen Prämissen (Steinbicker 2001; Mattelart 2003). Einmal wird darin eine konsequente, wenn nicht logische *Weiterentwicklung der Industrialisierung* gesehen, die nach der Mechanisierung und Automatisierung der Handarbeit nunmehr auf die Kopfarbeit des Menschen übergreift und zumindest einfache, repetitive Tätigkeiten wie etwa das schematische Rechnen übernimmt, damit auch dem Menschen entäußert. Sie wird mit der Erfindung und baldigen Optimierung von Mikroelektronik und Computertechnologie, also etwa seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, möglich und findet in der Nachrichten- und später der Netzwerktechnologie (Internet) geeignete Infrastrukturtechnologien der Distribution und Vernetzung, so dass ein weltweiter Transfer und Informationsaustausch quasi in Echtzeit erreicht wird.

Ökonomisch werden dadurch weitere Rationalisierungen industrieller Arbeit erreicht, zudem lassen sich bislang weitgehend

subjektive Tätigkeiten formalisieren und stärker kontrollieren. Da der Rechner – wie der Computer ja ursprünglich hieß – bald Verarbeitungs- und Speicherkapazitäten erlangt, die die Fähigkeiten des menschlichen Gehirns sowie die Potenziale konventioneller Registratur mühelos übersteigen, kommen sie nicht nur der steigenden Expansion und Intensivierung von Dienstleistung, Handel und Verwaltung entgegen, vielmehr beschleunigen und perfektionieren sie diese in einem bislang unbekannten Maße und erzeugen zudem neue Märkte der immateriellen Wirtschaft wie etwa die des weltweit vagabundierenden und sich fallweise anlagernden Aktien- und Investmentkapitals. Insofern werden diese Entwicklungen nicht selten, etwa in den USA und Japan, als weitere Optimierung und Differenzierung kapitalistischer Industriegesellschaft erachtet, die keine gänzlich neue Formation hervorbringt. In den 60er Jahren wurde dafür der Terminus «Spätkapitalismus» (Adorno u.a. 1969) verwendet, der heute nur noch selten gebraucht wird (Bittlingmayer 2001).

Zum anderen werden, zumal in der weltweiten Arbeitsteilung aber auch arbeitsteilige Disproportionalität, *Verschiebungen ökonomischer Wertschöpfung* und Verlagerungen der Tätigkeiten bzw. Arbeitsplätze beobachtet, die in den hoch entwickelten Industrienationen zur Herausbildung und recht schnell zur Dominanz des diffusen Sektor der Dienstleistungen – entsprechend dem volkswirtschaftlich gebräuchlichen Drei-Sektoren-Modell (Landwirtschaft, produzierende Industrie, Dienstleistungen) – führen, aus dem seit den 70er Jahren bisweilen als vierter der nicht weniger ungenau und beliebig definierte Sektor der Informationswirtschaft ausgegliedert wird. Möglich und erforderlich werden diese Entwicklungen durch die nach wie vor steigende Produktivität der Arbeiten der ursprünglichen Sektoren, insbesondere der industriellen Produktion, wodurch viele Einzelleistungen automatisiert oder in Billiglohnländer abgeschoben werden (können). Dadurch werden Produkte wie Produktion in den Industrieländern komplizierter, integrierter und hochwertiger; sie basieren auf und benötigen fortwährend wissenschaftliche Innovationen (wie schon die Chemisierung der Landwirtschaft zeigte), weshalb manche Beobachter bevorzugt von der «Wissenschaftsgesellschaft» (Kreibich 1986) sprechen. Jedenfalls sind der Bedarf an akademisch oder zumindest höher qualifizierten Erwerbstätigen sowie deren Anteil an der arbeitenden Bevölkerung deutlich gestiegen,

und sie werden auch weiterhin zunehmen. Umgekehrt verlagert und kumuliert sich die Verelendung des (Sub)Proletariats in den ärmsten Ländern, aber auch an den ausgegrenzten Rändern der Industriegesellschaften (siehe den Beitrag «Exklusion»).

Außerdem generiert die Informations- und Kommunikationstechnologie einen *wachsenden Markt an immateriellen Konsumgütern*, der via Medien weltweit verbreitet wird, ehemals auch schon mal treffend als «Bewusstseins-Industrie» gekennzeichnet (Enzensberger 1971): Daten, Druckwerke, Musik, Filme, Fernsehen und Programme erzielen steigende Preise und Renditen, werden als symbolische Waren daher im Überfluss produziert und bestreiten einen wachsenden Anteil des Sozialprodukts, obwohl sie anders als materielle Konsumwaren nicht verbraucht werden, sondern allenfalls an Aktualität und Attraktivität verlieren. Darüber hinaus sorgen sie in engster Verbindung mit oder als Inkarnation der Konsumwerbung für die Intensivierung und Beschleunigung des gesamten Konsummarktes. In dieses immer symbiotischer werdende Gemenge werden zunehmend auch andere Überbau-Bereiche wie Sport, Kultur/Kunst oder etwa Religion einverleibt und entsprechend ausgebeutet.

All diese Entwicklungen haben dazu geführt, dass eine wachsenden «Wissensbasierung» oder -integration sämtlicher gewerblicher Tätigkeiten (mit Ausnahme höchstens einfachster, repetitiver Arbeiten) diagnostiziert wird. Diese Bezeichnung ist mindestens unpräzise, wie viele andere in der gegenwärtigen Debatte. Denn «Wissen» verlangt und erzeugt *jede* Tätigkeit vom und für den Menschen, sofern zunächst ein allgemeiner Begriff von Wissen zugrunde gelegt wird. Mithin kann mit jener Bezeichnung nur ein *bestimmtes* Wissen gemeint sein, mutmaßlich solches, das für den gewerblichen Produktionsprozess und das zu erzielende Produkt zweckrational, förderlich und mithin ökonomisch verwertbar ist. Und dies gilt vor allem für naturwissenschaftliches und technologisches Wissen.

2. Eine Theorie der «Informationsgesellschaft» müsste, sofern sie als (Weiter-)Entwicklung und damit Nachfolge der Industriegesellschaft verstanden wird, auf eine Theorie von Geschichte rekurren, die den Grad ihrer Determiniertheit bzw. Kontingenz und ein Konzept von Fortschritt einschließt. Dazu gehören auch Optionen ihrer Lokalisierung, zumal in einer sich globalisierenden Welt mit ihrer drastisch ungleicherzeitigen, heterogenen Prosperität.

Die landläufige Rede von der «Wissens- oder Informationsgesellschaft» rekurriert auf solch simple Relationen, vor allem in der populären Volks- und Betriebswirtschaftslehre: Wissen sei mit der hochkomplexen, ständig elaborierteren Produktions- und Wirtschaftsweise zum wichtigsten, soll heißen: ergiebigsten «Rohstoff» der kapitalistischen Industriegesellschaft geworden. Die sprichwörtliche «Blaupause», die es statt des materiellen Produkts nunmehr herzustellen und als immaterielle Waren zu verkaufen gilt, firmierte einst als Symptom dafür, heute ist es eher der vernetzte Datensatz. Und da frühere Produktionsstufen angeblich auf der Ausbeutung von Natur (Boden, natürliche Energien, Mineralien, Klima etc.), der menschlichen Arbeitskraft und schließlich des Kapitals beruhten, wird mit dieser Erweiterung eine gewisse *Höherentwicklung* oder Fortschrittlichkeit unterstellt: Wissen wird nun der gefragte Rohstoff oder auch Produktionsfaktor, wobei allein schon diese Beliebigkeit auf ein recht voluntaristisches Konzept verweist. Flugs werden sogar hierarchische Stufen der Optimierung von Management und Produktion modelliert, so dass dieser Entwicklung letztlich etwas Unausweichliches, jedenfalls Konsequentes anhaftet.

Aber Wissen ist kein Rohstoff, vergleichbar den ebenfalls unvergleichlichen anderen; vielmehr ist Wissen ein vielfältiges Konstrukt des Menschen, gewonnen aus seinen Erlebnissen und Erfahrungen, als intuitives wie auch als bewusstes, strukturiertes Reservoir von Fakten, Verfahren, Regeln, aber auch immer wieder von Spontaneität und Kreativität. Nur als strukturiertes, in Zeichen abstrahiertes Propositum lässt es sich entäußern, kommunizieren und speichern, wozu inzwischen vor allem die digitalen Datenträger taugen. So wird es potentiell kollektiv; aber um angewendet, erweitert, differenziert und weiterentwickelt zu werden, muss es jeweils subjektiv angeeignet und aktiviert werden. Mithin führt an der jeweils erforderlichen Vergegenwärtigung und Aneignung der sedimentierten Wissensschemata durch das Subjekt kein Weg vorbei, wie selbst allzu euphorische Konzepte der so genannten «künstlichen Intelligenz» und des betriebswirtschaftlichen «Wissensmanagements» einsehen mussten. Kollektives Wissen firmiert also nur als fragmentarische Metapher.

Wissen – so verstanden – bedurfte der Mensch seit seiner Menschwerdung, und er erzeugt es fortwährend neu bei der Urbarmachung, Ausbeutung und Gestaltung von Natur (z.B. als Kultur). Ob er heute, in der modernen Industriegesellschaft,

dafür mehr und anderes Wissen braucht und produziert als in früheren Epochen, lässt sich in Anbetracht des diffusen Wissensbegriffs und seiner fehlenden empirischen Registratur (noch) nicht einmal begründet vermuten. In jedem Fall verfügen die modernen Gesellschaften heute über Speicher- und Distributionskapazitäten in nie gekanntem Ausmaß, die individuell oft genug Gefühle der Überforderung und Ohnmacht sowie der nicht mehr überschaubaren Abhängigkeit auslösen – zumal sich jeweils Überwachungs- und Kontrollkapazitäten vorstellen lassen, die insgeheim wirken und Macht ausüben (Datenschutz). So löst sich das von Francis Bacon kreierte Bonmot «Wissen ist Macht», damals im aufklärerischen Sinne gemeint, in der Informationsgesellschaft ganz anders sein.

All diese heterogenen, keineswegs widerspruchsfreien und kontingenten Entwicklungen werden zwischenzeitlich mit dem Terminus der «Informationsgesellschaft» umfasst und damit zugleich prätendiert, dass es sich zumindest um eine neue, qualitativ progressivere Stufe der Industriegesellschaft, wenn nicht künftig um eine ganz neue gesellschaftliche Formation handelt. Sie bildet sich vor allem in den hoch entwickelten Industrienationen der nördlichen Hemisphäre und allenfalls noch in den entwickelten Kernregionen der Schwellenländern heraus, die sich mittels der elektronischen, digitalen Netze (Internet, Satelliten) immer enger vernetzen und so globalisierte, sprich: arbeitsteilige und mobile Wirtschaftsformen vorantreiben, weshalb auch von «Netzwerkgesellschaften» (Castells 2005) die Rede ist. Eindrucksvoll werden dafür als empirische Indikatoren etwa die proportionale Ausstattung der tangierten Nationen mit Medien und digitaler Infrastruktur, die Quantitäten und Ausgaben telekommunikativer Aktionen, die Aufwendungen für telekommunikative Infrastruktur und individuellen Medienkonsum, die Zahl der in der Informationswirtschaft arbeitenden Erwerbstätigen (wie immer sie definiert und abgegrenzt wird) angeführt und daraus Parameter für das Entwicklungsstadium hin zur «Informationsgesellschaft» kalkuliert. Dabei schneiden nach den USA die skandinavischen Länder in Europa am besten ab.

Implizit liegt diesen Prognosen ein zumindest konsekutives, wenn nicht teleologisches Geschichtsmodell zugrunde, das man gemeinhin eher dem historischen Materialismus, wohl aber auch der gesamten bürgerlichen Geschichtsauffassung seit der Aufklärung nachsagt: Danach verwirklicht sich im geschichtlichen

Prozess Fortschritt, verstanden als eine immer angemessenere Entfaltung des Menschen – oder als seine sukzessive Menschwerdung überhaupt – und als immer höhere Entfaltung und Befriedigung seiner Bedürfnisse (Fleischer 1969, 80). Dafür bietet der Marxismus den Begriff der «Produktivkraft», deren Potentiale und Entfaltungen mit den vorfindlichen Produktions- und Eigentumsverhältnissen, sofern sie dafür hemmend oder gar fesselnd, zumindest nicht förderlich sind, in Konflikt geraten können. Doch deren Umwälzung ist keineswegs objektiv bedingt, gewissermaßen systemlogisch, sondern hängt von einer Vielzahl von Umständen ab. Denn Geschichte ereignet sich nicht, sie wird gemacht von den Menschen (Fleischer 1969, 107). «Produktivkräfte» sind ein wenig präzisierter Sammelbegriff für viele menschliche Tätigkeiten, nicht nur für die technisch und wissenschaftlich hochwertigen:

«Am engsten mit dem Fortschritt der Produktivkräfte verknüpft ist die Differenzierung der Tätigkeiten und Qualifikationen, damit auch eine deutliche personale Artikulation des gesellschaftlichen Ganzen und eine höhere Bedeutsamkeit der Individuen hinsichtlich ihrer funktionellen Besonderheiten» (Fleischer 1969, 83).

Jedenfalls inhäriert ihnen in jedem Fall ein Moment des Handelns, des aktiven Tuns und Aneignens. Insofern kann der viel strapazierte Begriff der «Information» nicht hinreichend als Produktivkraft betrachtet werden, denn seit seiner analytischen Einführung durch die technische Nachrichtentheorie in den 40er Jahre wird er ja als abstrakter, möglichst objektiver und bedeutungsfreier Parameter für die störungsfreie Datenübertragung verwendet, damals als die mittlere Auftrittswahrscheinlichkeit eines Ereignisses und/oder eines Signals festgelegt: Je unwahrscheinlicher dieses Signals ist, desto größer wird die dadurch übermittelte «Information». Gleichwohl hat sich im alltäglichen Umgang und Verständnis eingebürgert, Information – ähnlich wie die Nachricht – unwillkürlich mit *Bedeutung*, insbesondere mit einem Grad von Neuigkeit, zu verknüpfen, woraus Informationswissenschaftler Information «als die Reduktion von Unwissenheit aufgrund von Kommunikationsprozessen» definierten (Wersig 1971, 74). Damit glauben sie, ein vermeintlich objektives Maß für den Informationswert gefunden zu haben, obwohl es sich in jeder Situation, für jedes Subjekt und Sujet unterschiedlich herausstellt und allenfalls als relative

Größe firmieren kann. Zum anderen können sie insgeheim das Fortschrittsmodell – angelehnt an Immanuel Kants aufklärerisches Postulat – fortschreiben.

In dieser Kontinuität dürfte sich auch die rezente These von der weiteren Entwicklung zur Wissensgesellschaft einfügen (Stehr 1994; 2001). Dieser Begriff wird gemeinhin gewählt, um zum einen den technologischen Bias der Informationsgesellschaft und deren Ausrichtung auf die digitale Infrastruktur zu überwinden, und um zum anderen die Ankoppelung der «Wissensarbeit» an das Subjekt wieder zurückzuholen. Gerade für viele Dienstleistungssektoren wie etwa die Gesundheit, die Erziehung und Bildung, die Entwicklung und Wissenschaft oder den Tourismus, die für die modernen Gesellschaften ebenfalls relevant, nicht zuletzt von ökonomischer Bedeutung sind, ist der menschliche Faktor – das so genannte Humankapital – unersetzlich, wie man inzwischen entgegen früheren überzogenen Technisierungsprognosen einsehen musste (siehe den Beitrag «Human Capital»). Diese Sektoren bedürfen immer höher qualifizierten und ständig fortzubildenden Personals, sie gelten auch als wachsende Aufnahme- und Beschäftigungspotenziale für die in der materiellen Produktion «freigesetzten» Arbeitskräfte, sehen sich aber mit dem wachsenden Problem konfrontiert, dass ihre – gemessen am durchschnittlichen Produktivitätsfortschritt – kaum rationalisierbare Arbeit immer teurer wird und daher entweder zunehmend über staatliche Transferleistungen bezahlt werden muss, oder privatisiert und mit Lohndumping bestraft wird. Dies lässt sich nicht zuletzt dadurch erzielen, dass menschliche Arbeitskraft weltweit en masse zur Verfügung steht und somit eine riesige «Reservearmee» beliebig eingesetzt werden kann (siehe den Beitrag «Arbeitslosigkeit»).

