

## Marx' Lehren – eine analytische Kritik

CARL CHRISTIAN VON WEIZSÄCKER

### I

Keinem Ökonomen außer Karl Marx wurde die Ehre zuteil, daß Gesellschaftssysteme, die ein Viertel der Menschheit umspannen, seinen Namen zur eigenen Bezeichnung verwenden. Wohl tragen einige Ökonomie-Professoren, vor allem in den USA, Krawatten mit dem Bildnis von Adam Smith. Wohl gibt es viele Ökonomen und Politiker, die sich Keynesianer nennen. Aber als Marxistisch (-Leninistisch) bezeichnen sich ganze Herrschaftssysteme. Ihre Ausdehnung kann historisch nur verglichen werden mit Herrschaftssystemen, die sich auf die großen Religionsstifter Jesus Christus, Mohammed oder vielleicht Buddha berufen. Wer die späten sechziger Jahre an deutschen Universitäten zugebracht hat, dem wurde die Religionsstifter-Rolle von Karl Marx bewußt. Die in der damaligen Studentenrevolte freigesetzten psychischen Energien waren untypisch für die Verbreitung wissenschaftlicher Anschauungen, aber charakteristisch für die Erfüllung von religiösen Bedürfnissen. Die wichtigste Kultfigur war Karl Marx. Auf ihn beriefen sich die studentischen Revolutionäre und auf ihn beriefen sich Denker wie Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, die den theoretischen Boden für die Studentenbewegung gelegt hatten. Auf ihn schließlich berufen sich all jene politischen Bewegungen in der Dritten Welt, denen die ungeteilte, begeisterte Zustimmung der revolutionären Jugend galt. Zu nennen sind hier Ho Chi Minh, Fidel Castro, Che Guevara und Mao Tse-tung.

Der hier in einer Reihe der ökonomischen Klassiker wieder abgedruckte erste Band des Hauptwerkes von Karl Marx macht nicht den Eindruck des Werks eines Religionsstifters. Vergleicht man ihn mit dem Neuen Testament, mit dem Koran oder den buddhistischen Sutren, so ist kaum ein größerer Kontrast vorstellbar. *Das Kapital* ist ein wissenschaftliches Werk, und die Anhänger seines Autors verstehen sich als Vertreter des »wissenschaftlichen Sozialismus«. Aber wir müssen es als Teil des Gesamtwerks von Karl Marx sehen. Zu diesem gehört auch der Teil, den man heute zusammenfassend als *Die Frühschriften* bezeichnet<sup>1</sup>. Sie bestehen zum Teil aus von Marx selbst nie publizierten Manuskripten, deren Entdeckung und erstmalige Publikation um 1930 die Basis legten für eine Neuinterpretation des gesamten Lebenswerks von Karl Marx. Diese, ich möchte sagen, existentialistische Neuinterpretation ermöglichte 35 Jahre später die erneute geistig-politische Aktualität ihres Autors. Durch diese Neuinterpretation wird aber auch die Nähe von Karl Marx zu den Religionsstiftern verständlich.

Natürlich wird diese Nähe vom orthodoxen Marxismus Moskauer Prägung strikt geleugnet. Aber für dessen Marx-Interpretation spielen die Frühschriften auch keine Rolle. Daß aber die Verwandtschaft von Marx mit den großen religiösen Bewegungen keine antimarxistische Polemik ist, belegt das Werk des großen Psychotherapeuten Erich Fromm. Sein Buch *Haben oder Sein* wurde in den siebziger Jahren zu einem Kultbuch eines großen Teils der Jugend. Er war es auch, der für eine der ersten Publikationen einer englischen Übersetzung eines Teils von Marx's Manuskript *Nationalökonomie und Philosophie* eine geradezu enthusiastische Einleitung schrieb<sup>2</sup>. In beiden Publikationen zieht der Marx-Anhänger Fromm eine Parallele zwischen dem »rea-

<sup>1</sup> Karl Marx, *Die Frühschriften*, herausgegeben und eingeleitet von Siegfried Landshut, Stuttgart 1955.

<sup>2</sup> Erich Fromm, *Marx's Concept of Man (with a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore)*, New York 1961.

len Humanismus« von Karl Marx und den Gedanken der großen Mystiker wie etwa Meister Eckhart.

Für Marx wie für Fromm besteht die Polarität zweier Existenzweisen des Menschen. Die Pole heißen bei Fromm der Modus des Habens und der Modus des Seins. Ihnen entspricht bei Marx die Selbstentfremdung des Menschen im Kapitalismus und die Emanzipation oder Selbstverwirklichung des schöpferischen, freien Menschen in der klassenlosen Gesellschaft, in der auch der Gegensatz zwischen individuellem und gesellschaftlichem Interesse aufgehoben ist. Während für die religiöse Mystik der Übergang vom entfremdeten Zustand des »Habens« zum eigentlichen Zustand des »Seins«, d. h. der Nähe zu Gott, eine Frage der seelischen, individuellen Entwicklung ist, sehen Marx wie Fromm den Zustand des einzelnen Menschen als Resultat der gesellschaftlichen Zustände an.

Für Marx ist das Spezifische der Gattung Mensch ihr Bewußtsein, mittels dessen sie zum einen ihren Lebensunterhalt planmäßig produziert:

»Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut« (Das Kapital Band I, S. 139).

