

3 Marx: Der unwillige Lehrmeister

»Marx's thought is enormous in scope, and it presents tremendous difficulties« stellt John Rawls (2007, S. 320) in seinen Vorlesungen zur Politischen Philosophie nüchtern fest und dieses Problem ist durch die weiterhin rege editorische Arbeit am Nachlass nicht geringer geworden. Das Marx'sche Gesamtwerk zu überblicken stellt eine Herausforderung dar, die ohne weiteres eine gesamte akademische Karriere einnehmen kann. Die Auseinandersetzung mit der Marx'schen revolutionären Theorie ist naheliegenderweise und durch die historischen Entwicklungen befeuert weit vorangeschritten, wobei allerdings in entsprechenden Abhandlungen pädagogische Fragestellungen häufig vernachlässigt sind. Erschwert wird die Beschäftigung damit aber nicht nur durch die reine Menge an nachgelassenen Schriften, sondern auch durch die Frage danach, was überhaupt als Marx'sche Theorie gelten kann. Durch die Ko-Autorenschaft mit Engels, die lange Schaffensperiode und einen Nachlass, der nicht nur verschiedene Öffentlichkeiten adressierte, sondern auch gar nicht für die Veröffentlichung vorgesehene Texte enthält, ist fraglich, inwiefern es *die* Marx'sche revolutionäre Theorie überhaupt gibt und was dazu zu zählen hat. Für das Vorgehen im nachfolgenden Kapitel werden pragmatischerweise nur die Schriften herangezogen, an denen Marx nachweislich mindestens im signifikanten Umfang mitgearbeitet hat.¹ Zudem folge ich der These von Novkovic und Akel, dass es einen »unabdingbaren innertheoretischen Verweisungszusammenhang« (Novkovic und Akel 2018, S. 707) zwischen dem »philosophisch-humanistischen Fundament der Frühschriften« (Novkovic und Akel 2018, S. 707) und dem Spätwerk gibt. Damit sollen im Folgenden Widersprüche und Spannungen nicht ignoriert oder schöneredet werden, sondern im Einzelnen werden durchaus Entwicklungen von Marx' Position kenntlich gemacht. Trotzdem wird versucht, eine Marx'sche Position zu rekonstruieren, die sich nicht auf einzelne Schaffensphasen begrenzen lässt.

1 Es handelt sich bei dieser pragmatischen Lösung um eine nicht vollends zufriedenstellende, da innerhalb des Duos Marx/Engels insbesondere Engels sich in politische und strategische Debatten einmischte und dort das »writing for the ›firm« (Draper 1977, S. 26) übernahm. Auch wenn es zu einfach wäre, in Engels nur den Praktiker zu sehen, ist doch auffällig, dass sich in seinen Schriften sowohl in Bezug auf die Revolution als auch in Bezug auf Bildung häufig die konkreteren Formulierungen finden – mit all den sich aus diesen Konkretionen ergebenden Problemen.

Trotz der angesprochenen Probleme gilt schließlich: »it is much better to discuss Marx, if only briefly, than not to discuss him at all« (Rawls 2007, S. 320). Marx-Kenner*innen werden selbstverständlich Lücken ausmachen können und tatsächlich müssen viele Aspekte des Marx'schen Werks vernachlässigt werden – was aber insofern verträglich erscheint, als dass es ja eine kaum zu überblickende Sekundärliteratur zu fast allen Aspekten des Werks gibt. Die folgende Darstellung versucht, die Aspekte zu fokussieren, die in dieser Literatur noch nicht in der verdienten Tiefe gewürdigt werden und die für das hier angesprochene Erkenntnisinteresse von besonderer Bedeutung sind. Die Überschneidung zwischen diesen beiden Aspekten ist groß, denn die Beschäftigung mit Marx' Theorie ist im »Hinblick auf ihre bildungstheoretisch-pädagogische Grunddimension in großen Teilen der Marx-Forschung ein Desiderat geblieben« (Novkovic 2018, S. 200). Zwar geht insbesondere die kritische Pädagogik so weit, Marx gleich als »ihren« Marx zu verteidigen (Bernhard et al. 2018b) und sowohl in der Bildungstheorie als auch in der Bildungspraxis finden sich Bezugnahmen auf die marxistische oder Marx'sche Theorie (womit sich die zu Beginn der Arbeit formulierte These der einbahnstraßenmäßigen Rezeption erneut bestätigt). Diese stellen aber trotzdem maximal eine Randerscheinung dar (Bernhard et al. 2018a, S. 9).