Die von der bürgerlichen Ökonomie in den Blick genommene wachsende Wissensbasierung gewerblicher Arbeit ist mithin recht selektiv. Sie ist vornehmlich gerichtet auf die hoch produktive Industriearbeit, die nach wie vor auf materieller Produktion basiert und materielle Produkte hervorbringt (Gorz 2004). Insofern fehlen noch weithin systematische Ausarbeitungen für nicht-materielle, wissensbasierte soziale und intellektuelle Arbeit. Sie wird bislang vornehmlich im Zusammenhang mit der materiellen Produktion gesehen, nicht aber in ihrer eigenen Spezifität, die zugleich ökonomisch fundamental ist, aber auch die materielle Wertschöpfung erst eigentlich ermöglicht (etwa als Bildung), reproduziert (als soziale Fürsorge,

Gesundheit) oder auch innoviert und transzendiert (als Wissenschaft; Kultur und Kunst). Als bloße Überbauphänomene lassen sie sich diese Sektoren nicht mehr abtun, da sie sowohl eigene Märkte generieren als auch die materielle Produktion garantieren und stützen.

3. *Eine Theorie der «Informationsgesellschaft» bräuchte eine Weiterführung bzw. Modifikation der Theorie gesellschaftlicher Arbeit, und zwar sowohl als generelle gesellschaftliche Reproduktion als auch als subjektiver Lebensinhalt des Menschen einschließlich des Grades seiner Entfremdung.*

Wesentlich für das materialistische Gesellschaftsverständnis ist die Theorie menschlicher Arbeit:

«die ganze sogenannte Weltgeschichte [ist] nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen» (MEW 4, 546).

Allerdings ist sie in den bislang durchlaufenden historischen Phasen jeweils durch Unterdrückung und Entfremdung geprägt gewesen; in der kapitalistischen Produktionsweise durch die Entfremdung zwischen Arbeiter und eigentumsbestimmten Produktionsmitteln, zwischen fremdbestimmter Arbeitstätigkeit und privat angeeignetem Arbeitsprodukt und schließlich zwischen den Menschen selbst, sowohl als arbeitende als auch als konsumierende. Für die so genannte spätkapitalistische oder «Informationsgesellschaft» sind viele theoretische Versuche unternommen worden, Arbeit neu zu definieren (Beck 1997; Negt 2002), wobei weitgehend an der Prämisse festgehalten wurde, dass Arbeit für die persönliche wie soziale Identität des Menschen konstitutiv sei. Angetrieben werden diese Entwürfe einerseits von der gewachsenen Einsicht – mindestens in der wissenschaftlichen Theorie, nicht so sehr in der praktischen, damit ideologisch gewordenen Politik –, dass die vorfindlichen Verhältnisse des globalen, arbeitsteiligen Kapitalismus keine Vollbeschäftigung, mithin keine gewerbliche, rentable Arbeit mehr gewähren werden und es daher in absehbarer Voraussicht weitaus mehr Menschen geben wird, die ihre besagte Identität nicht mittels Arbeit erzielen können. Die industriellen «Reservearmeen» übersteigen inzwischen weit das Maß dessen, was für das Lohndumping erwünscht ist und werden zur Belastung der gesamtgesellschaftlichen Wertschöpfung.

Mit dieser Entwicklung geht einher, dass Aufgaben und Bedarfe vornehmlich öffentlicher, kollektiver Art wachsen werden, die erledigt werden müssten, aber in kapitalistische Reproduktionsbedingungen nicht mehr integriert werden können und daher über öffentliche Transfers bezahlt werden müssten. Den Gesellschaften geht nicht die Arbeit generell aus, wie es vielfach geheißen hat, es geht ihnen allenfalls die Arbeit aus, die aus kapitalistischer Sicht verwertbar ist. Daher sind vielerlei Vorschläge für nicht ökonomisch verwertbare, aber gesellschaftlich nützliche und subjektiv förderliche Arbeit entwickelt worden, die zudem die gesellschaftlich notwendigen und/oder erwünschten Bedarfe realisiert. Allerdings fehlt es für diese gemeinnützige «Bürgerarbeit» (Beck 1997) bei der anhaltenden Reduktion öffentlicher Einnahmen und damit der Verarmung des öffentlichen Sektors, die sich die Industrienationen in der wachsenden globalen Konkurrenz abringen (siehe die Beiträge «Privatisierung» und «Neoliberalismus»), an der durchsetzbaren Finanzierung, so dass sowohl die öffentlichen Aufgaben mehr und mehr danieder liegen als auch zunehmend mehr Menschen ihre Identität nicht durch Arbeit entfalten können und sich zwangsläufig anderer Optionen bedienen müssen – oder krank werden (siehe den Beitrag «Depression»).

Andererseits erzwingen und ermöglichen die flexibler werdenden Arbeitsverhältnisse sowie die anspruchsvoller und komplexer werdenden Tätigkeiten neue Potentiale der Eigengestaltung und Sinnstiftung und damit – zumindest tendenziell – die Reduktion von Entfremdung.

Je «mehr sich die Bedeutung der Sektoren von Forschung, Projektierung und Überwachung erhöht, je mehr sich die menschliche Arbeit auf die Vorbereitung und Organisation der Produktion konzentriert, desto mehr wächst der Sinn für Initiative und Verantwortlichkeit, mit einem Wort, desto mehr gewinnt der moderne Arbeiter auf kollektiver Stufe die berufliche Autonomie zurück, die er in der Phase der Mechanisierung der Arbeit verloren hat, desto mehr wird sich bei ihm die Tendenz entwickeln, an der Leitung beteiligt zu werden» (Mallet 1970, 108).

Damit werden die Produktions- und Eigentumsverhältnisse gewiss nicht umgestülpt, sie werden eher bestätigt, weil subjektiv akzeptiert oder sogar verteidigt, wie gerade viele Erwerbstätige

in Krisenzeiten demonstrieren, wenn sie «ihre» Betriebe durch Lohnverzicht und Mehrarbeit retten. Ideologien über die Gemeinsamkeit der Interessen («Wir sitzen alle in demselben Boot») werden so leichter akzeptiert oder sogar internalisiert, gewerkschaftliches Engagement und kritisches Bewusstsein zurückgedrängt. So tarieren die modernen Gesellschaften immense soziale Belastungen nach wie vor relativ glimpflich aus, die in früheren Prognosen bereits als unausweichliche Zusammenbrüche diagnostiziert worden wären (siehe den Beitrag «Herrschaft»).

4. *Da sich eine «Informationsgesellschaft» aus ungleichen sozialen Verhältnissen («Klassenverhältnissen») heraus entwickelt, bedarf es auch der empirischen Überprüfung, ob und wie sie diese prolongiert, verschärft oder womöglich abschwächt, und zwar in jeweils spezieller territorialer als auch in globaler Hinsicht.*

Schon mehren sich die Diagnosen, die mit der Beschleunigung der Entwicklung in den hoch entwickelten Staaten bzw. Regionen die weltweiten Antagonismen zwischen Arm und Reich, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten wachsen sehen, selbst wenn sich durch die genannten Wachstumskerne in den Schwellenländern weitere Differenzierungen ergeben. Mit dem Schlagwort der «digital divide» wird einerseits entgegen manchen Nivellierungsbehauptungen (etwa im Begriff «Dienstleistungsgesellschaft») die soziale Ungleichheit fortgeführt und ergänzt, andererseits wird sie aber auch als nur zeitlich begrenztes und überwindbares Übergangsphänomen verharmlost.

Keineswegs ist die «soziale Frage» erledigt, als «digital divide» taucht sie in den Koordinaten der «Informationsgesellschaft» sogar wieder auf und wird auf den «Informationsgipfeln» der Vereinten Nationen politisch traktiert (Scheule u.a. 2004; Castells 2005, 261 ff.). Relativ offen wird von «Habenichtsen» («have-nots») und «information poor» gesprochen. Da diese Bezeichnungen aber auf die «Ungleichheit beim Internetzugang» (Castells 2005, 262) fokussieren und kaum mit anderen Benachteiligungen – etwa in Bildung, Einkommen und wirtschaftlichen Chancen –, geschweige denn mit den allgemeinen Klassenverhältnissen zusammengebracht werden, lassen sie sich verbal relativ dramatisch, politisch eher pragmatisch behandeln: eben als zu sukzessiv zu lösende Entwicklungsaufgabe, nämlich als Subventionierung anhaltender Verbreitung von

Geräten, Infrastruktur und zweckorientiertem Know-how (so genannter «Medienkompetenz»).

Dies gelingt auch deshalb, weil sich zum einen innergesellschaftlich solche Divergenzen beobachten lassen, etwa im Hinblick auf ältere Menschen oder bildungs- und einkommensschwächere Schichten, bei denen sich aber der technische Zugang und die eingeschränkte Nutzung durch Preissenkungen der Geräte und Leitungen sowie durch Werbe- und Bildungskampagnen in den letzten Jahren erheblich steigern ließ. Welchen Gebrauch diese Gruppen von den angeschafften Medien tatsächlich machen und welchen Nutzen sie daraus ziehen, interessiert dann kaum mehr. Zum anderen lassen sich insbesondere in den Schwellenländern besagte «Modernisierungskerne» ausmachen (etwa in Indien, China, Brasilien, Südostasien), die mit den beschleunigten Entwicklungen der Industrienationen durchaus Schritt halten, sie sogar bei bestimmten Dienstleistungen überholen können und deshalb in die weltweite Arbeitsteilung nicht zuletzt infolge ihrer billigeren menschlichen Arbeitskräfte einbezogen werden, so dass nicht mehr eine grundsätzliche Benachteiligung, sondern allenfalls eine zeitliche Verzögerung unterstellt werden muss (Göhrke 2005). Ohnehin sind die theoretischen Konzepte über die diversen, komplexen Beziehungen und Abhängigkeiten in der globalisierten Welt, zumal wenn man auf die Informationswirtschaft und Medienkommunikation abhebt, analytisch noch nicht genügend ausgearbeitet, so dass man es auch hier noch mit vielen Fragezeichen und Lücken zu tun hat (Hepp u.a. 2005).

Literatur:

- Adorno, Th. W. (Hg.) (1969): *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*. Stuttgart
- Beck, U. (1997): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt/Main
- Bittlingmayer, U. H. (2001): «Spätkapitalismus» oder «Wissengesellschaft»? In: Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* 23, 31. August 2001, S. 15-23
- Castells, M. (2005): *Die Internet-Galaxie. Internet, Wirtschaft und Gesellschaft*. Wiesbaden
- Enzensberger, H. M. (1971): *Einzelheiten I. Bewusstseins-Industrie*. Frankfurt/Main
- Fleischer, H. (1969): *Marxismus und Geschichte*. Frankfurt/Main
- Görke, A. (2005): «Von marxistischen Weltsystemtheorien zur Weltgesellschaft» in: Hepp, A./Krotz, F./Winter, C. (Hg.): *Globalisierung der Medienkommunikation. Eine Einführung*. Wiesbaden, S. 45-68
- Gorz, A. (2004): *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Zürich
- Hepp, A./Krotz, F./Winter, C. (Hg.) (2005): *Globalisierung der Medienkommunikation. Eine Einführung*. Wiesbaden
- Hickethier, K. (2003): «Medienkultur» in: Bentele, Günter et al. (Hg.): *Öffentliche Kommunikation. Handbuch Kommunikations- und Mediennwissenschaft*. Wiesbaden, S. 435-457
- Kreibich, R. (1986): *Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution*. Frankfurt/Main
- Kübler, H.-D. (2005): *Mythos Wissensgesellschaft. Gesellschaftlicher Wandel zwischen Information, Medien und Wissen. Eine Einführung*. Wiesbaden
- Mallet, S. (1970): «Sozialismus und die neue Arbeiterklasse» in: Deppe, F./Lange, H./Peter, L. (Hg.): *Die neue Arbeiterklasse. Technische Intelligenz und Gewerkschaften im organisierten Kapitalismus*. Frankfurt/Main, S. 98-115
- Mattelart, A. (2003): *Kleine Geschichte der Informationsgesellschaft*. Berlin
- Negt, O. (2002): *Arbeit und menschliche Würde*. Göttingen
- Scheule, R. M./Capurro, R./Hausmanning, Th. (Hg.) (2004): *Vernetzt gestalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*. München

- Stehr, N. (1994): *Arbeit, Eigentum und Wissen. Zur Theorie von Wissensgesellschaften*. Frankfurt/Main
- (2001): «Moderne Wissensgesellschaften» in: Beilage zur Wochenzeitung «*Das Parlament*» 23, 31. August 2001, S. 7-14
- Steinbicker, J. (2001): *Zur Theorie der Informationsgesellschaft. Ein Vergleich der Ansätze von Peter Drucker, Daniel Bell und Manuel Castells*. Opladen
- Wersig, G. (1971): *Information, Kommunikation, Dokumentation*. München/Berlin

«Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding» (MEW 23, 85). Mit diesem Satz beginnt Marx im ersten Band des Kapitals den berühmt gewordenen Abschnitt über den «Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis». Schon die Überschrift freilich deutet an: Die Welt der Waren ist keineswegs so, wie sie scheint. Sie steckt voller Geheimnisse und Wunder! Und zwar nicht nur für jene, denen alle Märkte, alle Tempel des Konsums offen stehen. Sondern für alle, die in einer kapitalistischen Gesellschaft leben und von deren Wirtschaftsform betroffen sind. Die Ware und ihre jüngere Schwester, die Marke, sind nicht nur begehrt oder verachtet. An ihnen zeigt sich etwas, das mit der Gesellschaft nicht stimmt. Eine Verdrehung der Verhältnisse, in die wir irgendwie alle verheddert sind.

Marx wollte die Menschen aus dieser Verhedderung befreien und klar durchschaubare Verhältnisse schaffen. Er träumte von einem Verein frei produzierender Menschen, dem es gelingt, die zur Befriedigung der sozialen Bedürfnisse notwendige Arbeit wie deren Erträge sinnvoll und gerecht zu verteilen – einem «Verein freier Menschen ... , die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben» (MEW 23, 92). Dieser Traum ist bisher nicht in Erfüllung gegangen. Vielen scheint er ausgeträumt. Was jedoch bleibt, ist die Aufgabe, die weltweit dominierende Wirtschaftsform der kapitalistischen Warengesellschaft und die durch sie geprägten Produktionsverhältnisse so vernünftig und menschlich wie möglich zu gestalten. Für die Bearbeitung dieser Aufgabe kann uns die Marx'sche Analyse des Warenfetischismus und ihre Ausdehnung auf die Marke gute Dienste leisten.

Mit dem Fetischcharakter der Ware hat Marx einen Kreis von Phänomenen beschrieben, dem wir alltäglich begegnen, wenn wir arbeiten und etwas herstellen, etwas kaufen oder verkaufen, und der uns selbst dann betrifft, wenn wir unseren Job verlieren oder gar nicht erst einen bekommen. All diese Tätigkeiten bzw. Widerfahrnisse drehen sich um Waren und Marken. Und zwar so, dass wir oft nicht wissen, wie uns geschieht. Die Konsequenz ist klar: Aufklärung tut not. Nicht nur, weil die Materie komplex ist – die Ware erweist sich als «ein sehr vertracktes Ding» (MEW 23, 85) –, sondern auch weil religiöse Verbrämung mit im Spiel ist. Die Ware hat einen «mystische[n]

Charakter»; sie steckt «voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken» (MEW 23, 85). Sie ist Fetisch, d.h. Gegenstand primitiver Verehrung und heidnischer Anbetung.