Damit aber produziert der Mensch zum anderen sich selbst: denn sein Bewußtsein als wesentlicher Bestandteil seiner selbst ist selbst wiederum Resultat der gesellschaftlichen Bedingungen, der Produktionsverhältnisse, in deren Rahmen sich der jeweilige gesellschaftliche Produktionsprozeß vollzieht. Marx als der brillianteste unter den Schülern Hegels stellt dessen System von dem Kopf auf die Füße und wird damit unter den Ökonomen und Gesellschaftstheoretikern der erste, der die volle Tragweite der Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein, d. h. von den gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, erkennt. Dies führt Marx zu einer neuen Interpretation der aristotelischen Bestimmung des Menschen als *zoon politikon*, als Gesellschaftswesen: Ganz anders als die bürgerliche Nationalökonomie dies immer

gesetzt hat und bis heute setzt, ist bei Marx der einzelne Mensch mit seinen Präferenzen und Fähigkeiten Produkt seiner Gesellschaft.

Diese Aussage darf aber nicht verwechselt werden mit einem vielfach in der heutigen Populärsoziologie anzutreffenden anthropologischen Relativismus, der das Individuum nur noch als Abklatsch seiner sozialen Umwelt sieht. Für den in der humanistischen Tradition stehenden Bildungsbürger Karl Marx, dessen bevorzugte Lektüre Shakespeare, Goethe und Aischylos war, wäre eine solche Position undenkbar. Für Marx ist der Mensch das schöpferische vitale Wesen, das fähig ist, energisch und planvoll zu gestalten und zugleich das Wesen, das zur Liebe, zur Hingabe an andere fähig und so bereit ist, sein großes Potential zugunsten anderer einzusetzen.

Wie aber stimmt diese Bestimmung des Menschen überein mit dem scheinbaren anthropologischen Relativismus, der den Menschen und sein Bewußtsein als Produkt seiner gesellschaftlichen Umwelt sieht? Die Antwort geben die Dialektik, die Marx von Hegel übernimmt, und der historische Materialismus, mit dessen Hilfe der Fortgang der Geschichte als ein Prozeß der Entfaltung von Widersprüchen aufgefaßt wird. Die Selbstverwirklichung des Menschen im Sinne des angedeuteten humanistischen Idealbilds vollzieht sich in der Zukunft, in der höchsten Stufe des Kommunismus, die Marx in dem Manuskript *Nationalökonomie und Philosophie* wie folgt beschreibt (Frühschriften, S. 235):

»Der Kommunismus als *positive* Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus; er ist die *wahrhaftige* Auflösung des Widerstreits zwischen den Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung

des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«

Der spezifisch gesellschaftliche Charakter der menschlichen Existenz und der menschlichen Arbeit hat also eine doppelte Bedeutung. Einmal prägen der jeweilige Entwicklungsstand der Produktivkräfte und die ihm entsprechenden Produktionsverhältnisse den Menschen und sein Bewußtsein. Zum anderen entfaltet sich im historischen Prozeß der gesellschaftliche Charakter der Arbeit und des Menschen bis zu dem Endpunkt, in dem beim voll selbstverwirklichten Status des Menschen im Kommunismus der Gegensatz zwischen Individualität und individuellen Interessen einerseits und Gesellschaft sowie gesellschaftlichen Interessen andererseits aufgehoben ist. In diesem Endpunkt kann dann auch der Staat absterben, der gemäß der Hegelschen Rechtsphilosophie als Vertreter des Gesamtinteresses den Partikularinteressen in der Gesellschaft entgegengesetzt ist.

Der zunehmend gesellschaftliche Charakter der Arbeit ist aber auch ein historischer Prozeß. Arbeit, die der unmittelbaren Erfüllung der eigenen Bedürfnisse dient, nennt Marx individuelle Arbeit. Ihr Gegenteil ist die gesellschaftliche Arbeit, in der der Arbeiter Güter zur Erfüllung der Bedürfnisse anderer produziert. Der historische Prozeß zunehmender Arbeitsteilung ist also ein Prozeß der zunehmenden Vergesellschaftung der Arbeit. Der Übergang von der vorkapitalistischen zur kapitalistischen Wirtschaftsform bedeutet einen entscheidenden quantitativen Sprung im Grad der Arbeitsteilung. Gemäß dem bekannten dialektischen Prinzip des Umschlags der Quantität in die Qualität ist die kapitalistische Wirtschaftsform die erste, die ganz wesentlich durch gesellschaftliche Arbeit bestimmt ist. Nach dem Prinzip der Abhängigkeit des Bewußtseins von der wirtschaftlichen Basis konnte deshalb auch erst im Kapitalismus eine Theorie wie die von Marx entstehen, die die Konsequenzen des gesell-

schaftlichen Charakters der Arbeit, insbesondere die oben beschriebene gesellschaftliche Natur des Menschen, aufzeigt.

Es gehört zu den Paradoxien des Kapitalismus, daß die Befreiung des Individuums von seinen traditionellen gesellschaftlichen Fesseln, die freie Entfaltungsmöglichkeit des privaten Kapitals, den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit hervorbringt. Dieser Prozeß der Entfesselung der Produktivkräfte von ihren vorkapitalistischen Bindungen wird nirgendwo eindrucksvoller geschildert als im ersten Abschnitt des von Marx und Engels 1848 verfaßten *Kommunistischen Manifests* (Frühschriften, S. 525–539):

»Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. 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 neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.« (Frühschriften, S. 528–529).