3.1 Utopie: Das Reich der Bildung

Während die Bestimmung der Marx'schen revolutionären Theorie als manifestantisch fast tautologisch erscheint, verhält es sich mit der Bestimmung als utopisch genau umgekehrt, weil es sich keineswegs um eine selbst gewählte Bezeichnung handelt. In der Marx'schen Theorie einen utopischen Gehalt rekonstruieren zu wollen, bedarf der Rechtfertigung. Renommierete Utopieforscher*innen unterstellen Marx »Utopophobia« (Leopold 2016, S. 112), »Utopieabstinenz« oder »bestenfalls eine utopische Intention« (Saage 2006, S. 68), und schon zu Lebzeiten wurde Kritik an Marx' und Engels' vermeintlicher Utopie-Unwilligkeit vorgebracht. So schrieb Karl Heinzen 1848 über die beiden: »Keiner steht Rede, wenn man ein Bild seines Staates verlangt. Nur kritteln können diese Sophisten und absprechen; positives Zeug haben sie nicht für zwei Kreuzer im Leibe« (zitiert nach Schraepler 1972, S. 177). Dieses Bild ist auch insofern nicht ganz abwegig, dass sich die beiden explizit vom »utopischen Sozialismus« abgegrenzt haben² und sich gar als die »entschiedenste[n] Gegner alles Utopismus« (*Der »Débat social« vom 6. Februar*, MEW IV, S. 112) erklärten, was der weiteren Auseinandersetzung mit dem Begriff nicht unbedingt zuträglich war: »One wishes that Marx and Engels might have chosen another epithet« (Shklar 1965, S. 369).

Neben den entsprechenden Abschnitten im *Manifest* soll vor allem Engels' Schrift, die *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* diesem Verständnis Ausdruck verleihen. Dass Saint-Simon, Fourier und Owen statt Theorien nur Utopien entwickelten (obwohl auch die beteuern, eben keine Utopisten zu sein (vgl. Levitas 2010, S. 46)),

2 Für einen Überblick über die unterschiedlichen Interpretationen der Marx'schen und marxistischen Utopiekritik vgl. (Paden 2002).

erklärt Engels schon dort aus der historischen Lage: »Dem unreifen Stand der kapitalistischen Produktion, der unreifen Klassenlage, entsprachen unreife Theorien« (MEW XIX, S. 193–194). Diese »erheiternden Phantastereien« erlauben es Engels durchaus, sich »der genialen Gedankenkeime und Gedanken, die unter der phantastischen Hülle überall hervorbrechen und für die jene Philister blind sind« (MEW XIX, S. 194) zu erfreuen. Auch im *Manifest* wird der kritische Impetus der Frühsozialisten gelobt, die »höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert [haben]« (MEW IV, S. 490–491). Für die Kritik ist der utopische Gehalt der Theorie wichtig, weil sie die Kritik durch »Kontrastbeschreibungen« (Lindner 2011, S. 110) ermöglicht. Marx und Engels richten sich also nicht gegen jegliches utopisches Denken, sondern gegen eine bestimmte, unrealistische (vgl. Cohen 2000, S. 50) Form der Utopie, die in ihrer Radikalität nicht weit genug gehe, gegen Utopien, die nicht kreativ und originell, sondern »repetitive, reproductive of bourgeois society« (Abensour 2016, S. 22) seien.

Die Kritik³ am utopischen Sozialismus richtet sich auch gegen dessen (historisch bedingt) fehlende Erkenntnis der Rolle des Proletariats und gegen sein Programm, die auf Überzeugung (auch der Bourgeoisie) durch Beispiele und auf Reform statt auf Revolution setzt. Marx' und Engels' Streit mit dem utopischen Sozialismus drehte sich nicht um »the merit of goals or of images of the future but about the process of transformation, and particularly about the belief that propaganda alone would result in the realisation of socialism« (Levitas 2010, S. 41). Sie sind also nicht Kritiker jeglicher Utopie, sondern sind »critical of them to the extent that they do not come from the proletariat itself, that they are not borne by it and immanent in the very movement of its self-organization, that is to say, immanent also in class struggle« (Fischbach 2016, S. 118). Der Verzicht, »Rezepte [...] für die Garküche der Zukunft zu verschreiben« (*Nachwort zur zweiten Auflage*, MEW XXIII, S. 25), lässt sich also besser als in einer anti-utopischen Lesart in einer anti-doktrinären (vgl. Mohl 1979, S. 89–90) oder »antiedukationistischen« (Elbe 2005, S. 111) Lesart verstehen, die sich »der lehrhaften Protektion« (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW XVII, S. 343) erwehrt. Der Fokus liegt weniger auf den Rezepten, als auf dem *Verschreiben* und den *Verschreibenden*. Mit der Vorstellung, dass zuerst Rezepte verfasst werden, denen dann die Proletarier*innen folgen sollten, werden letztere vom Mitverfassen ausgeschlossen (Swain 2019a, S. 105). Sie können den Rezepten folgen, aber dass sie diese selbst verändern oder verfassen ist nicht vorgesehen – eine Vorstellung, die Marx ablehnt (s.u., Kap. 3.3).