Was also ist eine Ware, wenn man mit Marx genau hinsieht? Die Ware ist ein Gegenstand, ein Etwas, das man kaufen oder verkaufen, brauchen und verbrauchen, nach Hause oder zu Märkte tragen kann. Für sich betrachtet erscheint dieser Gegenstand zunächst als «ein ordinäres sinnliches Ding» (MEW 23, 85). Als Ware aber «verwandelt er sich in ein sinnlich über-sinnliches Ding». Wie kommt es zu dieser Verwandlung? Der Schlüssel zur Verwandlung und damit zum Fetischcharakter liegt für Marx in der Warenform, d.h. in der Form, die Gegenstände durch die Produktionsverhältnisse in einer kapitalistischen Gesellschaft erhalten.

Die Verwandlung hat damit zwei Gesichter, ein religiöses und ein wirtschaftliches oder wie Marx es nennt: ein politisch-ökonomisches. Dem religiösen Schein versucht Marx eine aufklärerische wissenschaftliche Theorie entgegenzusetzen, die den Menschen zeigen soll, wie es «in Wirklichkeit» um sie und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse bestellt ist. Den Ansatzpunkt dieser Theorie bildet die Entdeckung eines wirtschaftlichen Geheimnisses, nämlich der «Bestimmung der Wertgröße durch die Arbeitszeit» (MEW 23, 89). Mit «Wertgröße» ist dabei der Tauschwert einer Ware gemeint. Im Unterschied zum Gebrauchswert ergibt er sich für Marx nicht aus den konkreten Eigenschaften und Verwendungsmöglichkeiten der Ware, sondern aus der Menge an Arbeit, die in ihr steckt. In der kapitalistischen Warenwirtschaft kommt es jedoch nicht darauf an, wie lange ein Arbeiter individuell an einem Produkt gearbeitet hat. Relevant für den Tauschwert und die Bestimmung des Preises ist allein die Produktionsmethode, die mit dem geringsten Arbeitseinsatz auskommt und damit am kostengünstigsten produzieren kann. Der Tauschwert der Ware bestimmt sich nicht über die tatsächlich gebrauchte «besondere» Arbeit, sondern durch die im gesamtgesellschaftlichen Vergleich ermittelte und durchgesetzte Größe der «abstrakten» oder «gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit» (MEW 23, 89).

Auf den ersten Blick scheint dieser Wandel, der sich mit dem Wechsel von der handwerklichen Produktion des Mittelalters zur maschinellen Produktion der Industriegesellschaft vollzieht, weder dramatisch noch ungerecht. Er birgt jedoch ein Gewaltpotenzial, das in seiner Umwälzungskraft einer

Naturkatastrophe in nichts nachsteht. Marx hat dabei konkretes Elend vor Augen. Etwa das der Weber, die durch die Einführung des Dampfwebstuhls nicht mehr konkurrenzfähig produzieren können und mit ihrer Arbeit auch ihre Lebensgrundlage verlieren. Zwar sind sie nach wie vor in der Lage, gute und sinnvolle Produkte herzustellen. Da diese aber aufgrund des höheren Zeitaufwands teurer sind als maschinell gefertigte Waren, können sie auf dem Markt nicht mehr abgesetzt werden. Damit verliert nicht nur der Handweber seine Arbeit, sondern auch seine in das Produkt eingeflossene Arbeit ihren (Tausch-)Wert.

Marx kritisiert die Entwertung der besonderen Arbeit durch den Druck der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit in zwei Punkten. Zum einen verweist er auf die desaströsen Folgen für die konkret Betroffenen. Zum anderen richtet er sich gegen die Darstellung dieses Prozesses und der ihm zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeit als unvermeidlich, ja naturnotwendig. So schreibt er, dass sich die «gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Dach zusammenpurzelt» (MEW 23, 89). Auf den ersten Blick mag man bei der Gewalt des Prozesses und dem einstürzenden Haus an das Elend der Arbeiter denken, bevor einem auffällt, dass hier etwas nicht stimmt. Denn es ist nicht das Dach, das jenen über dem Kopf zusammenbricht; es ist das Haus, das «*über dem Dach* zusammenpurzelt». Um dieser Verdrehung auf den Grund zu gehen, hilft laut Marx ein Ausflug «in die Nebelregion der religiösen Welt» (MEW 23, 86). Dort wird deutlich: Was in Wirklichkeit nur ein Ergebnis menschlicher Fantasie ist, nämlich die *Vorstellung* von Göttern, erscheint den Gläubigen als selbstständige, ja sogar als wahre Realität:

«Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten» (MEW 23, 86).

Dies gilt in ähnlicher Weise auch für die Waren als Produkte der menschlichen Arbeitskraft. Im industriellen Kapitalismus als einer Wirtschaftsform, in der aufgrund der stark entwickelten Arbeitsteilung nahezu sämtliche Güter für den Austausch auf dem Markt produziert werden, entwickeln die Waren ein eigenständiges Dasein. Sie tauschen sich in bestimmten Verhältnissen gegen Geld bzw. gegen andere Waren, und die Menschen sprechen

ihnen in der Art eine Bedeutung zu, dass sie wie eigenständig agierende Wesen erscheinen, zu denen man Beziehungen unterhält. Damit kommt es zu einem Zustand, in dem Menschen sich in ihren gesellschaftlichen Beziehungen von Dingen bestimmen und dadurch entfremden lassen. Wir sind, was wir sind, nicht aufgrund dessen, was wir tun, sondern aufgrund der Dinge, die wir kaufen oder verkaufen, die wir haben oder nicht haben.

Der Wert unserer Arbeit und unsere Bedeutung für die Gesellschaft misst sich nicht mehr daran, ob wir etwas Sinnvolles herstellen oder daran, wie viel Arbeitszeit in dem sinnvollen Gegenstand steckt. Wertvoll oder produktiv ist allein die Arbeit, der es gelingt, etwas herzustellen, das sich auf dem Markt verkaufen lässt. Ausschlaggebend hierfür sind aber nicht die Beziehungen zwischen Personen, sondern das anonyme Marktgeschehen, die unsichtbare Hand des Marktes, die über Preise und Verkaufschancen bestimmt. Marx kritisiert die Erklärungsversuche der zeitgenössischen Ökonomie daher

als «Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert» (MEW 23, 95).

Mit seiner Analyse des Fetischcharakters der Ware wendet sich Marx gegen eine Gesellschaftsform, in der die Menschen nicht selbst mit freiem Willen und Vernunft über die wirtschaftliche Produktion entscheiden, sondern sich von als unabänderlich erfahrenen Gesetzen des Marktes beherrschen lassen (siehe den Artikel «Sachzwang» in diesem Band): «Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren» (MEW 23, 89). Zwar handelt es sich bei den Gesetzen des Marktes in der Tat um gesetzmäßige Vorgänge, die sich anonym und ohne Ausnahme vollziehen. Der hinter ihnen steckende Funktionszusammenhang ist jedoch *veränderbar*. Der erste Schritt zu einer solchen Veränderung besteht für Marx in einer Entmystifizierung des Systems:

«Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen» (MEW 23, 94).

Was von Menschen historisch entwickelt worden ist, kann auch wieder von Menschen verändert werden. Der Kapitalismus und seine Erscheinungsform der Warenwirtschaft haben nur so lange (absolute) Macht, wie Menschen an sie glauben und bereit sind, sie hinzunehmen.

Der Vergleich zum religiösen Glauben bekommt damit einen zweiten Sinn. Er bietet nicht nur ein anschauliches Erklärungsmuster für das Geschehen in der Warenwelt. Er scheint auch eine einfache Lösung zu verheißen: Hat die wissenschaftliche Aufklärung einmal den Schleier des religiösen Glaubens bzw. des Warenfetischismus zerrissen, verlieren die Objekte der Anbetung einen Gutteil ihrer Macht. Die Erkenntnis, dass sie ihre Götter respektive ihre Waren selbst gemacht haben, soll die Menschen, präziser: die Arbeiter zu der Einsicht führen, dass sie es sind, die über sich selbst und über die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen. Ganz im Sinne des alten Gewerkschaftsslogans «Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will» werden sie wieder zu autonomen Subjekten der Geschichte.

Mit Aufklärung allein ist es jedoch nicht getan. Der Diagnose müssen Taten folgen. Wenn die Macht des Kapitals ihrer vermeintlichen «Naturnotwendigkeit» (MEW 23, 95 f.) entkleidet wird, ist sie zwar ebenso nackt, wie der Kaiser in seinen «neuen Kleidern» – hat damit aber allenfalls an Würde und nicht an Stärke verloren. Indem sie als *historisches* und nicht naturgesetzliches Phänomen erkannt ist, wird sie zwar veränderbar. Der Wille zur Veränderung kommt jedoch nicht an den Interessen des Kapitals vorbei. Die Veränderung kann sich für Marx daher nur im gewaltsamen Umsturz vollziehen, deren Subjekt für ihn die Arbeiterklasse darstellt. Der Diagnose «Warenfetischismus und Entfremdung» folgt der Therapievorschlag «Revolution und Planwirtschaft».

Angesichts der Entwicklung, die der Kapitalismus bzw. die Marktwirtschaft in den westlichen Industriegesellschaften genommen hat und angesichts der Niederlage des «real existierenden Sozialismus» der Ostblockstaaten scheint die Vorstellung einer weltweiten wirtschaftlichen Revolution und der schrittweisen Umwandlung von einer sozialistischen in eine kommunistische Gesellschaft gegenwärtig weder besonders wahrscheinlich noch wirklich attraktiv. Nicht zuletzt scheint dem von Marx erwarteten revolutionären Prozess mit der Arbeiterklasse sein Subjekt und damit der Motor abhanden gekommen zu sein. Der Wille

zur Veränderung wird sich daher wohl mit systemimmanenten Reformen zufrieden geben müssen.

Besteht aber überhaupt eine reelle Chance, innerhalb des übermächtigen Kapitalismus nennenswerte Veränderungen der Produktionsverhältnisse durchzusetzen? Ist mit der Entwicklung vom Warenfetischismus zum Markenfetischismus nicht alles noch wirrer und verdrehter geworden? Die Antwort lautet ja und nein. Die Marke ist die jüngere, meist vornehmer tuende Schwester der Ware. Mit ihr wird die Verdrehung in der Tat auf die Spitze getrieben. Seltsamer Weise sind es aber gerade auch Markenprodukte, die Wege aus dem Schlamassel weisen. Entgegen der eindimensionalen Kritik von Markengegnern wie *Adbusters* (siehe www.adbusters.org) und «No logo!» (Klein 2002) wohnt den Marken auch eine subversive Kraft inne, die zwar weit von einer Umwälzung der Verhältnisse entfernt ist, die jedoch immerhin konkrete Verbesserungen ermöglicht. Aber eins nach dem anderen.

Zunächst einmal kann man feststellen: Alles, was bisher über Waren gesagt wurde, gilt auch für Marken. Nicht minder als die Ware hat auch die Marke einen «mystischen Charakter» und steckt «voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken». Auch sie trägt zur Verwirrung über den wahren Charakter von Gebrauchswert und Tauschwert bei. Historisch erscheint sie im 19. Jahrhundert zunächst als besonders gekennzeichnetes Produkt, das mit einer Markierung oder Brandmarke (englisch: brand) versehen ist. Die *Markierung* soll das Produkt als eines auszeichnen, das eine bestimmte Herkunft bzw. einen bestimmten Qualitätsstandard besitzt. Der ursprüngliche Anspruch der Marke ist damit ein substanzieller.

Gemäß der älteren Markentheorie ist ein Markenprodukt durch bestimmte «einzigartige, reproduzierbare Eigenschaften» als ein «klare[s] Produkt mit eindeutigen Leistungen» gekennzeichnet (Schubert 2004, 158; Lotter 2005, 50). Der Vorwurf des Metaphysischen wird von Verteidigern der Marken mit der Behauptung zurückgewiesen, die echte Marke enthalte einen «konkrete[n] Nutzen» als «etwas klar faktisch Nachvollziehbares» (Lotter 2005, 50). Gute Qualität bzw. ein hoher Gebrauchswert sei die «selbstverständliche Basis» (Lotter 2005, 56) eines Markenprodukts. Wie die von Marx verspotteten Ökonomen seiner Zeit führt die ältere Markentheorie den Gebrauchswert von Markenprodukten damit auf deren besondere Eigenschaften zurück, die ihnen im Produktionsprozess

verliehen werden, also etwa auf die Qualität der in sie eingegangenen Arbeit (z.B. «Made in Germany»).

Die Marke hat aber nicht nur den Charakter eines greifbaren Produkts. Sie besitzt eine *immaterielle Aura*, die sich auf verschiedene Weise vom ursprünglichen Produkt entfernen und dadurch verselbstständigen kann. Auf der einen Seite kann sich das mit der Markierung gemachte Qualitätsversprechen auf den Hersteller übertragen, sodass die Marke bald nicht mehr ein konkretes Produkt, sondern zunächst ein Produktsegment und schließlich als Unternehmensmarke die Firma insgesamt auszeichnet (vgl. etwa Nivea, Nike etc.). Auf der anderen Seite kann der *Markenname* dem Produkt und seinem Gebrauchswert den Rang ablaufen. Die Ablösung von dem durch die Eigenschaften des Produktes bestimmten Gebrauchswert kann so weit reichen, dass es gar nicht mehr darum geht, einen brauchbaren Gegenstand zu erwerben. Der ‚Nutzen‘ kann sich auf den bloßen Besitz eines Markenprodukts als eines Gegenstands mit einer besonderen Aura beschränken. Gewollt und genossen wird nicht der Gegenstand, sondern die mit der Marke verknüpfte *symbolische Bedeutung* (vgl. Meinhold 2005, 30-33). Dies zeigt sich etwa bei Blindtests, die bei denselben Personen oft zu anderen Ergebnissen führen als beim offenen Vergleich verschiedener Marken oder von Marken- mit No-Name-Produkten. Dementsprechend definiert die neuere Markentheorie eine Marke nicht mehr als Produkt, sondern als «ein in der Psyche des potenziellen Konsumenten ... fest verankertes, unverwechselbares *Vorstellungsbild* von einem Produkt oder einer Dienstleistung» (Meffert/Burmann/Koers 2002, 6; Hervorhebung E.B.).

Mit dieser Definition erreicht der schon in der Produktion von Waren angelegte Fetischismus eine neue Dimension als Markenfetischismus. Auch er trägt quasireligiöse Züge. Als *begehrte Bedeutung* wird die Marke zum Gegenstand von Anbetung und Vergötterung. «Die Parallelen der Markenwelt zur Welt der Religion sind unübersehbar. Marken sind ‚Mythen des Alltags‘» (Schubert 2004, 161). «Erfolgreiche Marken etablieren sich als Ikonen, die mit einem Heiligenschein versehen sind» (Schubert 2004, 160). Wie die Ware inthronisiert auch die Marke eine von den tatsächlichen Bedingungen der Produktion abgehobene und diese verdrehende «Bedeutungs- und Beziehungswelt» (Schubert 2004, 160; vgl. Lotter 2005, 49). Die gesellschaftliche Anerkennung misst sich nicht an dem, was wir gemeinsam oder

für das Gemeinwesen tun, sondern an unserem Anteil am Markenkonsum.