In der kapitalistischen Epoche wird der Zustand der Entfremdung des Menschen auf die Spitze getrieben. Die Vergesellschaftung der Arbeit in der Form gesteigerter Arbeitsteilung macht die Arbeiter immer stärker abhängig von ihrem eigenen Produkt, den Produktionsmitteln in der Hand der Kapitalisten. Sie reduziert ihre Tätigkeit auf eine immer stumpfsinniger werdende, immer weniger autonome Arbeit. Der Kontrast zu dem im Menschen schlummernden Potential und also der Zustand der Entfremdung wird immer größer. Der formalen Freiheit des Kapitalisten und Arbeiters

entspricht die zunehmende Versklavung des Arbeiters unter das Kommando des Kapitals.

Die menschliche Selbstentfremdung kristallisiert sich für Marx in der Institution des Geldes:

»Ich, wenn ich kein Geld zum Reisen habe, habe kein Bedürfnis, d. h. kein wirkliches und sich verwirklichendes Bedürfnis zum Reisen. Ich, wenn ich Beruf zum Studieren, aber kein Geld dazu habe, habe keinen Beruf zum Studieren, d. h. keinen wirksamen, keinen wahren Beruf. Dagegen ich, wenn ich wirklich keinen Beruf zum Studieren habe, aber den Willen und das Geld, habe einen wirksamen Beruf dazu. ... Als diese verkehrende Macht erscheint es (das Geld) dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen Bande, die für sich Wesen zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, die Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn. ... Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. ... (Das Geld) tauscht jede Eigenschaft gegen jede. Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andere Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein Lieben als Liebe nicht Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.« (Frühschriften, S. 300–301).

Demgegenüber ist die käufliche Liebe, die Prostitution, Sinnbild der entfremdeten zwischenmenschlichen Beziehungen in der Geldwirtschaft:

»Die Prostitution (ist) nur ein besonderer Ausdruck der allgemeinen Prostitution des Arbeiters, und da die Prostitution

ein Verhältnis ist, worin nicht nur die Prostituierte, sondern auch der Prostitutierende fällt – dessen Niedertracht auch größer ist – so fällt auch der Kapitalist in diese Kategorie.« (Frühschriften, S. 237–238).

An dieser Stelle sei nochmals auf Erich Fromm und seine beiden Kategorien des Habens und Seins verwiesen. Wie im Zustand der Entfremdung im Kapitalismus nach Marx verfehlt der Mensch im Modus des Habens seine eigentliche Bestimmung. Dieser Modus ist für den Arzt Erich Fromm eigentlich eine Erkrankung der Seele, die sich in ihrem mangelnden Selbstbewußtsein in das Besitzen- und Beherrschen-Wollen flüchtet. Dieses Exil der Seele aber ist, bei allen individuellen Unterschieden, sehr weitgehend durch den Zustand der Gesellschaft erzwungen, die sich – in Ost und West gleichermaßen – sozusagen als Ganze im Modus des Habens befindet. Die Reform der Seele und die der Gesellschaft vom entfremdeten Modus des Habens in den Modus des Seins, den Modus der Selbstverwirklichung, müssen Hand in Hand gehen.

Wie aber dieser Übergang, diese Reform, vor sich gehen soll, das ist die Frage, der Fromm einen wesentlichen Teil seines Buchs *Haben oder Sein* widmet. Natürlich steht ihm, der den sich auf Marx berufenden Stalinismus ablehnt, die Antwort von Marx nicht offen. Fromms eigene Antwort kann hier nicht geschildert oder gar diskutiert werden. Aber aus meiner Sicht ist sie – im Vergleich zur Herausarbeitung der Polarität Haben oder Sein – der schwächere Teil seines Buchs. Sie reiht sich ein in die Reihe der Reformgedanken, die von Marx schon als utopischer Sozialismus bezeichnet und letztlich ob ihrer Naivität beiseite gelegt worden sind.

Für Marx selbst ergibt sich der Übergang von dem Zustand der Entfremdung in den Zustand der Selbstverwirklichung des Menschen aus dem widersprüchlichen Charakter der kapitalistischen Produktionsweise. Der antagonistische Gegensatz zwischen dem ständig wachsenden Stand der Produktivkräfte und der ständig verstärkten Abhängigkeit des Arbeiters führt zum Selbstbewußtsein der Klasse des

Proletariats, und dieses expropriert schließlich in der Revolution die kapitalistischen Expropriateure. Der Übergang zum Sozialismus leitet damit die geschichtliche Epoche ein, in der auf der Basis des vom Kapitalismus hervorgebrachten hohen Produktivitätsstandes das Reich der Freiheit allmählich neben das Reich der Notwendigkeit tritt und so Schritt für Schritt den nicht mehr entfremdeten Menschen hervorbringt.

Marx war aber viel zu sehr Wissenschaftler, als daß er es bei dieser dialektischen Denkfigur des historischen Determinismus beließ. Er wollte den inneren Widerspruch des Kapitalismus durch eine gründliche Analyse wissenschaftlich nachweisen. Und so wandelte sich der junghegelianische Philosoph und politische Agitator zum Nationalökonom. Die drei Bände des *Kapitals* sind die Frucht eines drei Jahrzehnte währenden Arbeitsprozesses eines der größten Köpfe seines Jahrhunderts. Einer kurzen Charakterisierung und Kritik dieses Werks wenden wir uns nun zu.