Die Zukunftsvorstellungen und -hoffnungen, die sich im Marx'schen Werk trotzdem finden (vgl. Hudis 2012, S. 123), sollen im Folgenden als utopisch im Sinne der in dieser Arbeit verwendeten Definition behandelt werden. Wie deutlich werden wird, finden sich durchaus auch spezifische und gehaltvolle Darstellungen einer post-revolutionären Ordnung bei Marx.

3 Für einen Überblick über die unterschiedlichen Interpretationen der marxistischen Utopiekritik vgl. (Paden 2002). An dieser Stelle wurde ein Fokus auf Aspekte gelegt, die das Verhältnis von Programm und Utopie direkt berühren.

3.1.1 Anthropologie

Dass Marx' Theorie nicht unbedingt eine Konzeption der menschlichen Natur beinhaltet, stimmt zwar insofern, als Marx nicht das Bestehen der *einen* menschlichen Natur postuliert (Jameson 2004, S. 37). Es ist aber zumindest⁴ zu ergänzen, dass er doch zumindest die Lernfähigkeit des Menschen als historisch konstant und universell erkennt. Diese grundlegende Erkenntnis gewinnt er, ganz ähnlich wie Condorcet, gerade in der Auseinandersetzung mit dem französischen Materialismus und Sensualismus, deren Erkenntnis von der »Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung [...]« er in einem »notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus« (*Die heilige Familie*, MEW II, S. 138) sieht. Gerade aus dieser Vorstellung des äußeren Einflusses auf das menschliche Innere gewinnt er die Einsicht über die Bedeutung der Veränderung der äußeren Umstände: »Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden« (MEW II, S. 138). Die Bildung dieser Umstände obliegt schließlich den Menschen selbst, wie die dritte Feuerbachthese hervorhebt (MEW III, S. 5–6). Im Verkennen dieser Tatsache sieht Marx einen Fehler des Materialismus. Neben der revolutionären Umwälzung der die Menschen prägenden Umstände bezieht Marx' Menschenbild aber auch noch eine andere Form der Gestaltung der Umwelt mit ein, die in seiner Anthropologie eine zentrale Rolle einnimmt: die Arbeit. Die Menschen

selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie ihr materielles Leben selbst. [...] Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion. (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 21)

Die Umwelt des Menschen ist nicht nur eine gestaltete, sondern eine *produzierte*. Dementsprechend sind für die Bestimmung der Menschen die jeweils historisch unterschiedlichen Produktionsweisen von besonderer Bedeutung. Die Arbeit gewinnt ihre Bedeutung für die Bestimmung des, oder besser *der* Menschen dadurch, dass die Menschen »imstande sein müssen zu leben, um ›Geschichte machen‹ zu können« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 28), dass sie also leibliche Bedürfnisse haben, zu deren Befriedigung sie Arbeit verausgaben müssen. Diese Arbeit, das wird zuerst in der Familie deutlich, wo die Menschen »andre Menschen [...] machen« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 29), erscheint als gesellschaftliche Arbeit im Zusammenwirken mehrerer Individuen, welches sich wiederum historisch unterscheidet (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 30).

3.1.2 Vom Fischen und Jagen: Arbeit und Arbeitszeit

Eines der prominentesten Beispiele für utopische Aspekte im Werk Marxens ist die im Folgenden wiedergegebene Passage aus der *Deutschen Ideologie*:

4 Die Diskussion über Marx' Anthropologie soll an dieser Stelle nicht im Detail nachgezeichnet werden. Stattdessen sei auf die Behandlung bei Swain und Borst (Swain 2019a, Kap. 6; Borst 2018) verwiesen.

Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. (MEW III, S. 33)

Auch wenn nach den oben vorangestellten Überlegungen zur Rolle von Utopien im Marx'schen Denken das Zitat, das sich im hier verwendeten Sinne ja durchaus als utopisch bezeichnen lässt, keinen Widerspruch zu Marx' und Engels' Äußerungen zu Utopien darstellt, hat die Passage doch Interpret*innen herausgefordert. Diese Herausforderung besteht darin, so Terrell Carver (1998, S. 99), dass das im Text gezeichnete idyllische Bild von Jägern, Hirten und Fischern dem Marx'schen Fokus auf den technologischen Fortschritt, auf dem der Kommunismus aufbauen könne und müsse, entgegenzustehen scheint. Mit dieser Spannung lässt sich wiederum unterschiedlich umgehen – Interpret*innen deuteten sie als Zeichen für die Inkongruenz der Marx'schen Kommunismusvorstellung, halten das Bild für zumindest teilweise überzeugend, behandeln die Textstelle schlichtweg nicht, aus »embarrassment at the patent naivete of portraying communist society as a mixture of some activities that are pre-industrial (hunting, fishing) with others that are uselessly intellectual (criticising after dinner)« (Carver 1998, S. 100), oder erkennen die Spannung verwundert an (Carver 1998, S. 99–104). Carver selbst interpretiert die Stelle, ausgehend von neueren editorischen Erkenntnissen⁵ als ironische Kritik Marx' an Engels – der wohl den ersten, dann von Marx überarbeiteten Entwurf dieser Stelle verfasst hatte (vgl. MEGA², I/5, S. 872) – und seiner vermeintlichen, unbewussten Nähe zum utopischen Sozialismus, und kommt deshalb zu dem Schluss, die Relevanz der Stelle für die Diskussion über Arbeitsteilung im Kommunismus sei »now thoroughly compromised« (Carver 1998, S. 107; vgl. auch Leopold 2016, S. 115). Diese Interpretation ist allerdings, so zeigen Michele Bee (2023) und James Furner (2011), kaum haltbar. Dass die Stelle wohl nicht ganz ohne ironische Untertöne⁶ verfasst wurde, bedeutet nicht, dass sie nicht zugleich ernst gemeint ist. Gerade in Bezug auf die weiteren Aussagen Marx' zur Arbeit in der befreiten Gesellschaft ergibt sich ein durchaus konsistentes Bild. Die von Furner (2011, S. 197; vgl. für eine ähnliche Auflistung Raekstad 2022a, S. 166) rekonstruierten Kernaussagen der Textstelle können wir also als Aussagen über das Leben im Kommunismus ernst nehmen:

-
- 5 Carver bezieht sich auf die von Wataru Hiromatsu besorgte Ausgabe. Inzwischen bietet auch MEGA², I/5 vertiefte Einblicke in den Entstehungsprozess der *Deutschen Ideologie*.
 - 6 Dass die »politische Ökonomie Robinsonaden liebt« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 90), hält Marx schließlich auch an anderen Stellen nicht davon ab, entsprechende exemplarische Vereinfachungen vorzunehmen.

They are: 1. Occupational confinement is abolished 2. Occupational identities disappear 3. Means of subsistence are distributed unconditionally 4. Society regulates production 5. Labour is attractive.

Im Folgenden möchte ich diese Aspekte der Marx'schen Utopie (in leicht geänderter Reihenfolge und Benennung) in Zusammenhang mit ihren pädagogischen Implikationen diskutieren.

3.1.2.1 Die Verneinung des Berufs überhaupt

Marx und Engels richten sich schon in der *Deutschen Ideologie* gegen Stirners Apologie »des in der bisherigen Welt jedem Individuum aufgedrungenen Berufs« (MEW III, S. 273) und fordern stattdessen für die und mit den Arbeiter*innen die »Verneinung des Berufs überhaupt« (MEW III, S. 273). Es sind zwei mit »Berufen« verbundene Aspekte, die Furner aus der oben zitierten Passage herausarbeitet, nämlich dass einerseits die berufliche Bindung als Bindung der Arbeiter*innen an jeweils einen Beruf aufzuheben sei und andererseits die Berufsidentität. Der erste Aspekt bezieht sich darauf, dass das Wechseln von Berufen und Tätigkeiten im Kapitalismus nicht ohne weiteres möglich ist, weil ein solcher von Arbeiter*innen ausgehender Wechsel Aufwand fordert und von glücklichen Umständen abhängig ist. So wird die Bindung an einen Beruf dadurch verstärkt, dass andere Stellen in der Regel bereits besetzt sind, dass also ein Wechsel nur dann möglich wäre, wenn auch Andere den Druck, auf ihrer Stelle zu bleiben, nicht spüren würden (Furner 2011, S. 198–199). Die Folgen der Berufs- bzw. Stellenbindung sind, wie Marx vielfach beschreibt, fatal, auch weil die entsprechende Arbeit im Kapitalismus keineswegs attraktiv (s.u.) ist; stattdessen wird das Individuum »durch die Teilung der Arbeit zerstümmelt« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 273), die Arbeit ist entfremdet und die Arbeitsteilung erscheint den Menschen »als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 34). Auch wenn sich im Kapitalismus eigentlich Tendenzen finden, das System der Arbeitsteilung des Manufakturbetriebs zurückzulassen, weil die Arbeit in der Fabrik nicht mehr im gleichen Maße spezialisierte Fähigkeiten benötigt, »schleppt es sich zunächst als Tradition [...] in der Fabrik fort, um dann systematisch vom Kapital als Exploitationsmittel der Arbeitskraft in noch ekelhafterer Form reproduziert und befestigt zu werden« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 444–445). In der Fabrik dient der Arbeiter der Maschine (MEW XXIII, S. 445) und das mit fatalen Folgen:

Während die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift, unterdrückt sie das vielseitige Spiel der Muskeln und konfisziert alle freie körperliche und geistige Tätigkeit. Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. (MEW XXIII, S. 446)

Trotzdem geht es Marx nicht um ein Zurück zur Manufaktur oder zum klassischen Handwerk, wie er es Proudhon vorwirft (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 157). Die durch die Kooperation und die Überwindung der »individuellen Schranken« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 349) der Arbeiter erzielten Produktivitätszuwächse sind schließlich durchaus bemerkenswert und bewahrenswert. Vor allem aber steckt in der Beseiti-

gung von »Spezialisten und [...] Fachidiotismus« (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 157) auch die »revolutionäre Seite der automatischen Fabrik« (MEW IV, S. 157). Es geht Marx darum, dem durch die Arbeitsteilung »partikularisierten Geschick« (*Das Kapital*, MEW XXIII, S. 454) das »Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums« (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 157) gegenüberzustellen, weil »mit der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften« auch die »Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten« einhergeht (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 68). Für dieses »total entwickelte Individuum« sind dann »verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 512). Im Kommunismus ist die »restlose Befreiung des Einzelnen von der Arbeitsteilung [durch die] erforderliche allseitige Ausbildung seiner Fähigkeiten« (Groth 1978, S. 97) nicht nur möglich, sie ist auch notwendig, damit der*die Arbeiter*in »den gesamten Produktionsprozeß der Gesellschaft in seinen Grundlagen überschauen und bewußt gestalten kann« (Groth 1978, S. 98).

Der Nutzen der vielfältigen Betätigung geht aber noch darüber hinaus: Sie fördert »die Spann- und Schwungkraft der Lebensgeister, die im Wechsel der Tätigkeit selbst ihre Erholung und ihren Reiz finden« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 361). Der Mensch, der sich nicht mehr auf seinen kleinen Teil des Produktionsprozesses konzentrieren muss, sondern potentiell in der Lage ist, an allen Stellen der Produktion tätig zu werden und sich in und neben der Produktion weiterzubilden, steigert selbst wieder die Produktivität (Grundrisse, MEW XLII, S. 607; vgl. auch Baumann 2016, S. 103). Darüber hinaus weist Marx darauf hin, dass es »bei einer kommunistischen Organisation der Gesellschaft [...] keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter Anderm auch malen [gibt]« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 379).⁷ Er deutet dabei einerseits an, dass die künstlerische Arbeit selbst von höherer Qualität sein könnte, wenn sie nicht mehr von Einzelnen vollbracht würde (MEW III, S. 378–379), andererseits führt die Aufhebung beruflicher Identitäten auch dazu, dass sich die Individuen direkt und nicht nur durch ihre Rolle in der Produktion vermittelt gegenüberstehen (Cohen 1988, S. 206). Auch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit führt dazu, dass die Unterscheidung zwischen »those who design the labour process and those who carry it out« (Swain 2019a, S. 33) hinfällig wird.

Darüber hinaus besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Ende der beruflich festgelegten Identität und der Arbeitszeit, bzw. freien Zeit, die wiederum gesellschaftlich organisiert wird (Hirsch 2016, S. 57) – womit Furners Punkte 3 und 4 angesprochen sind.