Während die Ware nur die Verhältnisse verschleiert, unter denen sie produziert worden ist, erweist sich die Marke als tückischer. Ihr Schein entspringt nicht nur einer Verdrehung, Marx würde sagen: einer historischen Dialektik, sondern in vielen Fällen bewusster *Manipulation*: «Das Ziel der Markentechnik ist die Sicherung einer Monopolstellung in der Psyche der Verbraucher» (Domizlaff 1982, 183 f.). Die mit der Marke angepeilte Beziehung «zieht nicht nur ins Unterbewusste ein, sondern setzt sich bis in die Sinnlichkeit fort» (Schubert 2004, 162). Durch die Werbung besetzt sie sämtliche Sinneskanäle.

So gesehen scheint der Übergang zur Markentechnik oder gar zur Markenwirtschaft die Verdrehung des Warenfetischismus nur radikalisiert und verschlimmert zu haben. Der Weg von der einfachen Ware zur Marke bringt jedoch noch einen weiteren Wandel mit sich. Er ermöglicht eine zumindest *partielle Emanzipation vom Diktat der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit*. Im mittleren und höheren Preissegment ist das Qualitätsversprechen der Marke oft an höhere Preise gebunden. Wer mehr zu zahlen bereit ist, kann Produkte mit einem höheren Gebrauchswert (etwa einer längeren Lebensdauer) bekommen; oder aber – Stichwort: «Fair Trade» oder Biomarken – durch seine Kaufentscheidung *Einfluss auf die Produktionsbedingungen* nehmen.

Zwar sind es immer noch nicht die besondere von einem individuellen Arbeiter in ein Produkt investierte Arbeit oder gar der gesellschaftliche Zusammenschluss freier Produzenten, die die Produktion und den Tauschwert bestimmen. Sofern das Produkt das mit der Marke gemachte Versprechen einlöst, ist es aber immerhin die Zeit (im Idealfall auch: der ihr entsprechende Lohn), die man benötigt, um einen Gegenstand der Qualität x herzustellen, welche (neben den Kosten für Produktionsmittel und Werbung und dem Profit des Unternehmers) als Größe in die Bestimmung des Tauschwerts einfließt. Damit deutet sich an: Ausnahmen vom Regime der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit sind möglich, wenn Konsumenten es wollen – und dafür zu zahlen bereit sind.

Die damit behauptete *Konsumentensouveränität* besteht mit Sicherheit nicht in der Fähigkeit, sich einen vollständigen Überblick über die Produkte auf dem Markt zu verschaffen und dann zielgerichtet das beste und/oder das günstigste auszuwählen (Kroeber-Riel/Weinberg 2002, 685-689). Eine so verstandene

Souveränität der Konsumenten wäre nicht nur eine unrealistische Fiktion, sondern würde als Maßstab der Entscheidung angesichts des in westlichen Industriegesellschaften bestehenden Marken- und Waren-Dschungels eine maßlose Überforderung der Verbraucher bedeuten. Gleichwohl gibt es eine Souveränität der Kaufentscheidung, die in Ausrichtung an bestimmten Marken und unabhängig kontrollierten Gütesiegeln eine partielle Veränderung von Produktionsverhältnissen ermöglicht. Dabei zeigt sich die emanzipatorische Kraft der Marke als *Kehrseite ihres Manipulationspotenzials*. Es ist das Bedürfnis nach Übersichtlichkeit und Orientierung, nach klar durchschaubaren Verhältnissen, bei dem gerissene Markenstrategen die Verbraucher zu packen versuchen und dem die Markenbildung und -bindung einen Gutteil ihres Erfolges verdankt. In der Umkehrbewegung wird die Marke nicht nur zum Zeichen der erfolgreichen Wahl einer begehrenswerten Bedeutung oder eines hohen Gebrauchswerts. Sie schlägt nicht nur eine Schneise in das chaotische Dickicht der Waren, sondern markiert einen durchschaubaren Zustand, in dem «Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen» (MEW 23, 91) brauchen.

Die über die Bildung ökologischer und sozialer Marken eröffnete Konsumentensouveränität erweist sich damit als systemimmanentes Druckmittel für eine zumindest teilweise Verbesserung der Produktionsverhältnisse. Allerdings sollte man nicht zuviel von diesem Weg erwarten. Denn eine auf die Veränderung von Produktionsverhältnissen zielende Souveränität der Konsumenten ist in mehrfacher Hinsicht voraussetzungsvoll: Sie fußt erstens auf einem gewissen Bewusstsein über die Verdrehtheiten und den entfremdenden Charakter der herrschenden Produktionsverhältnisse auf nationaler wie internationaler Ebene (Nord-Süd-Gefälle). Und sie kann zweitens nur von denen ausgeübt werden, die über das nötige Kleingeld verfügen. Sie wird daher wohl nur in begrenztem Maße von der Arbeiterklasse bzw. den «ausgebeuteten Massen» im Niedriglohnsektor zu erwarten sein. Da *beide* Voraussetzungen erfüllt sein müssen, wird eine entsprechende Souveränität zudem auch nur von einem Teil derjenigen ausgespielt werden, die über die nötigen finanziellen Mittel verfügen. Hinzu kommen gegenläufige Bewegungen wie die Etablierung so genannter Billigmarken oder Kampagnen à la «Geiz ist geil» (Schubert 2004, 163).

Schließlich ist es mit Blick auf das Produktsegment ökologisch und/oder fair produzierter und gehandelter Waren zunächst nur ein schmaler Korridor, der sich hier auftut. Dennoch können Verbraucher im Rahmen ihrer Kaufentscheidungen zumindest bezüglich dieser Palette mitbestimmen, welche Produkte und Produktionsbedingungen sie für sinnvoll und menschlich halten, d.h. auch in einer Gesellschaft mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln selbst produzieren bzw. für sich zulassen würden. Orthodoxe Marxisten und Anhänger der Kritischen Theorie werden ein solches Handeln als Schönheitskorrektur und Augenwischerei abtun. Zusammen mit den auf der Unternehmerseite angesiedelten Möglichkeiten eines ökologischen oder ethischen Investments bleibt es dem zum Trotz besser als «kein richtiges Leben im falschen» (Adorno 1996).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (†1996): *Minima Moralia* in: Gesammelte Schriften Bd. 4. Frankfurt/Main
- Baecker, Dirk (Hg.) (2003): *Kapitalismus und Religion*. Berlin
- Domizlaff, Hans (1982): *Die Gewinnung des öffentlichen Vertrauens. Ein Lehrbuch für Markentechnik*. Hamburg
- Franck, Georg (2005): *Mentaler Kapitalismus. Eine politische Ökonomie des Geistes*. München/Wien
- Klein, Naomi (†2002): *No logo! Der Kampf der Global Players um Marktmacht; ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern*. München
- Kroeber-Riel, Werner/Weinberg, Peter (Hg.) (†2002): *Konsumentenverhalten. Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*. München
- Lotter, Wolf (2005): «Der rote Faden» in: *brand eins. Wirtschaftsmagazin. Schwerpunkt: Marken*, VII, Heft 2, S. 48-57
- Meffert, Heribert/Burmann, Christoph/Koers, Martin (Hg.) (2002): *Markenmanagement. Grundfragen der identitätsorientierten Markenführung*. Wiesbaden
- Meinhold, Roman (2005): *Der Mode-Mythos: Lifestyle als Lebenskunst*, Würzburg
- Schubert, Alexander (2004): «Brand Religion. Vom schlichten Markenzeichen zum sinnstiftenden Orientierungssystem» in: Baltes, Martin (Hg.): *Marken. Labels. Brands*. Freiburg i. Brg.

Texte, deren Entstehung schon einige Jahre zurückliegt, im Sinne eines Anschlusses an die Gegenwart und ihrer Theorien einer produktiven Lektüre zu unterziehen, verlangt, ihnen gleichsam Gewalt anzutun. Dieses externe Verstehen, mit Derrida unterschieden vom bloß «verdoppelndem Kommentar» eines internen Verstehens, verhält sich – wegen des aktualisierenden Bezuges – verfremdend und – mit dem vermeintlich besseren Wissen der Gegenwart – ungerecht (Derrida 1974, 273 ff.). Wie wohl fast jeder Marx-Leser bestätigen mag, kann das Marxsche Werk diese Gewaltanwendung nicht nur ertragen, sondern fordert sie geradezu heraus.

Einen ersten Hinweis, wohin die Reise auf dem Weg zur Aktualität geht, ist mit Fukuyamas allzu präntiöser Rede vom «Ende der Geschichte» gegeben (1992), das er nach der Implosion der Sowjetunion kommen sah. Sie bezieht sich zunächst auf die doch recht nüchterne Feststellung wirtschaftlicher Überlegenheit westlicher Demokratien, birgt aber angesichts von unaufhaltsamer Globalisierung und Utopie des freien Marktes genauso die Dramatik einer wirtschaftlich wie politisch zu erwartenden globalen Homogenität. Für Fukuyama ist das Ende der Geschichte mit dem universell beglückenden neoliberalen Paradigma beschrieben:

«Alle Gesellschaften überall auf der Welt wollen an dem teilhaben, was um sie herum möglich ist, und sie können nur erfolgreich teilhaben, wenn sie sich an die Prinzipien des wirtschaftlichen Liberalismus halten» (Fukuyama 1992, 159).

Doch um den Untertitel der deutschen Ausgabe Fukuyamas *Ende der Geschichte* aufzunehmen: *Wo stehen wir?* Zunächst lohnt es sich, auf die beginnende Existenz der *einen* Weltgesellschaft hinzuweisen. Nicht nur die Wirtschaft, sondern fast alle Lebensbereiche sind durchdrungen von globaler Kommunikation, das reicht von der Kultur, über global geteilte Sportveranstaltungen und Medizin bis hin zum weltweit gleichen Reden über Liebesbeziehungen. Damit ist ein immenser neuer Bedarf an Rechtsetzungsprozessen gegeben, in dem die sich gegenseitig gegeneinander differenzierenden Funktionssysteme permanent weiter entwickeln. Zudem, das *könnte* die gute Nachricht von Fukuyamas «Ende der Geschichte» sein, gilt überall und für

jeden Einzelnen juristisch bindendes Völkergewohnheitsrecht (*ius cogens*), das die fundamentalen Menschenrechte auf Leben, Verbot von Folter und Sklaverei einschließt und Staaten für die Durchsetzung dieser Rechte in die Pflicht nimmt (*Erga-omnes*-Verpflichtung).

Jedoch führt in dieser Weltgesellschaft der Ausschluss aus einem Funktionssystem, wie Luhmann schon lange festgestellt hat, mehr denn je ins völlige Abseits, in dem nicht selten das bloße Überleben die einzige Aufgabe stellt: australische Flüchtlingslager, in denen asylsuchende Menschen Jahre auf die Bearbeitung ihrer Anträge warten; das Bauen der Festung Europa, deren Opfer sich gar nicht erst erfassen lassen; Millionen kranker Menschen, denen Medikamente aus Gründen des Patentrechts und Profits nicht zur Verfügung stehen; und auch in der OECD-Welt lässt sich am Rande der Städte zunehmend perspektivlose Exkludierung wahrnehmen. «Surplus Population» (Hauke Brunkhorst, siehe den Beitrag «Exklusion»), für die der liberalisierte Markt keine Anwendung findet. Niklas Luhmann, gewiss kein sentimentaler Globalisierungskritiker, schreibt:

«Während im Inklusionsbereich Menschen als Personen zählen, scheint es im Exklusionsbereich fast nur auf ihre Körper anzukommen» (Luhmann 1993, 632 f.).

Was wir also entdecken, ist zum einen eine fundamentale Diskrepanz zwischen Wirtschaftswachstum und Verteilungsgerechtigkeit, hier genügt es einen Bericht der *Weltbank* einzusehen, die diese Tatsache kaum mehr verschleiert, und zum anderen eine genauso fundamentale Diskrepanz zwischen Anwachsen von Rechtsnormen, juristischer Geltung von Menschenrechten und verzweifelter Existenzen. Mit Derrida gesprochen:

«Anstatt in der Euphorie des Endes der Geschichte die Ankunft des Ideals der liberalen Demokratie und des kapitalistischen Marktes zu besingen ..., sollten wir niemals diese makroskopische Evidenz vernachlässigen, die aus den tausendfältigen Leiden einzelner besteht: Kein Fortschritt der Welt erlaubt es, zu ignorieren, dass in absoluten Zahlen noch nie, niemals zuvor auf der Erde so viele Männer, Frauen und Kinder unterjocht, ausgehungert oder ausgelöscht wurden» (Derrida 1995, 139).

Auf diese *makroskopische Evidenz*, die ja eben mit der Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche im Völkerrecht gleichzeitig bestehen bleibt, reagiert die politische Philosophie der letzten Jahre auf unterschiedliche Weise. Zum einen mit der Versuchung, den emanzipatorischen Gehalt der Menschenrechte mit dem imperialen und hegemonialen Badewasser auszuschütten. So sieht Giorgio Agamben die altrömische Figur des *homo sacer*, des aller Rechte beraubten Menschen, im Recht der modernen Demokratie weiterleben. Nicht als Ausnahmezustand, als Opfer verfehlter Dezierionen, das durch demokratische Diskussion und Rechtsinterpretation zumindest einmalig bleiben müsste, sondern dem Wesen des demokratischen Rechts eingeschrieben. Die Grundlagen der «Maßnahme» Guantanamo etwa (Agamben) ist aus dieser Perspektive im demokratischen Recht selbst schon angelegt.

Auch Michael Hardts und Antonio Negris groß angelegter des Entwurf des *Empire* bleibt, trotz bisweilen emphatischer Feier der ungeheuren Freiheitsgewinne der Globalisierung, die etwa Migration nicht ausschließlich als Flucht vor Elend, sondern ebenso als positiv gewendeten Aufbruch darzustellen weiß, einer Vorstellung des Rechts als konkretem Ordnungsdenken verhaftet. Es grüßt wiederum Carl Schmitt, und die globale Rechtsordnung reduziert sich auf hegemoniale Interessenvertretung. Die *Multitude*, die dann als das politische Subjekt zwar im und durch das *Empire* herbeikonstruiert wird, bleibt letztlich dem Recht so äußerlich, dass sogar noch so dramatische faktische Exklusionen für ihre Konstitution fördernd wirken sollen.

Eine andere Perspektive hält am «unvollendeten Projekt der Moderne» (Habermas) fest und wirft die Chance auf emanzipatorischen Fortschritt, die sie nur durch die Idee der Menschenrechte zusammen mit demokratischer Ausgestaltung im Recht sieht, nicht so schnell über Bord. Es ist dies natürlich die Perspektive der beiden großen Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts, vor allem aber die der Ideen von 1789. *Die Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers*, das Dokument der Französischen Revolution, inspiriert von der Lehre des Gesellschaftsvertrags, kannte zunächst ja keinen Unterschied zwischen der Menge der Menschen und der Menge der Bürger. Freilich kommt dieser Unterschied mit der notwendigen verfassungsmäßigen Konkretisierung des Rechts später ans Licht. Aber – und das ist die stete Hoffnung, die im

Auseinanderklaffen zwischen Sollen und Sein, zwischen feierlicher Erklärung und Menschen ohne Obdach in kalten Winter Nächten, zwischen Artikel 1 des Grundgesetzes und von der Gesellschaft abgeschobenen alten Menschen, begründet liegt – diskriminierte Minderheiten und Individuen können sich auf die menschenrechtliche Strukturierung der Demokratie berufen, sollten sie von der konkreten Verrechtlichung übergangen werden. In den wenigen vermeintlich glücklichen Jahren des westlichen Wohlfahrtsstaats schien diese Inklusionsbewegung zu fruchten, sowohl in Hinsicht auf liberale Toleranz als auch auf soziale Absicherung.