## II

Der arbeitsteilige kapitalistische Produktionsprozeß ist charakterisiert durch die Produktion von Waren. Arbeiter und Fabrikant produzieren nicht für ihren eigenen Bedarf, sondern für den Markt, auf dem sie ihre Produkte gegeneinander austauschen. Erst durch diesen Austausch gelangen sie an die Güter ihres eigentlichen Bedarfs. Da im Kapitalismus die Arbeit wesentlich gesellschaftliche Arbeit ist und da in der gesellschaftlichen Sphäre (im Gegensatz zur Sphäre der Natur) die Arbeit das Wesentliche an der Produktion ist, ist das den unterschiedlichen Waren wesentlich Gemeinsame die gesellschaftliche Arbeit, die zu ihrer Produktion notwendig ist. Dementsprechend tauschen sie sich quantitativ auf dem Markt im Verhältnis der zu ihrer Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit. Das ist die Arbeitswertlehre von Karl Marx.

Auch die Arbeitskraft selbst ist unter kapitalistischen Produktionsbedingungen eine Ware. Setzt man die Arbeitswertlehre als richtig voraus und wendet sie nun konsequenterweise auch auf die Ware Arbeitskraft an, so ergibt sich der Tauschwert oder Preis der Ware Arbeitskraft als die zu ihrer (Re-)Produktion notwendige Arbeitszeit. Das ist die Arbeitszeit, die erforderlich ist, um die zum Überleben notwendigen Lebensmittel zu produzieren. Beträgt nun bei einem bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte die zur Reproduktion der Arbeitskraft notwendige Arbeitszeit sechs Stunden pro Tag, während gemäß Arbeitsvertrag die Arbeiter zwölf Stunden arbeiten, so schaffen die Arbeiter jeden Tag doppelt so viel Wert als dem Wert ihrer Arbeitskraft, d. h. ihrem Lohn, entspricht. Diesen über den Lohn hinausgehenden Mehrwert eignen sich ihre Arbeitgeber an, also die Kapitalisten, die dem Arbeiter seine Produktionsmittel in Form von Maschinen, Rohstoffen und anderem zur Verfügung stellen.

Der Mehrwert erscheint dem Kapitalisten als Profit auf das eingesetzte Kapital. Die Profitrate ergibt sich aus dem Exploitationsgrad (= Mehrwert : Lohn) dividiert durch das Verhältnis des eingesetzten Kapitals zum Lohn. Dieses letzte Verhältnis ist die von Marx so genannte organische Zusammensetzung des Kapitals. Je höher die organische Zusammensetzung des Kapitals, desto niedriger ist bei gegebenem Exploitationsgrad die Profitrate. Die zunehmende Arbeitsteilung und Interdependenz des Produktionsprozesses führt dazu, daß die auf einen lebenden Arbeiter zu verwendende »vorgetane Arbeit« in Form von Maschinen und Rohstoffen tendenziell steigt. So steigt tendenziell die organische Zusammensetzung des Kapitals, und so ergibt sich das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate.

Was aber geschieht mit dem Exploitationsgrad? Der einzelne Kapitalist bemüht sich, ihn zu vergrößern. Das kann er einerseits tun durch den Versuch der Verlängerung des Arbeitstages. Hier spricht Marx von der Produktion des absoluten Mehrwerts. (Die Gründe für die eigentümliche Termino-

logie von Marx können hier aus Platzmangel nicht gegeben werden. Der Leser sei auf Marx' Text verwiesen.) Der Kampf um den Arbeitstag und seine frühe Reglementierung in England wird von Marx ausführlich diskutiert.

Der Exploitationsgrad kann zum anderen dadurch gesteigert werden, daß die Produktivität der Arbeit erhöht wird. Denn bei gegebenem Lohn bleibt dann mehr Profit für den Kapitalisten. Gesamtwirtschaftlich gilt entsprechend: Eine erhöhte Produktivität der Arbeit führt zu einer geringeren gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, zur Reproduktion der Arbeitskraft und damit bei gegebener Gesamtarbeitszeit zu einer erhöhten Mehrarbeit, d. h. zu mehr Mehrwert. Den Versuch, die Arbeitsproduktivität zu erhöhen, nennt Marx die Produktion des relativen Mehrwerts. Die Lektüre des Abschnitts IV dieses Bandes über »Die Produktion des relativen Mehrwerts« gehört zu den interessantesten Stücken der national-ökonomischen Literatur. Wenn auch der Wirtschaftshistoriker aus heutiger Sicht manches an dieser Beschreibung des kapitalistischen Entwicklungsprozesses aussetzen haben mag, so fehlt doch bis heute eine vergleichbare moderne wirtschaftstheoretische Durchdringung des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Arbeitsteilung.

Wie schon bei den klassischen Ökonomen ist es auch bei Marx die kapitalistische Konkurrenz, die den einzelnen Kapitalisten und dem einzelnen Arbeiter die Gesetzmäßigkeiten des Verhaltens seiner Klasse aufzwingen. Das Wertgesetz setzt sich durch in der Form des Konkurrenzpreises. Übersteigt der Marktpreis einer Ware seine Produktionskosten, so drängt sich zusätzliches Kapital in die Produktion dieser Ware, wodurch ihr Preis mit steigendem Angebot sinkt. Umgekehrt geht das Angebot zurück und führt zu Preissteigerungen, wenn der gegenwärtige Marktpreis unterhalb der Produktionskosten liegt. Soweit es die gewöhnlichen Waren betrifft, ist sich die bürgerliche Ökonomie mit der Marx'schen über dieses Ergebnis des Konkurrenzmechanismus im Grunde einig.