3.1.2.2 Ökonomie der Zeit im Reich der Freiheit

Die bereits im Kapitalismus absehbare Steigerung der Produktivität ermöglicht prinzipiell eine schnellere Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse. Weil es aber im Kapitalismus nur darum geht, »die notwendige Arbeitszeit [zu] reduzieren, um Surplusarbeit zu erhöhen, also mehr Reichtum für die Kapitalist_innen zu produzieren« (Siefkes 2016,

7 Auch wenn das bei Marx nicht expliziert wird, stellt sich die Frage nach der geschlechtlichen Arbeitsteilung in seiner Utopie ebenfalls – um z.B. die »mütterliche« Sorge für Kinder zu entlasten, erschiene das gemeinschaftliche Erziehen sinnvoll (Levitas 2010, S. 48).

S. 634), ist die pure Steigerung der Produktivität an sich noch nicht emanzipatorisch – im Gegenteil, sie »zwingt den Arbeiter daher, jetzt länger zu arbeiten, als der Wilde tut [...]« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 604).⁸ Deshalb schließt Marx, dass »die Arbeitermasse selbst ihre Surplusarbeit sich aneignen muss« und zwar in Form von Freizeit, »disposable time« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 604). Marx' Äußerungen über diese freie Zeit sind tatsächlich diejenigen, aus denen die Utopie am lautesten spricht. In der freien Zeit unterscheidet sich der Mensch vom »Lasttier« (*Lohn, Preis und Profit*, MEW XVI, S. 144), sie »ist der Reichtum selbst« (*Gegensatz gegen die Ökonomen*, MEW XXVI/1, S. 253). Freizeit und Freiheit hängen für Marx eng zusammen, dort wo die Aktivität »nicht wie die labour durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist« (*Gegensatz gegen die Ökonomen*, MEW XXVI/1, S. 253) beginnt das berühmte »Reich der Freiheit«, das jedoch das »Reich der Notwendigkeit« stets zur Basis hat (*Kapital III*, MEW XXV, S. 828). Wird aber diese notwendige Produktion unter gesellschaftliche Steuerung gestellt, kann auch die freie Zeit demokratisiert werden. Wo im Kapitalismus der »Müßiggang eines Teils der Gesellschaft« (*Kapital III*, MEW XXV, S. 827) ein Privileg derjenigen war, die sich die Mehrarbeit der anderen aneignen konnten, wird im Kommunismus die geleistete, »aufgehäuften Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern« (*Manifest*, MEW IV, S. 476). Dementsprechend wird »die Zeit aller frei für ihre eigene Entwicklung« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 604). Im Begriff der Entwicklung ist der pädagogische Gehalt der freien Zeit angedeutet: »Das »Reich der Freiheit« ist also das Reich der Bildung« (Sesink 1999, S. 268), in dem eine spezifische »Bildungskultur« (Novkovic 2018, S. 214) vorherrscht. Die hohe Bedeutung, die Marx der menschlichen Entwicklung zuspricht (vgl. Raekstad 2022a, Kap. 2), ist somit auch eine Wertschätzung des Lernens. In der freien Zeit ist »Zeit für die volle Entwicklung des Individuums«, sie ist »sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 607). Zieht man die Beschreibung ex negativo im *Kapital* heran, wird vorstellbar, wie diese freie Zeit genutzt werden könnte, nämlich als »Zeit zu menschlicher Bildung, zu geistiger Entwicklung, zur Erfüllung sozialer Funktionen, zu geselligem Verkehr, zum freien Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte [...]« (MEW XXIII, S. 280). In der freien Zeit in der postkapitalistischen Welt wird der Mensch »in ein andres Subjekt verwandelt« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 607), wodurch er nicht nur zur höheren Produktivität, sondern zu einer Veränderung der Produktion selbst beiträgt. Trotzdem geht die von Marx beschriebene Bildung über Arbeitsbefähigung hinaus und umfasst »Fähigkeits- und Genussbildung« (Baumann 2016, S. 103), sie kann nicht »gemessen [werden] an einem vorherge-

8 Die an anderer Stelle von Marx oberflächlich diskutierten befreiten jamaikanischen Sklaven, die »mit ironischer Schadenfreude den zugrundegehenden Planter anschmunzeln«, weil sie aus dem Herrschaftsverhältnis der Sklaverei nicht einfach in die kapitalistische Lohnarbeit übergehen, sondern als »für den eignen notdürftigen Konsum arbeitende peasants« tätig werden, gewinnen dadurch fast präfigurativen Charakter. Sie betrachten als »den eigentlichen Luxusartikel [...] die Faulenzerei selbst« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 245). Obwohl Marx – »using a racist term to make an antiracist point« (Anderson 2016, S. 271) – an dieser Stelle mit der Praxis der Sklav*innen sympathisiert, unterscheidet sich letztlich seine Utopie, wie wir sehen werden, darin, dass er disposable time gerade nicht (nur) für »Faulenzerei« genutzt sehen möchte; »Marx bringt kein Beispiel von Nicht-Tun« (Priddat 2005, S. 137), allerdings sieht Marx disposable time zumindest auch als »Mußezeit« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 607).