Freilich war dieser Wohlfahrtsstaat mit einer Externalisierung seiner Kosten immer schon teuer erkaufte, und das schlägt mit der wirtschaftlichen Globalisierung nun zurück. Andererseits steht damit auch erstmals *praktisch* die Frage im Raum, wie sich die Freiheitsgewinne der Moderne global konstitutionalisieren lassen. Die Speerspitze dieses umso mehr «unvollendeten Projektes» bildet dabei der oben erwähnte harte Kern der Menschenrechte im Völkerrecht. Jedoch verführt das ständige Pochen auf diesen Kern dazu, seinen unstrittigen Gewinn überzubewerten, selbst wenn er allererst von Kiew bis Kapstadt die Verschleierung des Versagens von demokratischen Verfassungen aufzudecken vermag. Konsequenter unterliegt dieser Verführung etwa Richard Rorty, dessen schon begrifflich widersprüchliche «Menschenrechtskultur» zum Euphemismus verkommt, bleibt sie auf den wohlhabenden Westen und seine Institutionen beschränkt. Aber auch Habermas' «Weltinnenpolitik», in der die Ambivalenzen der Moderne deutlich benannt sind, muss sich auf eine vage «kosmopolitische Zwangssolidarität» berufen, die eine sich erst noch entwickelnde starke Weltöffentlichkeit zu erzeugen imstande sein soll. Es bleibt zumindest immer die Gefahr, dass das Sollen, selbst das je schon verrechtlichte Sollen der Gesetze, das konkrete Sein der funktionslosen Körper in den Hintergrund drängt. Vor diesem Hintergrund liest Marx sich immer noch, ja mehr denn je als Zeitgenosse, an den produktiv anzuknüpfen ist.

Was aber sagt Marx über das gerade knapp entworfene Spannungsfeld von Recht, Menschenrechten und wirtschaftlicher Globalisierung? Der erste Stolperstein, der bei solchen Fragen begegnet, liegt in der Forderung, es solle zwischen dem jungen und dem späten Marx unterschieden werden. Es ist dies der Einwand, der junge Marx hätte noch eine humanistische,

mit idealistischen Restbeständen behaftete Vorstellung von Begriffen wie Gerechtigkeit, während es dem späten Marx nur noch um quasi-mechanistische Beweisführungen auf dem Wege zur Revolution zu tun gewesen sei. An dieser Stelle mag ein Hinweis auf zwei Perspektiven genügen, ohne deren Beachtung jedes Nachdenken über Gesellschaft unweigerlich scheitert: Marx vereint in seinem Werk sowohl eine revolutionäre als auch eine evolutionäre Perspektive. Begriffe wie Gerechtigkeit sind für Marx ohne Bezug auf gesellschaftliche Differenzierungsprozesse Schall und Rauch, ebenso durchzieht die revolutionäre Perspektive Marxens Spätwerk.

Fukuyamas Diagnose vom «Ende der Geschichte» wäre für Marx jedenfalls kaum eine Überraschung. Schon *Das Manifest der kommunistischen Partei* beschreibt die neuartige Kraft des liberalen Wirtschaftens, das von Marx und Engels fast euphorisch gefeierte Potential der Bourgeoisie, einer Entfesselung der Produktivkräfte, die zwangsläufig auch eine Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit sich führt:

«Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neu gebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre gegenseitigen Beziehungen mit *nüchternen Augen* anzuerkennen»

(MEW 4, 499; Hervorhebung TP).

Und diese *nüchternen Augen* schauen auf «die reale Basis» der bürgerlichen Gesellschaft, legen den Fokus auf die Tatsache, dass Menschen immer schon in der «gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens» – in der Arbeit, in der Weise wie die Arbeit organisiert ist und wie ihr Ertrag sich dabei verteilt – bestimmte und eben nicht in beliebigen Ideen vorstellbare Verhältnisse eingehen. Es ist dieser ernüchterte Blick, der Marx in der «Einleitung» *Zur Kritik der politischen Ökonomie* zu der berühmten Wendung bringt, dass es eben das Sein – das konkrete Leben in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen – ist, welches das Bewusstsein bestimmt und nicht etwa umgekehrt.

Eben dort ist auch die Rede vom Überbau, welcher durch die Basis bestimmt sei; es «bedingt» die «Produktionsweise des materiellen Lebens ... den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt» (MEW 13, 8) und damit eben auch das Recht und die Idee der Menschenrechte. Allzu oft ist nun dieses Verhältnis von Basis und Überbau schlicht derart rezipiert worden, dass Recht und Menschenrechte in Bausch und Bogen als bloßer Ausdruck bourgeoiser Klasseninteressen zu denunzieren seien. In der Tat spricht Marx von «ideologischen Formen» (MEW 13, 9), und seine berühmte Menschenrechtskritik in *Zur Judenfrage* (MEW 1, 347-377) lässt sich auch kaum anders verstehen: Menschenrechte, seit jeher als Freiheitsrechte verstanden, dienen eben der Freiheit des egoistischen Geschäfts im Kapitalismus:

«Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist» (MEW 1, 366).

Soweit entwickelt Marx hier und in zahlreichen ähnlichen Formulierungen keineswegs einen neuen Gedanken, sondern bleibt Hegel, dessen Rechtsphilosophie er auswendig kennt, verhaftet. Bekanntlich vermisste Hegel in den Abstraktionen des Rechts konkrete Reichhaltigkeit:

«Das Höchste des Menschen ist Person zu sein, aber trotzdem ist die bloße Abstraktion Person schon im Ausdruck etwas verächtliches» (Hegel 1986, 95).

Dagegen wollte Hegel die *Sittlichkeit* des Staates setzen, in dessen Schoße sich die bürgerliche Gesellschaft aufgehoben fühlen sollte. Hier trennt sich Marx von Hegel. Er kritisiert diese Vorstellung, die ja dem realen Mangel der rechtlichen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, sichtbar geworden in Entfremdung und Verelendung, nichts anderes als einen Inhalt des Bewusstseins entgegenstellt, mit seinem «*kategorischem Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist» (MEW 1, 385). Hinter dem Pathos verbirgt sich auch hier der nüchterne Blick, was heißt, dass der Imperativ nicht ins Leere

greift, sondern sich auf die europäische Verfassungsrevolution mit ihrer Feier der Menschenrechte bezieht.

Marx' kategorischer Imperativ erscheint dabei aus zwei Gründen für die fortgesetzte Befragung der Verfassungsrevolutionen geeignet: Zum einen bleibt die *positive* Ausformulierung der eingeforderten Verhältnisse wegen des negativ gerichteten Impulses des «Umwerfens» dem demokratischen Willensbildungsprozess überlassen. Zum anderen, da es unmöglich ist, losgelöst von gesellschaftlicher Praxis über die von Marx benutzten Adjektive zu urteilen, muss jede individuelle Erfahrung der Knechtschaft, Verlassenheit und Verachtung zur Sprache kommen und in gesellschaftlichen Verständigungsprozessen auf ihre Änderbarkeit überprüft werden (Menke 2004, 285 ff.). Freilich tragen die als freiheitsverbürgend verstandenen Menschenrechte, ihres egoistischen marktkompatiblen Charakters überführt, hierzu allein wenig bei – im Gegenteil: Marx' Kritik an den Ideen von 1789 bzw. an den darauf folgenden Verfassungen wie der von 1793 zielte ja darauf ab, die hinter dem menschenrechtlich-universalistischen Anspruch verborgenen partikularen Klasseninteressen zu entlarven. Es ist der Partikularismus der Eigentumsrechte des Bürgertums, der gewaltigen Reichtum zu erzeugen hilft und gleichzeitig in seiner universellen Rhetorik die faktische Tatsache des Elends verschleiert. Doch gehen die modernen Verfassungen und ihr Recht im Vollzug wirtschaftlicher Imperative und bürgerlicher Klasseninteressen keineswegs auf, schließlich – das mag das obige Zitat aus dem *Manifest der kommunistischen Partei* belegen – setzt sich zwar die Bourgeoisie als herrschende Klasse wirtschaftlich und im Verfassungstext durch, aber gleichzeitig setzt sich damit eine neue Gesellschaftsordnung durch, die nur noch als Ganzes – mit Hardt und Negri könnte man von der «Menge» sprechen – zu beobachten ist und nur noch als Ganzes miteinander kommuniziert.

Ohne Zweifel sind also im Recht hegemoniale Klasseninteressen ausgedrückt, aber gerade diese Erkenntnis *ermöglicht* erst eine immanente Kritik des Rechts. Das Verhältnis von Basis und Überbau kann und darf dabei nicht statisch gedacht werden, denn natürlich sind es die «ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten» (MEW 13,9), in denen sich gesellschaftliche Praxis vollzieht. Das erweitert aber den Blick auf das Recht um einen entscheidenden Punkt: Recht reflektiert immer auf gesellschaftliche Praxis und

muss, bei Strafe des Untergangs, auf sie reagieren. Diese Praxis schließt die Beherrschten zumindest mit ein, wenn auch nicht im Sinne von Chancengleichheit, so doch im Äußern der individuellen Leidenserfahrungen. So kann das Recht auch ein emanzipatorisches Instrument werden, wie Marx etwa bei der Diskussion eines Gesetzes zum Arbeitsverbot für Kinder und Jugendliche argumentiert:

«Das kann nur erreicht werden durch die Verwandlung gesellschaftlicher Einsicht in gesellschaftliche Gewalt, und unter den gegebenen Umständen kann das nur durch allgemeine Gesetze geschehen, durchgesetzt durch die Staatsgewalt. Bei der Durchsetzung solcher Gesetze stärkt die Arbeiterklasse keineswegs die Macht der Regierung. Im Gegenteil, sie verwandelt jene Macht, die jetzt gegen sie gebraucht wird, in ihren eigenen Diener. Sie erreicht durch einen allgemeinen Gesetzesakt, was sie durch eine Vielzahl isolierter individueller Anstrengungen vergeblich erstreben würde» (MEW 16, 194).

Zum «Eigenen Diener» taugt jedoch nur dasjenige Recht, welches von Rechten und Gesetzen mit bestimmtem *cash value* handelt, etwa die Meinungsfreiheit mit der Pressefreiheit im Gefolge, oder das sich konkreten Inhalten, wie etwa der Umverteilung durch Besteuerung, annimmt. Es sind dies Rechte, welche den gesellschaftlichen Verständigungsprozessen zugänglich sind und so das Hören vieler Stimmen ermöglichen und bedingen.

Die als bloße Freiheitsrechte verstandenen Menschenrechte sind für Marx keine solchen «Diener». Zwar lässt sich konstatieren, dass etwa die globale Verrechtlichung der internationalen Handelsbeziehungen, ausgestaltet durch die Welthandelsorganisation, sich selbst an die Regeln des Völkerrechts bindet, demnach neben dem eigenen Streben nach Liberalisierung der Märkte sich auch auf menschenrechtliche Normen beziehen muss. Das ist mehr als nichts, aber mit Marx gelesen verwundert es keineswegs, dass der enorme Normbedarf der Weltgesellschaft weiterhin dem «egoistischen Menschen» und seinen Privatinteressen gewidmet bleibt (siehe den Beitrag «Neoliberalismus»):

«Im Zweifelsfall ist eine Kiste mit chinesischen Bohnen durch die ‚Lex Mercatoria‘, das eng geknüpfte Netz

internationaler Rechtsbeziehungen, besser geschützt als ein Schiff mit Flüchtlingen, das aus den schwarzen Löchern der Weltgesellschaft auftaucht und «nach Fremdeinwirkung» für immer verschwindet. Während Warenströme weltweit von einem faszinierendem Regelwerk kanalisiert sind, bleibt Menschen in den Indifferenzonen des Rechts nur das «nackte Leben» (Assheuer 2002).

So ist die Errichtung einer weltweiten Privatrechtsgesellschaft, darauf läuft Fukuyamas «Ende der Geschichte» letztlich hinaus, die genaue Umsetzung der egoistischen Interessen, die Marx in der bürgerlichen Menschenrechtskonzeption, welche das Eigentum unangetastet lässt, analysiert hat. Mit Marx wird aber auch klar, dass jene Positionen, die deswegen jeden Verrechtlichungsprozess als imperialistisch und hegemonial verdammen, oft gepaart mit einem Mythos, der dem Recht angedichtet wird, sich einer emanzipatorischen Perspektive beschneiden. Diese müsste nach der totalen Ablehnung des die Weltgesellschaft konstitutionalisierenden Rechts auf irgendeine Weise von *Außen* ins Spiel gebracht werden und bliebe ein Wille ohne Weg. Marx zeigt ja, dass Kritik am besten *immanent* geschieht und ihre Wirksamkeit durch die Kenntnis der «realen Basis» gewinnt. Genauso verhält es sich mit einseitigen Reflexionen auf Rechtsnormen, zu denen ja gerade Menschenrechtsdiskurse verführen. Nicht die Rechts*norm* allein, sondern die Rechts*verhältnisse* gilt es im Blick zu behalten, um in den anstehenden sozialen Kämpfen in der Weltgesellschaft globales Recht zum «Diener» zu machen.

Literatur:

Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/Main

Assheuer, Thomas (2002): «Rechtlos im Niemandsland» in: *Die Zeit*, 07/2002

Derrida, Jaques (1974): *Grammatologie*. Frankfurt/Main

Derrida, Jaques (1995): *Marx' Gespenster*. Frankfurt/Main

Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München

Habermas, Jürgen (2005): «Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?» in derselbe: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main, S. 324-265

Hegel, G.W.F. (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Bd.7. Frankfurt/M.

Luhmann, Niklas (1993): *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt/Main

Maihofer, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden-Baden

Menke, Christoph (2004): *Spiegelungen der Gleichheit*. Frankfurt/Main

Negri, Toni/Hardt, Michael (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/Main

Wir leben in einer Welt, die von enormem Reichtum und weit verbreiteter Armut gezeichnet ist. Die reichsten Länder verfügen über ein Jahreseinkommen von über 30 000 Dollar pro Kopf, die ärmsten Länder über weniger als 1000 Dollar. Und sogar diese erschreckend niedrige Zahl ist irreführend, weil aufgrund der großen Ungleichheit innerhalb dieser Länder die Armen von weit weniger als dem Durchschnitt leben müssen. Mehr als 1,2 Mrd. Menschen, ein Fünftel der Erdbevölkerung, muss von weniger als einem Dollar am Tag leben. Außer in China war das letzte Jahrzehnt der rapiden Globalisierung meist verbunden mit verstärkter Armut und Hunger. Mehr als 13 Millionen Kinder sind in diesem Zeitraum an Durchfall gestorben. Momentan sterben jedes Jahr eine halbe Millionen Frauen während Schwangerschaft und Geburt, jede Minute eine Frau. Mehr als 800 Millionen Menschen leiden an Unterernährung (UNDP 2003, 5-8, 40). Dennoch haben wir im Weltmaßstab schon lange die Mittel, um für die Weltbevölkerung ausreichend Nahrung, medizinische Versorgung und Wohnraum zur Verfügung zu stellen. Was ist für die Welt als ganze das beste Mittel, um diese Probleme anzupacken? Die vorherrschende Antwort darauf verblüfft durch ihre Naivität: durch unbeschränkten Welthandel. Das ist der Kern der Lehre, die man «Neoliberalismus» nennt.

Der Neoliberalismus bestimmt die moderne Globalisierung. Seine Praxis wird gerechtfertigt durch eine Reihe theoretischer Behauptungen aus der gängigen Wirtschaftstheorie. Märkte werden als optimale und selbstregulierende soziale Strukturen hingestellt. Man behauptet, dass Märkte alle ökonomischen Bedürfnisse optimal erfüllen, alle ökonomischen Ressourcen effektiv nutzen und automatisch eine Vollbeschäftigung für alle arbeitswilligen Personen herstellen würden, wenn man sie nur ungehindert wirken ließe. Verlängert man diese Annahme, dann ist die Globalisierung des Marktes der beste Weg, um der ganzen Welt diese Vorteile zu bringen. Mit Mike Moore, einst Generaldirektor der WTO, gesprochen: «der sicherste Weg, um mehr für die Armen [der Welt] zu tun, ist die Märkte noch weiter zu öffnen» (in: Agosin/Tussie 1993, 9). Das ist das erste Axiom des Neoliberalismus.