Marx versucht nun, wie gesagt, sein Wertgesetz auch für die Ware Arbeitskraft gelten zu lassen. Daß die Arbeitskraft der Tendenz nach im Überfluß vorhanden ist, und sich deshalb der Marktlohn nicht über den Wert der Arbeitskraft in der Höhe der Reproduktionskosten dauerhaft erheben kann, das belegt Marx durch seine ausführliche Diskussion der industriellen Reservearmee. Aber dennoch divergiert die bürgerliche Ökonomie mit Marx an dieser entscheidenden Stelle. Durch welchen Mechanismus soll sich denn der Lohn immer wieder in Richtung auf das Subsistenzminimum hinbewegen, das ja den Reproduktionskosten der Ware Arbeitskraft entspricht? Offenbar dadurch, daß ein wesentlich höherer Lohn zu einem rasch wachsenden Angebot an Arbeit führt, das dann den Lohn wieder drückt. Aber dieser Zusammenhang zwischen Lohnhöhe über dem Subsistenzminimum und rasch wachsendem Arbeitsangebot setzt ein Reproduktionsverhalten des Proletariats voraus, das der Bevölkerungstheorie von Malthus entspricht. Dieses Verhalten kann aber nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden wie das Herunterkonkurrieren einer gewöhnlichen Ware auf einen Preis, der ihren Produktionskosten entspricht. In der Tat, das Bevölkerungsverhalten in industriellen Ländern haben Malthus und Marx ebenso widerlegt wie die Entwicklung des Reallohns. Es besteht kein Zweifel, daß der durchschnittliche Reallohn in den vergangenen 100 Jahren um ein Vielfaches gestiegen ist.

Samuelson<sup>1</sup> hat in den fünfziger Jahren auf eine logische Inkonsistenz des Marx'schen Systems hingewiesen, die ganz unabhängig von der Frage nach der empirischen Entwicklung des Reallohns auftaucht. Marx behauptet, daß im Fortschreiten des kapitalistischen Systems

a) der relative Mehrwert produziert wird, d. h. die Arbeitsproduktivität steigt,

<sup>1</sup> P. A. Samuelson, Wages and Interest: A Modern Dissection of Marxian Economic Models, in: American Economic Review, Vol. XLVII (1957), S. 884 ff.

- b) der Reallohn nicht steigt und
- c) die Profitrate sinkt.

Diese drei Aussagen sind aber im Rahmen eines Systems des Konkurrenzkapitalismus inkonsistent.

Bei gleichbleibender Produktivität und organischer Zusammensetzung des Kapitals besteht ein unmittelbarer Gegensatz zwischen Lohnhöhe und Profitrate. Die eine Größe kann nicht sinken, ohne daß die andere steigt. Die Wahl aber des geeigneten Produktionsverfahrens, und damit der organischen Zusammensetzung des Kapitals, wird im Konkurrenzkampf der Kapitalisten so erfolgen, daß bei gegebenem Lohn die Profitrate maximiert wird. Der Prozeß, der zu einer steigenden organischen Zusammensetzung des Kapitals führt, kann also bei gleichem Lohn nicht zu einer sinkenden, sondern höchstens zu einer steigenden Profitrate führen. Letztlich hat diesen letzten Gedanken Marx an einer Stelle selbst schon gehabt:

»Ausschließlich als Mittel zur Verwohlfeilerung des Produkts betrachtet, ist die Grenze für den Gebrauch der Maschinerie damit gegeben, daß ihre eigene Produktion weniger Arbeit kostet, als ihre Anwendung Arbeit ersetzt. Für das Kapital jedoch drückt sich diese Grenze enger aus. Da es nicht die angewendete Arbeit zahlt, sondern den Wert der angewendeten Arbeitskraft, wird ihm der Maschinengebrauch begrenzt durch die Differenz zwischen dem Maschinenwert und dem Wert der von ihr ersetzten Arbeitskraft.«

Und in einer Fußnote in der zweiten Ausgabe setzt Marx diesen Gedanken hinzu:

»In einer kommunistischen Gesellschaft hätte daher die Maschinerie einen ganz andern Spielraum als in der bürgerlichen Gesellschaft« (S. 411).

Marx entdeckt an dieser Stelle das Substitutionsprinzip zwischen Arbeit und Kapital, das in der neoklassischen Theorie eine bedeutende Rolle spielt. Hätte er diese Entdeckung zuende gedacht, hätte er sehen müssen, daß die organische Zusammensetzung des Kapitals nur erhöht wird, weil und solange dies die Profitrate bei gegebenem Lohn erhöht.

Erst recht gilt diese Aussage, wenn sich bei gegebener organischer Zusammensetzung die Produktivität erhöht und damit die Profitrate bei gegebenem Lohn im Zeitverlauf steigt.