gebenen Maßstab«, sondern ist »Selbstzweck« und damit immer unabgeschlossen in der »absoluten Bewegung des Werdens« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 396). Es handelt sich auch tatsächlich um Bildung, verstanden als Selbsttätigkeit des Individuums, und nicht um Erziehung zu Arbeitsamkeit oder zur Moral, denn »Marx war offenbar überzeugt, daß die Menschen in der vollendeten klassenlosen Gesellschaft *keiner moralischen Anstrengung* mehr bedürfen würden, um sich »gut« und solidarisch zu verhalten« (Fetscher 1967, S. 158).

3.1.2.3 Attraktive Arbeit im Reich der Notwendigkeit

»Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen« stellt Marx im dritten Band des *Kapitals* fest (*Kapital III*, MEW XXV, S. 828) und kontrastiert somit das Reich der Freiheit mit diesem Reich der Notwendigkeit. Weil, so die anthropologische Grundannahme, »der Mensch in allen Zuständen essen, trinken etc. muss«, muss er stets »äußere Dinge [...] vorfinden und ihrer sich bemächtigen« (*Randglossen zu A. Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«*, MEW XIX, S. 375). Einen Ausweg gibt es nicht, möglich erscheint es höchstens, »ihren Stoffwechsel mit der Natur [...] mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn« (*Kapital III*, MEW XXV, S. 828), wofür durch die kapitalistische Entwicklung die objektiven Möglichkeiten geschaffen sind, dass »die Arbeit, wo der Mensch in ihr tut, was er Sachen für sich tun lassen kann, aufgehört hat« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 244). Dass in der *Kritik des Gothaer Programms* Marx allerdings zugleich die utopische Perspektive eröffnet, dass »in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft [...] die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden [ist]« (MEW XIX, S. 21), hat in der marxistischen Literatur die Frage hervorgebracht, ob es »um die Befreiung von der Arbeit an sich [...] oder [...] um eine Transformation, um eine grundlegende Veränderung der Arbeit« (Balibar 1986b, S. 861) geht, bzw. in der Arbeiterbewegung gehen soll.⁹

Marx macht allerdings in der *Kritik des Gothaer Programms* durch die »nicht nur [...], sondern«-Formulierung deutlich, dass die Arbeit als »Mittel zum Leben« selbst der Transformation unterläuft. Eine strikte Gegenüberstellung von im Charakter durch den Übergang zum Kommunismus nicht wesentlich veränderter Arbeit im Reich der Notwendigkeit und attraktiver Arbeit im Reich der Freiheit (wie sie etwa Löwy (1987, S. 899–900) andeutet) erscheint deshalb nicht sinnvoll. Gleichwohl hat Marx dadurch, dass er als Beispiel für »wirklich freie Arbeiten« (*Grundrisse*, XLII, S. 512) ausgerechnet das Komponieren wählt, wohl zu Missverständnissen beigetragen. Bereits der nächste Absatz führt aber eine Klärung herbei:

Die Arbeit der materiellen Produktion kann diesen Charakter nur erhalten, dadurch, daß 1. ihr gesellschaftlicher Charakter gesetzt ist, 2. daß sie wissenschaftlichen Charakters, zugleich allgemeine Arbeit ist, nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressierter Naturkraft, sondern als Subjekt, das in dem Produktionsprozeß nicht in

9 Eine Übersicht über die marxistische Debatte liefert Kandiyali (2014).

bloß natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Tätigkeit erscheint. (*Grundrisse*, XLII, S. 512)

Hier ist Marx deutlich: Die Arbeit der materiellen Produktion, sprich die Produktion von Gebrauchswerten im Reich der Notwendigkeit, kann den Charakter der freien Arbeit erhalten und damit selbst wie das Komponieren werden, wenn nur die richtigen Bedingungen vorherrschen. Dann wird sie »mit williger Hand, rüstigem Geist und fröhlichen Herzens verrichtet« (*Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, MEW XVI, S. 12). Engels macht diesen Gedanken im *Anti-Dühring* noch expliziter, wenn er hervorhebt, dass gerade dadurch, dass es bei der Arbeit die Möglichkeit zur Ausbildung von Fähigkeit geben wird, diese statt »einer Last eine Lust wird« (MEW XX, S. 274).