Aus dieser Sicht liegt die Ursache für Armut, Arbeitslosigkeit und periodische Wirtschaftskrisen in der modernen Welt darin, dass die Gewerkschaften, der Staat und eine Reihe kultureller

und historischer Bräuche die Märkte eingeschränkt haben. Diese Lesart der Geschichte bezieht sich nicht nur auf die Verhältnisse in den armen Ländern der Welt, sondern auch auf die der reichen. Daraus folgt, dass eine erfolgreiche Globalisierung auf die Schaffung «marktfreundlicher» sozialer Strukturen in der ganzen Welt angewiesen ist – indem Gewerkschaften geschwächt werden, so dass Arbeitgeber einstellen und entlassen können, wen immer sie wollen («hire and fire»); indem Staatsunternehmen privatisiert werden, sodass ihre Arbeiter dem ansässigen Kapital ausgeliefert sind; und indem lokale Märkte für Waren und Kapital aus dem Ausland geöffnet werden. Das ist das zweite Axiom des Neoliberalismus.

Theorie und Praxis des Neoliberalismus sind bei Aktivisten, Politikern und Akademikern auf massiven Widerstand gestoßen. Diese Idee hat jedoch noch immer eine enorme Autorität. Sie ist in den Sozialwissenschaften und der breiten Öffentlichkeit, aber vor allem in politischen Kreisen weiterhin äußerst einflussreich. Praktisch haben die mächtigen Staaten und Institutionen, die diese Agenda unterstützen, es geschafft, die Reichweite der Gesetze des Marktes weit auszudehnen. Praktisch gibt es aber auch noch die enorme Armut und die scharfe Ungleichheit, und in der ganzen Welt brechen weiterhin Krisen aus.

Die theoretische Grundlage des Neoliberalismus ist die orthodoxe Theorie des Freihandels. Deren zentrale Annahme ist, dass Wettbewerb und Freihandel automatisch allen Nationen nutzt. Dies ist, wie Paul Krugman bemerkte, ein «heiliger Grundsatz» der ökonomischen (Standard-) Theorie (Krugman 1987, 131). Um sein Gewicht zu ermessen, betrachte man folgende Debatte. Kritiker betonen, dass die wirkliche Welt von den Grundsätzen des Wettbewerbs, die die Standardtheorie des Freihandels voraussetzt, heute weit entfernt ist. Sie erinnern daran, dass sich die reichen Länder, die heute Freihandel predigen, massiv auf Handelsbeschränkungen und Staatseingriffen stützten, solange sie selbst die Leiter der Entwicklung empor klangen. Und sie betonen, dass reiche Staaten noch heute den von ihnen gepredigten Grundsätzen oft nicht nachkommen (Agosin/Tussie 1993, 25; Rodrik 2001, 11; Chang 2002; Stiglitz 2002).

Auf diese Kritik haben die Verteidiger des Neoliberalismus eine Standardantwort. Wirkliche Konkurrenzbedingungen habe es, sagen sie, in der Vergangenheit kaum gegeben. Daher sei die Vergangenheit kein guter Ratgeber. Doch mithilfe internationaler Institutionen könne der Wettbewerb nun weltweit verbreitet

werden. Und wenn das geschafft sei, werde der Freihandel funktionieren wie versprochen. Es sei daher überaus wichtig, Marktbeschränkungen aufzuheben, besonders in den Entwicklungsregionen (Bhagwati 2002, 1. Vorlesung). Das ist die zentrale Schlussfolgerung des Neoliberalismus.

So gesehen dreht sich die Debatte darum, wie schnell und zu welchen sozialen Kosten die gegenwärtigen Märkte hinreichend wettbewerbsfähig gemacht werden können. Aus Sicht der Kritiker des Neoliberalismus können Märkte niemals so funktionieren, wie die Lehrbücher versprechen, weil *Macht* die moderne Welt beherrscht: Monopolmacht, Klassenmacht, Staatsmacht und die Macht des Zentrums über die Peripherie (McCartney 2004). Versuche, der gegenwärtigen Gesellschaft das Wettbewerbsmodell aufzuzwingen, könnten nicht gelingen und würden nur zu schweren «Kollateralschäden» führen. Doch für die Verteidiger legitimieren die vermuteten langfristigen Vorteile des Marktes die kurzfristigen Nachteile des Übergangs. Besonders, wenn solche Kosten von anderen getragen werden. In der Extremform, von ihren Befürwortern einst «Schocktherapie» genannt, wird behauptet, der beste Weg sei der Generalangriff auf alle missliebigen Institutionen und Gewohnheiten.

An dieser Debatte fällt auf, dass beide Seiten bereits eine wesentliche Annahme des Neoliberalismus teilen – nämlich dass Freihandel funktionieren *würde*, wenn es hinreichende Wettbewerbsbedingungen gäbe. Dagegen möchte ich argumentieren, dass diese Behauptung falsch ist, sogar unter ihren eigenen Voraussetzungen. Es ist nicht das Fehlen von Wettbewerb, das mit Entwicklung zugleich Unterentwicklung hervorbringt, mit Reichtum Armut und mit Beschäftigung Arbeitslosigkeit. *Es ist der Wettbewerb selbst.*

Freihandel zwischen Nationen funktioniert ähnlich wie Wettbewerb innerhalb einer Nation: er zieht die (wettbewerblich) Starken den Schwachen vor. Aus dieser Perspektive sind Kollateralschäden der Globalisierung nur zu erwarten. Dies verrät uns zugleich, dass die entwickelten Länder recht hatten, als sie – auf ihrem Weg nach oben – den unbeschränkten internationalen Wettbewerb als Bedrohung für die eigenen Entwicklungspläne ansahen. Was sie heute so eifrig abstreiten, hatten sie damals als wahr erkannt; nämlich dass die große Kraft des Marktes dann am besten genutzt wird, wenn sie für breitere soziale Ziele eingespannt wird.

Lehrbucheinführungen in die Freihandelstheorie beginnen mit einer bewusst falschen Beschreibung. Wir sollen zwei Nationen als *Individuen* betrachten, die freiwillig einen Austausch unternehmen. Solche Individuen, wird uns erzählt, würden nur dann etwas für etwas anderes hergeben, wenn beide davon ausgehen, dass sie in diesem Tausch profitieren. Wenn ihre Erwartungen dann auch zuträfen, würden in der Tat beide gewinnen. Daher nutze Freihandel allen, die an ihm beteiligt sind – der Rest besteht aus Details.

Aber wie jeder Zaubertrick beinhaltet auch dieser eine zentrale Irreführung. In einer kapitalistischen Welt betreiben *Firmen* den Außenhandel. Heimische Exporteure verkaufen an fremde Importeure, die wiederum an ihre Einwohner verkaufen, während heimische Importeure von fremden Exporteuren kaufen und an uns weiterverkaufen. An jedem Glied dieser Kette motiviert der Profit die Entscheidungen der Firmen. Die Theorie des internationalen Handels ist im Grunde ein Teil der Wettbewerbstheorie. Damit die Standardtheorie des Freihandels zum richtigen Ergebnis kommt, muss gezeigt werden, dass internationaler Wettbewerb immer gewinnbringend ist. Das ist die eigentliche Stoßrichtung der Standardtheorie des Freihandels und die wirkliche Grundlage des Neoliberalismus. Wenn sie überhaupt thematisiert wird, dann nur in fortgeschrittenen Lehrbüchern – sonst könnten sich Zweifel einstellen.

Einige Dinge sind vorauszusetzen, damit die Geschichte auch funktioniert. Zunächst ist es notwendig, dass sich die relativen Preise ändern, falls es im Handel zwischen zwei Nationen zu Ungleichgewichten zwischen Importen und Exporten kommt. Nehmen wir an, eine Nation habe ein Handelsdefizit. Der Wert der Güter, die im Ausland von Exporteuren verkauft werden, ist also geringer als der Wert der Güter, die im Inland von ihren Importeuren verkauft werden. Um diese Schräglage automatisch zu korrigieren, müssen die Exporte für Ausländer billiger werden, die dann wahrscheinlich mehr kaufen würden; und die Importe für einheimische Käufer teurer – sie würden dann wahrscheinlich weniger kaufen. Zweitens müssten diese relativen Preisänderungen es auch schaffen, das Handelsdefizit zu reduzieren. Das bedeutet, dass sie den Geldwert der Exporte im Vergleich zu den Importen anheben müssen. Allerdings ist auch das Gegenteil möglich. Nehmen wir an, die Exportpreise fielen um (sagen wir) 10 Prozent, und das Ausland kaufe 5 Prozent mehr von diesen Gütern. Dann wäre der Geldwert der Exporte

gefallen, nicht gestiegen, da der Verfall der Preise größer ist als der Anstieg der Menge. Die Standardtheorie muss also auch annehmen, dass die Anzahl der verkauften Güter hinreichend genau auf die Preisänderungen reagiert. In der Sprache der Handelstheorie: Die erste Bedingung ist, dass die Handelsbilanz eines Landes (die Relation der Exportpreise zu den Importpreisen, in einer Währung) automatisch fallen, wenn es zu einem Handelsdefizit kommt. Die zweite Bedingung ist, dass dieser Fall ausreicht, um das Handelsdefizit aufzuheben. Zusammen sollen diese zwei Annahmen gewährleisten, dass Handelsdefizite wie -Überschüsse sich selbst aufheben. Dann kann sich jedes Land auf dem Weltmarkt behaupten, unabhängig von allen Unterschieden der Entwicklung, der Ressourcen, der Arbeitskosten oder was immer. Mit anderen Worten: der Freihandel würde dafür sorgen, dass jede Nation auf dem Weltmarkt am Ende wettbewerbsfähig ist (Arndt/Richardson 1987, 12).

Die obigen Annahmen sind zwar notwendig, damit die Erzählung funktioniert, doch sie sind nicht hinreichend. Es sind noch die Auswirkungen auf die Beschäftigung zu bedenken. Dem Handel ausgesetzte Länder können in manchen Sektoren Jobs verlieren, in anderen Jobs gewinnen. Einige Firmen mögen florieren, während andere zugrunde gehen. All das schließt die Möglichkeit eines *generellen* Jobverlustes in den diesen Ländern nicht aus. Wir brauchen also noch etwas. Die Standardtheorie löst dieses Problem mit der Annahme, dass konkurrenzfähige Märkte für alle, die Arbeit wollen, automatisch Arbeit bereitstellen. Wenn man dies in die Handelstheorie übernimmt, garantiert das, dass die internationalen Anpassungen nicht zu generellen Jobverlusten führen, weil alle, die einen Job verlieren, immer einen neuen Job finden werden. Das ist die dritte Säule der Standardtheorie des internationalen Handels.

Fassen wir zusammen: Die Standardtheorie basiert auf drei Behauptungen. Erstens, dass jedes Handelsdefizit eines Landes ein Sinken seiner Exportpreise in Relation zu seinen Importpreisen nach sich ziehen würde. Zweitens, dass dieser Rückgang den Geldwert der Exporte in Relation zu den Importen anheben würde, also das Handelsgleichgewicht verbessert. Das erfordert, dass das relative Mengenverhältnis von Exporten zu Importen stärker ansteigen muss, als die relativen Preise der Exporte gegenüber den Importen sinken – die «Elastizitäten» müssen also günstig sein. Und drittens, dass wenn der Rauch sich verzogen hat, keine Nation durch den internationalen Handel einen

generellen Jobverlust erlitten hat. Diese drei Vermutungen ergeben die *neoklassische Theorie des komparativen Kostenvorteils*. Zusammengenommen besagen sie, dass Nationen vom internationalen Handel immer profitieren.

Man muss zwischen der Theorie des komparativen *Kostenvorteils* und der Theorie des komparativen *Faktorvorteils* unterscheiden. Sie werden oft verwechselt, obwohl ihre Konzepte andere sind. Die Theorie des komparativen Kostenvorteils besagt, dass ein internationaler Handel zwischen Nationen am Ende ein Gleichgewicht ergibt, ohne die Vollbeschäftigung in den Ländern anzutasten. Selbst wenn eine Nation eingangs absolut niedrigere Kosten hat und somit einen Handelsüberschuss erzielt, wird der Freihandel der Theorie nach diese anfängliche Überlegenheit nivellieren. In diesem Prozess wäre die Industrie mit dem *kleinsten* absoluten Vorteil die erste Verliererin. Aber die Flut der roten Zahlen würde weiter steigen, bis eine hinreichende Zahl von Industrien eliminiert wäre, um den anfänglichen Handelsüberschuss zum Verschwinden zu bringen. Die Überlebenden wären nur die Industrien mit dem eingangs größten relativen – «komparativen» – Kostenvorteil. Natürlich wäre für ein Land, dessen anfängliche absolute Unterlegenheit zunächst zu einem Handelsdefizit führen würde, das Umgekehrte der Fall. Hier wären die meistbegünstigten Industrien die mit dem kleinsten komparativen Kostennachteil.

Indem die Theorie des komparativen Faktorvorteils zu erklären versucht, welche speziellen Industrien eines Landes einen komparativen Kostenvorteil haben werden, steht sie auf den Schultern der Theorie des komparativen Kostenvorteils. Die einfache Antwort ist: es sind diejenigen Industrien, deren Produktion am meisten von den günstigen lokalen Bedingungen profitiert. Und die lokal günstigen Bedingungen werden wiederum mit der relativen Fülle der korrespondierenden «Produktionsfaktoren» (Land, Arbeit und Kapital) erklärt. Wenn also in einer Nation reichlich Land vorhanden wäre, dann hätten landintensive Industrien wie die Landwirtschaft, folgt man der Theorie des Faktorvorteils, wahrscheinlich den größten komparativen Kostenvorteil im internationalen Handel.

Wie wir sahen, nimmt die Standardtheorie des Handels an, die Marktkräfte würden Handelsungleichgewichte automatisch ausgleichen und gleichzeitig die Vollbeschäftigung erhalten. So eröffnet der internationale Handel den Zugang zu billigeren und/oder begehrteren Waren, ohne irgendjemand zu schaden.

Alles wäre perfekt in dieser besten aller Welten, wenn nur die Nationen den Vorschriften der Standardtheorie folgen würden.

Das erste Problem an dieser Geschichte ist, dass die empirischen Beobachtungen ganz anders aussehen. Handelsungleichgewichte wurden nicht automatisch eliminiert, nicht einmal in der entwickelten Welt, weder in der Vergangenheit noch heute, weder unter festen noch unter flexiblen Wechselkursen (Harvey 1996). Im Gegenteil, anhaltende Ungleichgewichte sind absolut normal. Die USA zum Beispiel haben seit fast dreißig Jahren ein Handelsdefizit, während Japan fast seit vierzig Jahren einen Handelsüberschuss genießt. Ein ähnliches Problem ist die Behauptung, Vollbeschäftigung sei eine natürliche Folge von Konkurrenzmärkten. Allein im letzten Jahrzehnt litten selbst die entwickelten Länder unter Arbeitslosenraten von 3 Prozent bis 25 Prozent. Das sieht in den *Entwicklungsregionen* natürlich noch weit schlimmer aus, wo es momentan 1,3 Mrd. Arbeitslose oder Unterbeschäftigte gibt (ILO 2001), von denen viele nicht einmal hoffen dürfen, jemals vernünftig angestellt zu werden. Eine gewichtige Zahl von Ökonomen ist daher der Auffassung, dass der Kapitalismus keine automatische Tendenz in Richtung Vollbeschäftigung hat, nicht einmal in der entwickelten Welt. Das ist seit langem die Grundlage der Untersuchungen im Geiste Keynes' und Kaleckis.