Marx' Versuch, mittels seiner Wertlehre den kapitalistischen Grundwiderspruch abzuleiten, ist nicht gelungen: Mit der im Kapitalismus sich vollziehenden weiteren Vergesellschaftung der Arbeit und der damit einhergehenden weiteren Entwicklung der Produktivkräfte hat sich entgegen Marx der Lebensstandard des Proletariats wesentlich verbessert. Die Arbeitszeit ist drastisch gesunken, der materielle Konsum der Arbeitnehmer in einem noch vor 100 Jahren unvorstellbaren Maß gestiegen. Damit aber ist der prognostizierte Untergang des kapitalistischen Systems als Resultat des Widerspruchs zwischen ständig steigendem Stand der Produktivkraft und gleichbleibendem oder gar abnehmendem Lebensstandard der Arbeiter nicht ableitbar.

Das eigentliche Ziel des Marx'schen Hauptwerks ist nicht erreicht worden. Damit ist aber nichts gesagt über die Stabilität des kapitalistischen Systems selbst oder über die Frage, ob die Selbstentfremdung des Menschen im Kapitalismus eine gültige Diagnose ist.

Die Sozialkritik, die diesem Entfremdungsbegriff entspricht, ist insbesondere von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule, von Horkheimer, Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Habermas und anderen in den vergangenen Jahrzehnten vehement vorgetragen worden. Ein Buch wie Aldous Huxleys *Brave New World* konnte aber ein Menschenalter nach dem Erscheinen des ersten Bandes des *Kapitals* nur deshalb ein solcher Erfolg werden, weil unter den denkenden Menschen nur wenige noch an einen Marx'schen Geschichtsdeterminismus glaubten, der diese Katastrophe der absoluten Entfremdung quasi automatisch verhindern würde.

Wie auch immer man sich zu dem Wirtschaftssystem stellt, das seit Marx häufig der Kapitalismus genannt wird, einen schlüssigen Nachweis, daß es zusammenbrechen *muß*,

wird es nicht geben, nicht zuletzt deshalb nicht, weil dieser »Kapitalismus« sich als außerordentlich wandlungsfähig erwiesen hat.

### III

Es gibt kaum ein wissenschaftliches Werk mit derart gravierenden Folgen wie das von Karl Marx. Ich führe dies darauf zurück, daß Marx der uralten Erlösungssehnsucht im Zeitalter der Wissenschaft einen wissenschaftlichen Mantel geboten hat, in den sie schlüpfen konnte. Wenn heute, nach dem Abklingen der neomarxistischen Welle, etwa in der Theologie der Befreiung in Lateinamerika marxistisches und christliches Gedankengut sehr direkt verbunden werden, so bestätigt das nur meine Diagnose. Aber wir kennen die Ambivalenz von Erlösungsbewegungen. Indem sie ihren Anhängern den Seelenfrieden und ein Ziel geben, nehmen sie ihnen die Fähigkeit zur Kritik. Die Aufklärung konnte den Menschen in einem jahrhundertelangen Prozeß von der Bevormundung durch die Kirche, die Verwalterin des Seelenheils, befreien. Und die Herrschaft der Kirche stärkte zugleich auch die weltliche Herrschaft der Könige und der Aristokratie. Keiner hat sich sarkastischer über die Kirche geäußert als Karl Marx.

Auf ihn aber berufen sich seit Jahrzehnten totalitäre Herrschaftssysteme, die im Namen des von Marx verkündeten Sozialismus die Kritik des Individuums mundtot zu machen versuchen. Marx selbst hat mit der »Diktatur des Proletariats« das Stichwort gegeben für die intolerante Herrschaft einer Partei-Führungsspitze, die heute die Marx'sche Doktrin zur Verteidigung ihrer Machtposition verwendet.

Karl Popper hat in seinen Büchern *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* und *The Poverty of Historicism* im einzelnen dargelegt, inwiefern die totalitären Konsequenzen von Karl Marx in seiner Theorie schon angelegt sind. Zu erwähnen ist hier insbesondere der Marx'sche Geschichtsdeterminismus, aber auch der Begriff der Entfremdung. Durch den Ge-

schichtsdeterminismus spaltet sich die Welt in das Lager, dem die Zukunft gehört und deren Gegner, die im Orkus der Geschichte landen werden. Der Wert und Unwert einer Handlung konnte allein noch danach beurteilt werden, welcher Seite im Klassenkampf sie nützte. So konnte eine große Gruppe gerade intellektueller und kritischer Geister verführt werden, Stalin und seinen opportunistischen Helfern bis in die extremsten Formen der Unterdrückung treu zu bleiben. Wer, unter Beibehaltung eines humanistischen Ziels, die Zukunft als offen ansieht, der wird sich in der Auswahl seiner Bundesgenossen sehr viel stärker daran orientieren, welche Mittel diese einsetzen. Für ihn sind die Methoden Stalins oder die Greuelthaten der Roten Garden während Maos Kulturrevolution in der Regel Grund genug, um sich von den dafür verantwortlichen Führern loszusagen.

Problematisch ist aber auch der Begriff der Entfremdung. Er ist geeignet, dort, wo man die Macht dazu hat, die Beseitigung demokratischer Spielregeln zu rechtfertigen. Denn im Zustand der Entfremdung verfügt der Mensch über ein »falsches Bewußtsein«. Seine Bedürfnisse – das ist Fromms zentrale These – sind falsche Bedürfnisse. Wenn wir, die wir zwar nicht die Mehrheit, aber momentan die Macht haben, durchschauen, daß die anderen ob ihres falschen Bewußtseins gar nicht richtig und im eigenen Interesse entscheiden können, dann dürfen wir im Interesse der Mehrheit selbst gar nicht die Mehrheit zum Zuge kommen lassen. – Die Gefahren eines solchen Denkens sind offensichtlich.

Die orthodoxe Nationalökonomie hat das Problem der Entfremdung oder auch des falschen Bewußtseins weitgehend ignoriert. Seit Adam Smith hat sie sich im wesentlichen auf den Standpunkt gestellt, daß das Individuum mit seinen Präferenzen und Talenten vorgegeben ist. Für sie bestand bisher das Problem ausschließlich in der geeigneten Organisation der Gesellschaft für die optimale Befriedigung vorgegebener Bedürfnisse. Diese Auffassung wurde schon von Marx auf das Sarkastischste kritisiert. So schreibt er über den

Vater des Utilitarismus, Jeremy Bentham, in einer Fußnote (Das Kapital I, S. 640–641):

»Jeremias Bentham ist ein rein englisches Phänomen. Selbst unseren Philosophen Christian Wolff nicht ausgenommen, hat zu keiner Zeit und in keinem Land der hausbackenste Gemeinplatz sich jemals so selbstgefällig breit gemacht. Das Nützlichkeitsprinzip war keine Erfindung Benthams. Er reproduziert nur geistlos, was Helvetius und andere Franzosen des 18. Jahrhunderts geistreich gesagt hatten. Wenn man z. B. wissen will, was ist einem Hunde nützlich?, dann muß man die Hundenatur ergründen. Diese Natur selbst ist nicht aus dem Nützlichkeitsprinzip zu konstruieren. Auf den Menschen angewandt, wenn man alle menschliche Tat, Bewegung, Verhältnisse usw. nach dem Nützlichkeitsprinzip beurteilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur. Bentham macht kein Federlesens. Mit der naivsten Trockenheit unterstellt er den modernen Spießbürger, speziell den englischen Spießbürger, als den Normalmenschen. Was diesem Kauz von Normalmenschen und seiner Welt nützlich ist, ist an und für sich nützlich. An diesem Maßstab beurteilt er dann Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Z. B. die christliche Religion ist »nützlich«, weil sie dieselben Missetaten religiös verpönt, die der Strafkodex juristisch verdammt. Kunstkritik ist »schädlich«, weil sie ehrbare Leute in ihrem Genuß an Martin Tupper stört usw. Mit solchem Schund hat der brave Mann, dessen Devise: »nulla dies sine linea«, Berge von Büchern gefüllt. Wenn ich die Courage meines Freundes H. Heine hätte, würde ich Herrn Jeremias Bentham ein Genie in der bürgerlichen Dummheit nennen.«

Kann eine ökonomische Theorie entwickelt werden, die den – wie Marx sagt – bornierten Standpunkt fixer Präferenzen der bisherigen Theorie überwindet und zugleich die Problematik der Begriffe wie »Entfremdung« und »falsches Bewußtsein« vermeidet? Eine Theorie, die zudem für praktische wirtschaftspolitische Fragen fruchtbare Antworten bereithält? Ein ernsthafter Versuch in diese Richtung ist bisher nicht erfolgt.

Zum Abschluß komme ich zurück auf das Geld als dem aus Marx'scher Sicht extremen Medium der Entfremdung. Wir können aus verschiedenen Äußerungen von Marx schließen, daß es im entwickelten Kommunismus kein Geld mehr geben wird. Andererseits ist es ja gerade die Geldwirtschaft, die die eigentliche Vergesellschaftung der Arbeit, d. h. die Arbeitsteilung, zustande bringt. Man sieht das heute besonders deutlich, wenn man die Probleme der zentral geplanten Volkswirtschaften Osteuropas betrachtet. Diese Probleme sind ja offensichtlich nicht vorübergehender Natur, erklärbar etwa aus dem anfänglich niedrigen Entwicklungsstand dieser Volkswirtschaften. Das Ziel, den Westen einzuholen und zu überholen, ist längst Utopie geworden. Derzeit vergrößert sich der Abstand zum Entwicklungsstand des Westens. Man kann die Erklärung darin finden, daß die zentrale Planung einer Volkswirtschaft die Arbeit sehr viel schlechter vergesellschaftet als dies die Mechanismen der Geldwirtschaft tun. Marx sah die Vergesellschaftung der Arbeit im Kapitalismus als Vorstufe der rationalen volkswirtschaftlichen Planung im Sozialismus. Heute erkennen wir, daß die zentrale volkswirtschaftliche Planung nur eine krude, unvollkommene Imitation der Geldwirtschaft ist. Sie wird sich, wie die jüngsten Reformvorhaben in Osteuropa zeigen, allmählich durch Abbau der zentralen Planungselemente in eine Geldwirtschaft transformieren.