Das zweite Problem besteht darin, dass Einem die gängige Außenhandelstheorie in der Behandlung des Wettbewerbs einen theoretischen Purzelbaum abverlangt. Wenn Ökonomen den Wettbewerb *innerhalb eines Landes* behandeln, sind sie der Auffassung, er ziehe die Starken den Schwachen vor. Konkurrieren zwei Firmengruppen auf demselben Markt, wird in der Regel die Gruppe mit den niedrigeren Kosten die mit den höheren Kosten schlagen. Die erste wird expandieren, die zweite schrumpfen. Ökonomen sehen darin eine Tugend des Wettbewerbs, weil er auf diese Weise schwache Firmen aussiebt. Dasselbe gilt für zwei *Regionen* innerhalb einer Nation. Die Region mit den niedrigeren Produktionskosten wird höchstwahrscheinlich viele Produkte in die Region mit den höheren Kosten verkaufen können, ohne viel von dort zu kaufen. Die Region mit den niedrigen Kosten wird einen regionalen Handelsüberschuss erzielen, die Region mit den höheren Kosten ein regionales Handelsdefizit. Orthodoxe Ökonomen finden das nicht problematisch, weil sie annehmen, dass die, die in der schwächeren Region ihren Job verlieren, in der stärkeren Region wieder einen finden können.

Doch wenn dieselben Ökonomen den Wettbewerb *zwischen Nationen*, also den internationalen Handel diskutieren, geben sie die vorige Theorie auf und ersetzen sie mit einer neuen. Während Wettbewerb in einem Land die Schwachen bestrafen und die Starken belohnen soll, soll Wettbewerb zwischen Ländern die Schwachen stärken und die Starken schwächen. Das mag als eine biblische Vision ansprechend sein, doch es fehlt an deskriptivem Wert. Wo ist also der Haken?

Die Theorie des internationalen Handels hört auf, mysteriös zu sein, sobald sie anerkennt, dass der internationale Wettbewerb in Wirklichkeit genauso funktioniert wie der nationale: er begünstigt die konkurrenzfähigen Starken vor den wettbewerblich Schwachen (Shaikh 1980; 1996; Milberg 1993; 1994). Blicken wir zurück zum Wettbewerb zwischen zwei Regionen eines Landes. Wir sahen, dass alle Schulen sich hier über das Ergebnis einig sind: die Region der Anbieter mit den niedrigeren Produktionskosten wird wahrscheinlich einen regionalen Handelsüberschuss erzielen, die der höheren Kosten ein Handelsdefizit. Bei dem Wettbewerb zwischen zwei Nationen sind sich die Schulen zunächst darüber einig, dass *am Anfang*, wenn der internationale Handel eröffnet wird, ein ähnliches Ergebnis eintritt. Das Land mit den niedrigeren Eingangskosten wird einen nationalen Handelsüberschuss erzielen, das andere ein Defizit. Außerdem ist man sich einig, dass die Nation mit dem Überschuss ein Empfänger internationaler Gelder sein wird, weil sie mehr verkauft als sie kauft. Umgekehrt werden aus dem Land mit dem Defizit Gelder abfließen.

An diesem Punkt trennen sich nun die Standardtheorie des Welthandels und die realistischere Wettbewerbstheorie. Die Standardtheorie sagt, dass die hereinströmende Geldmenge das allgemeine Preisniveau in dem Land mit dem Handelsüberschuss heben würde, solange die Politik die Wechselkurse fix hält. Folglich würden auch die Exportpreise steigen. Wenn die Zentralgewalt dem Wechselkurs jedoch erlauben würde, auf den Marktzwang zu reagieren, würden die hereinkommenden Gelder nach der Standardtheorie den Wechselkurs heben, was die Exporte für Ausländer verteuern würde. Die umgekehrte Bewegung würde sich im Land mit dem Handelsdefizit vollziehen. Das Überschussland würde folglich die Preise seiner Exporte auf den fremden Märkten steigen sehen, und seine heimischen Importpreise sinken – aufgrund der automatischen Bewegung im realen Wechselkurs (das ist der nominale

Wechselkurs bereinigt mit dem Preisniveau). Mit anderen Worten, die Handelsbilanz im Überflussland würde automatisch steigen, während die des Defizitlandes automatisch fallen würde. Das ist die Grundvoraussetzung der Theorie der komparativen Kosten.

Dafür ein Beispiel. Japan beginne den internationalen Handel [mit den USA, CH] mit einem Überschuss, einem durchschnittlichen Exportpreis von 1000 Yen pro Stück, und einem durchschnittlichen Importpreis von 2000 Yen pro Stück (20 Dollar pro importiertem Gut bei einem Wechselkurs von 0,01 Dollar für einen Yen). Die anfängliche Handelsbilanz ist also $1000/2000 = 1/2$. Nach der Standardtheorie würde der Handelsüberschuss bei fixen Wechselkursen in Japan eine Inflation nach sich ziehen, das US-Handelsdefizit in den USA eine Deflation bewirken. Demnach würden die japanischen Exportpreise auf sagen wir 1200 Yen pro Stück ansteigen, während die US-Exportpreise – die Japanischen Importpreise – auf sagen wir 16 Dollar pro Stück fallen würden (1600 Yen pro Stück bei fixen Wechselkursen). Wäre der Wechselkurs hingegen flexibel, könnte er auf beispielsweise 0,15 Dollar/1 Yen steigen. Das hätte auf die heimischen Preise der japanischen Exporte (1000 Yen) keinen Einfluss, würde aber den Preis der Importe aus den USA auf 1333 Yen heben ($\$ 20/0,015$). In beiden Fällen wäre die japanische Handelsbilanz von $1/2$ gestiegen auf $1200/1600 = 1000/1333 = 3/4$. Japans ursprünglicher komparativer Vorteil hätte sich automatisch reduziert, genau wie der ursprüngliche komparative Nachteil der USA.

Es ist eine notwendige Folgerung der komparativen Kostentheorie, dass die relativen Preise der Güter *nicht mehr* von den relativen Produktionskosten bestimmt werden, sobald Nationen sich am internationalen Handel beteiligen. Zu Beginn des Handels hätte der Wettbewerb in jedem Land zu einem relativen Preis geführt, der durch die relativen Kosten bestimmt wird. Daher würde die Handelsbilanz, die nur die internationalen relativen Preise anzeigt, anfangs ebenfalls von den relativen Kosten des Exports und Imports bestimmt. Aber die Theorie der komparativen Kosten verlangt, dass die Handelsbilanz sich in der Folge auf einen Ausgleich des Handels zubewegt. Folglich kann sie nicht mehr von den relativen Kosten bestimmt werden. Sie kann nicht zwei Herren dienen (Shaikh 1980, 1996).

Die Theorie der realen Konkurrenz kommt zur entgegen gesetzten Schlussfolgerung. Die Konkurrenz erzwingt, dass die

Preise – und damit die Handelsbilanz – immer von den relativen Realkosten reguliert werden. In einem Land mit anfänglichem Handelsüberschuss würden die hereinströmenden Gelder Kredite besser verfügbar machen, was die Zinsen senken würde. Umgekehrt würde der Abfluss von Geld in dem Land mit anfänglichem Handelsdefizit den Kreditmarkt anspannen und die Zinsen heben. Bei niedrigeren Zinsen im Überschussland und höheren Zinsen im Defizitland würde profitsuchendes Kapital vom ersten in das zweite Land fließen. Somit würde das Überflussland auf dem Weltmarkt zu einem Geldleiher, das Defizitland zu einem Kreditnehmer. Das Handelsungleichgewicht wird nicht eingeebnet, es wird mit Kapitalströmen ausgeglichen. Das Handelsungleichgewicht wird *hartnäckig*, und besonders Defizitländer werden zu internationalen Schuldner. Das ist ein äußerst bekanntes Bild.

Nach der Theorie der realen Konkurrenz begünstigt der internationale Handel also die Länder, die mit den geringsten Realkosten produzieren können. Die Realkosten hängen wiederum von drei Faktoren ab: den Reallöhnen, dem Grad der technischen Entwicklung und der Verfügbarkeit natürlicher Ressourcen. Hohe Reallöhne heben die Kosten, während hohe technische Standards und leicht verfügbare Bodenschätze die Kosten senken.

Reiche Länder haben hohe technische Standards, oft reichlich natürliche Ressourcen, aber hohe Reallöhne. Ärmere Länder haben generell niedrige technische Level, manchmal viele Bodenschätze, und niedrige Reallöhne. Internationale Konkurrenz – Freihandel – bringt diese verschiedenen Konstellationen auf Kollisionskurs. In jedem Land würden konkurrenzfähige Sektoren gewinnen, während die benachteiligten verlieren würden. Expandierende Sektoren würden Jobs schaffen, schrumpfende würden Jobs verlieren. In dieser Situation würden ärmere Länder tendenziell in Sektoren gezwungen, in denen die niedrigen Löhne ihre weniger entwickelte Technologie kompensieren und ihre Bodenschätze, falls vorhanden, ihnen ausreichende Kostenvorteile verschaffen. Reiche Länder hätten umgekehrt einen Vorteil in hochtechnisierten Sektoren und in einigen natürlichen Ressourcen.

Aber das ist keine lebensfähige internationale Arbeitsteilung. Erstens würde bei dieser wirklichen Konkurrenz nichts garantieren, dass die Handelsbilanz in irgendeinem Land ausgeglichen wäre. Vielmehr ist es gut möglich, dass einige Länder nur auf

sehr wenigen Sektoren auf dem Weltmarkt wettbewerbsfähig sind und folglich nur sehr geringe Exporte aufweisen. Um solche Defizite abzudecken, wären Ländern mit anhaltenden Handelsdefiziten (weniger Exporten als Importen) gezwungen, ihre Reserven aufzuzehren und sich auf Anleihen im Ausland zu stützen (Einfuhr von fremdem Kapital). Währungskrisen und Wirtschaftsabstürze resultieren oft aus solchen Bedingungen. Zweitens garantiert nichts, dass neue Arbeitsplätze die verlorenen Arbeitsplätze wettmachen. Möglicherweise stehen einige Länder in Sachen Beschäftigung am Ende schlechter da. Drittens wäre selbst der Vorteil, den ärmere Länder durch ihre niedrigen Löhne haben, irgendwann erschöpft – außer ihre technische Entwicklung schritte *schneller* und ihre Reallohnsteigerung *langsamer* voran als in den reichen Ländern.

Die entscheidende Variable dieser Dynamik ist der Unterschied im technischen Fortschritt: wenn die reichen Nationen sich schneller entwickeln, müssen die armen Nationen den Unterschied der Reallöhne ausbauen, wenn sie die Kostenvorteile, die sie haben, behalten wollen. Das ist das genaue Gegenteil von Entwicklung. Und nichts im Freihandel sorgt dafür, dass arme Länder sich technologisch schnell genug entwickeln. Schließlich und endlich ist es möglich, dass die Billigarbeit in den armen Ländern zum starken Magneten für ausländisches Kapitale wird. Dessen fortgeschrittene Technologien können die Niedriglöhne voll ausnutzen. Sie können Prozesse verlagern, so dass die Arbeiter der reichen Länder ein paar Jobs verlieren; oder sie können neue Betriebe schaffen. In beiden Fällen würde die arbeitsintensive Produktion vor Ort absterben und somit viele Arbeitskräfte freisetzen. Ausländische Kapitalien würden davon zwar profitieren, aber daraus folgt nicht, dass sie damit mehr Jobs schaffen als sie zerstören. Das ist ja auch in keiner Weise ihr Ziel.

Der Neoliberalismus behauptet, Freihandel sei der beste Weg, um die ökonomische Entwicklung zu fördern. Aber seine Doktrin basiert auf dem Irrglauben, dass internationaler Wettbewerb die Mächtigen niederhält und die Schwachen aufsteigen lässt. Wirklicher Wettbewerb funktioniert anders: er belohnt die Starken und bestraft die Schwachen. Aus dieser Perspektive kann man das neoliberale Drängen auf unbehinderten Freihandel als eine Strategie betrachten, die den fortgeschrittenen Firmen der reichen Länder am meisten einbringt.

Das erklärt auch, warum die westlichen Staaten, und nach ihnen Japan, Südkorea und die Tigerstaaten, sich so energisch gegen die Theorie und Politik des Freihandels gewehrt haben, solange sie selbst noch die Leiter empor kletterten. Es erklärt ebenfalls ihre politischen Strategien auf dem Weg zum Erfolg: sie haben den internationalen Zugang zu Märkten, zu Wissen und zu Ressourcen im Sinne breiterer sozialer Ziele genutzt. Das Ziel sollte nicht sein, das Spielfeld zu bereinigen, sondern die Lage der benachteiligten Spieler zu verbessern. So gesehen ist es ein besonders grausamer Sport, den Armen der Welt den Neoliberalismus aufzudrängen.

Literatur

- Agosin, Manuel R./Tussie, Diana (1993): «Trade and Growth: New Dilemmas in Trade Policy – An Overview» in: *Trade and Growth: New Dilemmas in Trade Policy*. New York
- Arndt, S.W./Richardson J.D. (Hg.) (1987): *Real-Financial Linkages among Open Economies*. Cambridge, MA
- Bhagwati, Jagdish (2002): *Free Trade Today*. Princeton/New Jersey
- Chang, Ha-Joon (2002): *Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*. London
- Harvey J. T. (1996): «Orthodox approaches to exchange rate determination: a survey» in: *Journal of Post- Keynesian Economics*, 18.4, S. 567-583
- ILO (International Labor Organization) (2001): *World Employment Report*. Geneva
- Krugman, Paul (1987): «Is Free Trade Passé?» in: *Journal of Economic Perspectives*, 1.2, S. 131-146
- Magee, Stephen P. (1980): *International Trade*. Reading, MA
- McCartney, Mathew (2004): «Liberalisation and Social Structure: The Case of Labour Intensive Export Growth in South Asia» in: *post-autistic economics review*, 23.5 (January 2004), Artikel 3, online unter www.btinternet.com/~pae_news/review/issue23.htm
- Milberg, W. (1993): *The Rejection of Comparative Advantage in Keynes and Marx*. Manuskript, Department of Economics, New School for Social Research
- (1994): «Is Absolute Advantage Passé? Towards a Keynesian/ Marxian Theory of International Trade» in: Glick, Mark (Hg.): *Competition, Technology and Money. Classical and Post-Keynesian Perspectives*, Aldershot
- Rodrik, Danin (2001): *The Global Governance of Trade: As if Trade Really Mattered*. UNDP (United Nations Development Programme)
- Shaikh, Anwar (1996): «Free Trade, Unemployment and Economic Policy» in: Eatwell, John (Hg.): *Global Unemployment: Loss of Jobs in the 90's*. New York
- Shaikh, Anwar (1980): «The Law of International Exchange» in: Nell, Edward J. (Hg.): *Growth, Profits and Property*. Cambridge
- Stiglitz, Joseph E. (2002): *Globalization and its Discontents*. New York
- UNDP (United Nations Development Programme) (2003): *Human Development Report*

Reiner Grundmann

«Der Flug muss über den Wolken stattfinden,
und es ist mit einer ziemlich geschlossenen
Wolkendecke zu rechnen. Man muss sich auf
die eigenen Instrumente verlassen. Gelegentlich
sind Durchblicke nach unten möglich – ein
Blick auf Gelände mit Wegen, Siedlungen,
Flüssen oder Küstenstreifen, die an Vertrautes
erinnern; oder auch ein Blick auf ein größeres
Stück Landschaft mit den erloschenen
Vulkanen des Marxismus.»

Niklas Luhmann

«Sind die Vulkane noch tätig?»

Blixia Bargeld

Vor nicht allzu langer Zeit herrschte die Auffassung, Marx habe wenig beizutragen zum Verständnis ökologischer Probleme. Wenn er überhaupt etwas zu melden gehabt hätte, so seien seine Auffassungen falsch oder unhaltbar gewesen. Dies hat sich geändert. Es gibt mittlerweile beträchtliches Interesse an Marx' Ideen in Bezug auf ökologische Probleme, ja man kann sogar von «Begrünungsversuchen» reden. Dieses Interesse erstreckt sich über mehrere Disziplinen, von der Soziologie über politische Theorie bis hin zur Geographie, um nur einige zu nennen (Altwater 1991; Immler/Schmied-Kowarzik 1984; Dickens 1996; Foster 2000; O'Connor 1998; Benton 1996; Castree 2000). Genau genommen gibt es hier einen feinen Unterschied zwischen denen, die Marx als Grünen begreifen, so als ob der alte Meister selbst eine grüne Theorie entworfen hätte, und anderen, die nicht so weit gehen, aber betonen, dass Marx Wichtiges zu grüner Theorie beizutragen hat.

Sein Hauptbeitrag war vielleicht die Entwicklung der These, dass Gesellschaft und Natur in einem Stoffwechselaustausch miteinander verbunden sind, und deshalb menschliche Handlungen (im industriellen Produktionsprozess oder als Folge von Privatkonsum) Auswirkungen auf natürliche Systeme und damit Rückwirkungen auf die Gesellschaft haben. Der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur ist über die Entwicklung und den

Einsatz von Technik vermittelt. Die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten und technischer Artefakte fasste Marx unter dem Begriff «Produktivkraftentwicklung» zusammen. In seiner Analyse der Geschichte sah er einen Aufwärtstrend im Niveau der Produktivkräfte, eine tendenzielle Emanzipation menschlicher Arbeit vom Produktionsprozess. Die Steigerung der Produktivität bedeutet mehr Produktion auf der Basis gleicher oder vermindelter Arbeitsvolumen.

Marx sah die Entwicklung der Produktivkräfte im Kontext ihrer institutionellen Einbettung. Die Institutionen des Kapitalismus, vor allem die Institution des Privateigentums an den Produktionsmitteln, hielt er für dysfunktional für die Entwicklung der Produktivkräfte. Kapitalistisches Privateigentum an den Produktionsmitteln erlaubt keine optimale Entwicklung der Produktivkräfte – nicht der Technologien, und nicht der menschlichen Fähigkeiten.

Was ist also die Hauptursache ökologischer Probleme in der bürgerlichen Gesellschaft? Marx bezog eine zwiespältige Position. Einerseits begrüßte er die Entfaltung der produktiven Fähigkeiten der Menschheit und damit die Entwicklung von Technologien und Rohstoffverbrauch. Er wollte die Intensivierung der Naturbeherrschung, nicht ihre Abschaffung (Grundmann 1991). Andererseits hielt er die Rückwirkungen der vom Menschen gemachten Naturveränderungen für problematisch. Der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur war gestört. Dies hat Marx lange vor anderen Sozialtheoretikern erkannt. Doch Marx war ambivalent, was die Ursachen angeht.

Man kann einen orthodoxen, «marxistischen» Marx von einem unorthodoxen Marx unterscheiden. Der marxistische Marx hat die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse als Grund ökologischer Probleme identifiziert. Der unorthodoxe Marx hat darauf hingewiesen, dass die Maschinerie, wie sie in der großen Industrie angewandt wird, *an sich* ein Problem darstellt. Diesen Gedanken hat er in Bezug auf den Arbeitsprozess entwickelt, und er ließe sich im Analogieverfahren auf den Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur übertragen (Grundmann 1991).

Um ein aktuelles Beispiel zu nehmen: der unorthodoxe Marx hätte vermutlich darauf aufmerksam gemacht, dass die Abhängigkeit moderner Gesellschaften von Energiequellen an sich eine Triebkraft des Klimawandels darstellt, egal ob im kapitalistischen Einsatz oder nicht. Der marxistische Marx hätte den

Zwang zur Kapitalverwertung als treibende Kraft der fossilen Energiekonsumption hervorgehoben. Es sind die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse (Produktionsverhältnisse), die sozialen Formen der Besitzverteilung, die dazu führen, dass die Menschheit ihren Stoffwechsel mit der Natur nicht rational kontrollieren kann.

Es ist die Entwicklung der Produktivkräfte, die für Marx letztlich zählt, wenn es darum geht, historischen Fortschritt zu messen. So lobt Marx Ricardo für seine Begeisterung für die Produktivkraftentfaltung, auch wenn diese in erster Linie dem Kapital zugute kommt:

«Ricardo betrachtet mit Recht, für seine Zeit, die kapitalistische Produktionsweise als die vorteilhafteste zur Erzeugung des Reichtums. Er will die Production der Production halber und dieß ist Recht. Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardo's gethan haben, daß die Production nicht als solche der Zweck sei, so vergißt man daß Production um der Production halber nichts heißt als Entwicklung der menschlichen Productivkräfte, als Entwicklung des Reichthums der menschlichen Natur als Selbstzweck» (MEGA II.3.3, 768).

Marx teilt Ricardos Enthusiasmus in Bezug auf die Entwicklung der produktiven Kräfte der Gesellschaft. Er diagnostiziert eine bestimmte Rücksichtslosigkeit bei Ricardo, die er in gewisser Weise rechtfertigte:

«Die Rücksichtslosigkeit Ricardo's war also nicht nur wissenschaftlich ehrlich, sondern wissenschaftlich geboten für seinen Standpunkt. Es ist ihm aber deßhalb auch ganz gleichgültig ob die Fortentwicklung der Productivkräfte Grundeigenthum totschrägt oder Arbeiter. Wenn dieser Fortschritt das Capital der industriellen Bourgeoisie entwerthet, ist es ihm ebenso willkommen ... was liegt dran, sagt Ricardo. Die Productivität der menschlichen Arbeit hat sich verdoppelt» (MEGA II.3.3, 768).

Dieses «totschlagen» war natürlich ein Grund für Marx, den Kapitalismus zu kritisieren. In diesem Zitat sagt er deshalb einschränkend, dass die Rücksichtslosigkeit für Ricardo geboten war *von seinem Standpunkt*. Marxens Standpunkt war ein anderer, wie aus folgender Quelle im *Kapital* hervorgeht:

«Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter» (MEW 23, 529 f.).

Deshalb, so der orthodoxe Marx, ist

«jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ... nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt in Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit» (MEW 23, 529).

Dieser marxistische Marx, der die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse ins Zentrum der Analyse stellt, dominiert in der Sekundärliteratur und in der öffentlichen Meinung über Marx. Vermutlich zu recht, denn Marx selbst hat viel zu dieser Lesart beigetragen. Es kann deshalb nicht darum gehen, eine richtige Lesart von Marx einer falschen gegenüberzustellen, ganz so, als ob seine Leser nicht lesen könnten und immer nur die falschen Interpretationen vornähmen.

Wie steht es aber mit dem unorthodoxen Marx? Dieser hat vor der Veröffentlichung des *Kapital* über Produktivkraftentwicklung unabhängig von der Eigentumsform nachgedacht und einiges aufgeschrieben. In der letztgültigen Fassung, die als *Kapital* bekannt ist, hat er allerdings die Produktionsverhältnisse, nicht die Produktivkräfte als Ursache der Probleme ausgemacht. Das folgende Zitat aus den *Theorien über den Mehrwert* verweist auf die Kombination kapitalistischer Arbeitsteilung mit kapitalistischen Eigentumsverhältnissen. Die Teilung der Arbeit tritt dem Arbeiter in der bürgerlichen Gesellschaft als selbständige soziale Form gegenüber:

«The increase in productivity which stem from the division of labour ... is not only a productive force of capital instead of the worker. The social form of these combined activities is the existence of capital against the worker. This combination confronts the worker as an overpowering force to which he succumbs since his labour has been reduced to a wholly one-sided function which counts nothing in separation from the whole

mechanism. The worker himself has become a mere detail» (MEGA II 3.1, 254).

Was auf die Arbeitsteilung zutrifft, trifft auch auf die Maschinerie zu:

«In machinery ... the domination of past labour over living labour gains not only social ... but also technological truth» (MEGA II 3.6, 2059).

Schon in den *Grundrissen* hatte Marx davon gesprochen, dass «die Maschine selbst der Virtuouse ist, der eine eigene Seele besitzt» (*Grundrisse*, 584). In vorkapitalistischen Gesellschaften war das Arbeitsinstrument noch in der Hand des Arbeiters, der es mit seinem Geschick und seiner Virtuosität führte. Nun ist der Arbeiter zum bloßen Anhängsel der Maschine geworden. Die Arbeitsteilung in der modernen Fabrik reduziert qualifizierte Arbeit auf einfache Arbeit:

«The use of machinery increases the division of labour within society, the multiplication of special trades and autonomous branches. Their basic principle is to be found in the replacement of skilled labour by simple labour» (MEGA III 3.1, 294).

Die kapitalistische Technologie gewinnt hier eine eigene Existenz, die den Arbeiter nicht nur ausbeutet, sondern erniedrigt. Das Ausbeutungsverhältnis ist zwar das «innerste Geheimnis, die verborgene Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion» (MEW 25, 799), ist aber nicht der Hauptgrund für Marxens Kritik am Kapitalismus, wie die Debatte über Marx und die Gerechtigkeit gezeigt hat (Geras 1989; Wood 2004). Das heißt: für die neue, kommunistische Gesellschaftsform reicht es nicht aus, die Eigentumsverhältnisse umzuwälzen. Die «Maschinerie» selbst kann von Übel sein – man denke an einige umstrittene Technologien der gegenwärtigen Produktivkraftentwicklung wie Gentechnik oder Atomkraft.

Der Produzent als Virtuose, der Meister über sein Instrument ist – diese künstlerische Metapher, die den vielseitigen Renaissance-Menschen zum Vorbild hat, ist das Modell für befreite menschliche Tätigkeit (siehe den Beitrag «Human Capital»). Zur Virtuosität gehört auch die Beherrschung der Naturverhältnisse. Das heißt, die Produzenten sollen ein aktives Verhältnis zur Natur beibehalten (Visionen der Tiefenökologie

sind damit unvereinbar), allerdings sollen sie es bewusst so gestalten, dass keine negativen Rückwirkungen auftreten. Die moderne Risikoforschung hat hier einen Anschlusspunkt.

Allerdings muss gesagt werden, dass die gegenwärtigen Debatten keinen Konsens erzeugen über die inhärente Gefährlichkeit spezifischer Technologien. Atomkraft ist für die einen tabu, für die anderen eine Möglichkeit, der Klimaerwärmung zu entgehen. Marx als Autor des 19. Jahrhunderts war enorm wissenschaftsgläubig und hätte vermutlich geglaubt, dass man objektiv bestimmen kann, wie riskant eine Technologie ist. Wir schmeicheln uns, auf diese Haltung herabsehen zu können. Die Debatten, die geführt werden, können freilich nicht umhin, eine ähnliche Logik zu bemühen. In der Anrufung «der» Wissenschaft sind Marx alle gegenwärtigen Risikomanager verwandt, alle wissenschaftlichen Befürworter der Kernkraft und alle Ökologen, die fundiert nachweisen, dass erneuerbare Energieformen wirtschaftlich rentabel den Bedarf decken könnten.

Marx ging nicht so weit, dass er die ökologische Frage zur Gattungsfrage umgedacht hätte, wie es ökologische Denker in den letzten Jahren getan haben. In Deutschland hat vor allem Rudolf Bahro das Programm der Grünen damit beeinflusst und wurde – wer hätte das noch in den 70er Jahren für möglich gehalten – schnell von der konservativen Regierung mit dem Slogan der «Bewahrung der Schöpfung» eingeholt.

Nach wie vor ist das Kennzeichen einer an Marx orientierten Politik der Klassenstandpunkt (siehe den Beitrag «Klassengesellschaft»). Die ungleiche Betroffenheit verschiedener sozialer Klassen durch ökologische Probleme steht im Zentrum marxistischer Analysen. Dies bedeutet, dass arme Länder und Klassen in Debatten um ökologische Fragen reichen Ländern und Klassen gegenüberstehen. Dies unterscheidet marxistische Ansätze etwa von denen Beck'scher Prägung (Beck 1986).

Beide dieser Konstellationen (soziale Benachteiligung im nationalen und globalen Rahmen) können in der gegenwärtigen Klimadebatte ausgemacht werden, die Debatte wird jedoch kaum von Marxisten geprägt. Arme Länder wehren sich gegen Klimaschutzauflagen unter Berufung auf die historische Chronologie und Kausalität, wonach dieses Problem von den reichen Ländern produziert wurde und deshalb die Verantwortung bei ihnen liegt. Verteidiger ökonomischen Wachstums und ungehemmten Konsums berufen sich auf

Skeptiker der These des menschengemachten Klimawandels, die Argumente liefern gegen Einschränkungen eines energieintensiven und damit nicht nachhaltigen Lebensstils. Ironischerweise fungieren Klimaskeptiker, die oft der politischen Rechten nahe stehen, als Sprecher für Interessen der arbeitenden Klassen und armen Länder. Natürlich sind dies populistische Slogans, die vor allem dazu dienen, die Dynamik der US-Ökonomie zu fördern, indem sie den Lohnabhängigen suggerieren, dass sich ihr Lebensstandard durch die Kyoto-Verträge verschlechtern würde. Der antizipierte Widerstand gegen höhere Energiepreise ist einer der Hauptgründe dafür, dass keine US-Regierung in den letzten beiden Jahrzehnten ernsthafte Anstrengungen zum Klimaschutz unternommen hat.

Hätte Marx den Klimawandel geleugnet? Marx hat die wissenschaftlichen Theorien seiner Zeit begierig aufgesogen und in seinen Schriften verwertet. Es ist ausgeschlossen, dass er die wissenschaftliche Debatte um den Klimawandel ignoriert hätte. Gleichzeitig hätte ihn sein technologischer Optimismus neugierig sein lassen auf die verschiedenen Möglichkeiten einer rationalen Gestaltung des Stoffwechsels mit der Natur. Seine Hauptkritik am Kapitalismus war, dass dieser nicht in der Lage sei, die Produktivkräfte zur vollen Entfaltung zu bringen, sowohl was die technischen Möglichkeiten als auch was die menschlichen Fähigkeiten angeht. Die reiche, das heißt: die reich entwickelte Persönlichkeit war seine Richtschnur für eine kommunistische Gesellschaft. Erst wenn die Menschheit es geschafft hat, die Produkte der eigenen Produktion unter ihre bewusste Kontrolle zu bringen, ohne dass Ausbeutung und Entfremdung im Produktionsprozess stattfinden und ohne dass ökologische Probleme im Stoffwechsel mit der Natur auftreten, kann man vom Erreichen einer menschlichen Gesellschaft sprechen.

Literatur:

- Altwater, Elmar (1991): *Die Zukunft des Marktes. Ein Essay über die Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des 'real existierenden Sozialismus'*. Münster
- Bahro, Rudolf 1987: *«Logik der Rettung». Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen ökologischer Politik*. Köln
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt
- Benton, Ted (1996): *The Greening of Marx*. New York
- Castree, Noel (2000): «Marxism and the production of nature» in: *Capital and Class* 72, S. 5-36
- Dickens, Peter (1996): *Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. London
- Fetscher, Iring (1991): *Überlebensbedingungen der Menschheit*. Berlin
- Foster, John Bellamy (2000): *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. New York
- Geras, Norman (1989): «The Controversy about Marx and Justice» in: Callinicos, Alex (Hg.): *Marxist Theory*. Oxford
- Grundmann, Reiner (1991): *Marxism and Ecology*. Oxford
- Harvey, David (1996): *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. Oxford
- Immler, Hans/Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1984): *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit*. Hamburg
- O'Connor, James, R. (1998): *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*. New York/London
- Wood, Allen W. (1981/²2004): *Karl Marx*. London