Wir können die Frage stellen: Wird es angesichts dieser Erfahrung eines Tages zu einer der Geldwirtschaft überlegenen geldlosen Wirtschaftsweise kommen? Ich bezweifle das, und zwar nicht, weil ich skeptisch bin gegenüber der realistischen Möglichkeit einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen Individualinteresse und Gemeininteresse, sondern deshalb, weil die Geldwirtschaft, wie im Grunde schon Adam Smith erkannt hat, das Potential enthält, diese Aufhebung zu bewerkstelligen, ohne daß die individuelle Motivation verändert werden muß. Die Geldwirtschaft schafft die Kooperationsvorteile vergesellschafteter Arbeit, ohne der altruistischen Motivation zu bedürfen, die Marx, Fromm

und andere für ihre nachkapitalistischen Wirtschaftsformen sich vorstellen. Die Vorteile vergesellschafteter Arbeit liegen in der Möglichkeit, eine Organisation der Arbeit auf dem Prinzip aufzubauen, daß der einzelne Arbeiter für andere, für die Gesellschaft, Leistungen erbringt, ohne im Austausch dafür für ihn direkt nützliche Gegenleistungen erhalten zu müssen. Jeder leistet nach einem rationalen Plan das für die Gesellschaft Gute (im Rahmen seiner Leistungsfähigkeit) ohne Rücksicht auf die Gegenleistung, die er erhält.

Aber genau nach diesem Strukturprinzip ist die Geldwirtschaft aufgebaut. Der einzelne, der Dienstleistungen, Waren, Arbeitsleistungen in der Geldwirtschaft verkauft, erhält ja dafür nicht unmittelbar im Austausch Dienstleistungen oder Waren. Insofern erfolgt seine Leistung einseitig. Natürlich erhält er Geld dafür, d. h. abstrakte Kaufkraft. Das ändert aber nichts daran, daß er wie in einem rationalen Plan der Gesamtwirtschaft an der für die Volkswirtschaft geeigneten Stelle eingesetzt werden kann, ohne Rücksicht auf die konkrete Gegenleistung, die er letztlich für seine Leistung erhält. Das Geld als abstrakte Kaufkraft separiert den Akt der Leistung von dem Akt der Gegenleistung und macht damit den Einsatzbereich jeder Leistung potentiell völlig universell. Diese universelle Verfügbarkeit der Leistung entspricht genau dem rational-effizienten Wirtschaften, das sich Marx für die entwickelte kommunistische Volkswirtschaft vorstellt. Das Marx'sche Problem der vollen Entfaltung der Produktivkräfte auf der Grundlage eines rationalen Plans in der kommunistischen Gesellschaft ist somit der Tendenz nach in der Geldwirtschaft, also im Kapitalismus, schon gelöst. Wenn der sozialistische Hase angelaufen kommt, sagt ihm der kapitalistische Igel: »ick bin allhier!«

Wir haben die andere Seite der Medaille betrachtet, auf deren einen Seite die Phänomene der Entfremdung zu finden sind, die Marx, wie oben zitiert, in seinen Frühschriften analysiert. Marx betrachtet die Käuferseite: Wer Geld hat, kann studieren – und nicht, wer den Beruf dazu hat. Der Käuferseite entspricht die Verkäuferseite, die wir in den letz-

ten Absätzen diskutiert haben. Studieren kann man überhaupt nur, wenn es Lehrer gibt, deren Beruf die wissenschaftliche Lehre ist. Sie können diesen Beruf nur als Spezialisten ausüben. Nur, weil ihre Arbeit vergesellschaftet ist, d. h. für andere ausgeübt wird, kann überhaupt jemand studieren. Sofern in einem bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte kein Überfluß an Studienplätzen herrscht, muß eine Selektion derjenigen getroffen werden, die zum Studium zugelassen werden. Für jedes Selektionsverfahren gilt: Wer die für die Selektion geeigneten Eigenschaften hat, kann studieren – und nicht wer den Beruf dazu hat. Marx identifiziert die Entfremdung mit dem Geld als dem empirisch vorgefundenen Medium der Vergesellschaftung der Arbeit. Sie muß aber als Eigenheit der Vergesellschaftung der Arbeit selbst angesehen werden. Sie ist einfach Begleiterscheinung davon, daß man bei vergesellschafteter Arbeit zum Nutznießer der Arbeit anderer wird, sei es, daß man sie sich mit Geld erkauft, sei es, daß ein Funktionär einem diese Vorteile zuschanzt, sei es mit Hilfe irgend eines anderen Mechanismus.

Man soll das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Es gibt Güter, gegen deren Erwerb durch Geld Bedenken bestehen. Die totale Vergesellschaftung des Individuums über das Geld kann kein humanistisches Ideal sein. Aber das gilt eben auch für jede andere Form der totalen Vergesellschaftung des Individuums, erst recht für die sozialistischen Varianten. Der individuelle Bereich, der Bereich des Zusammenlebens und -arbeitens in der kleinen Gruppe, bleibt ein entscheidendes Element menschlicher Existenz. Es wäre stark vereinfacht, ja übervereinfacht, aber doch nicht völlig verfehlt, wenn man den Fromm'schen Modus des »Seins« diesem Kleingruppenbereich des unmittelbaren Zusammenlebens und den Modus des »Habens« dem Bereich vergesellschafteter Arbeit zuordnen würde. Die utopische Forderung Fromms nach einer Umorientierung der ganzen Welt vom Modus des Habens in den Modus des Seins wäre dann umzuwandeln in die Forderung nach einem psychisch, sozial

und ökonomisch gesunden Gleichgewicht zwischen dem Modus des Seins – zentriert in der individuellen Tätigkeit und dem Leben in der kleinen Gruppe – und dem Modus des Habens – zentriert in der wohl auch weiterhin geldwirtschaftlich organisierten Welt vergesellschafteter Arbeit.