Dass eine Tätigkeit notwendig ist, heißt schließlich auch nicht zwingendermaßen, dass sie keinen Spaß machen muss (Cohen 1988, S. 208), auch wenn Marx herausstellt, dass er »keineswegs meint, daß sie bloßer Spaß sei, bloßes amusement, wie Fourier es sehr grisettenmäßig naiv auffaßt« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 512)¹⁰. Robert Kurz wirft Marx (unter anderem) vor, dass er »hier allzu verräterisch über den Begriff des ›Spiels‹ [stolpert], den er sofort abwehrt für eine so (protestantisch) ernsthafte Angelegenheit wie die ›Arbeit‹« (Kurz 1995, o.S.). Auch Walzer kritisiert Marx' Vorstellung der freien Zeit, für die wiederum nicht gilt, dass sie nur, weil sie freie Zeit ist, auch Spaß machen muss: »Politics, which played such an important part in the free time of the Greek artisan, is not even mentioned; nor are religious observances. Nor is there much sense here of what any child could have explained to Marx, the value of doing nothing, of ›passing‹ the time [...]« (Walzer 1983, S. 188).¹¹ Auch die *disposable time* ist keineswegs nur Zeit zum Ausruhen, sondern Marx stellt sich im Reich der Freiheit ein Tätigsein vor, das selbst anspruchsvoll ist. Neben den hier zitierten Stellen findet sich auch in einer Fußnote im *Kapital* eine entsprechende Abwertung des Müßiggangs in Marx' zustimmender Zitierung von John Bellers. Der »sagt u.a. schön: ›Müßig lernen ist wenig besser als das Lernen von Müßiggang [...] die Schmerzen, welche man sich durch Müßiggang erspart, wird man durch Krankheit bekommen« (MEW XXIII, S. 513). Mit der Zeit bei Marx sind dementsprechend nicht nur Bildungsmöglichkeiten verknüpft, sondern auch ein »dezidierte[r] Bildungsanspruch« (Jakob 2020, S. 250; vgl. auch Henning 2009).

Im Kommunismus verändern die Arbeit und die Freizeit ihren Charakter und wirken aufeinander ein; die Reduzierung der Arbeitszeit führt zu Möglichkeiten der Bildung (im Reich der Freiheit), womit wiederum die Qualität der Arbeit sich ändert.

Es versteht sich von selbst, daß die time of labour selbst, dadurch, daß sie auf normales Maß beschränkt, ferner nicht mehr für einen andren, sondern für mich selbst ge-

10 In Fouriers Utopie werden die dreckigen Tätigkeiten, die gewöhnliche Arbeiter*innen für herabwürdigend halten, von kleinen Jungen, die – so Fourier – den Dreck lieben, ausgeführt (Fourier 1971, S. 317). Selbst für den blutrünstigen Nero fände sich eine geeignete, sozial nützliche und individuell attraktive Anstellung als Metzger (Fourier 1971, S. 303–304).

11 In der Arbeiterbewegung wurden entsprechende Vorstellungen wohl auch deshalb aufgegriffen, weil sich öffentlich für »8 Stunden zur Arbeit, 8 Stunden um uns auszubilden, 8 Stunden um uns auszuruhen« (Innschrift deutscher Arbeiter-Taschenuhren aus der Zeit um 1900, zitiert nach Kramer 1999, Sp. 969) besser werben lässt als für 8 Stunden Faulenzerei.

schiebt, zusammen mit der Aufhebung der sozialen Gegensätze zwischen master and men etc., als wirklich soziale Arbeit, endlich als Basis der *disposable time* einen ganz andren, freiern Charakter erhält, und daß die *time of labour* eines man, der zugleich der man of disposable time ist, viel höhere Qualität besitzen muß als die des Arbeitstiers. (*Theorien über den Mehrwert*, MEW XXVI/3, S. 253)

Eine für die Rezeption der marxistischen Theorie, insbesondere durch den Postoperaismus, bedeutsame Verschiebung in der Qualität der Arbeit spricht Marx auch in der *Kritik des Gothaer Programms* an, wo er konkretisiert, dass auch die oben bereits diskutierte Aufhebung der Arbeitsteilung und damit insbesondere das Verschwinden des »Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit« (MEW XIX, S. 21) Voraussetzung für attraktive Arbeit ist. Erneut lässt sich hier auf das Maschinenfragment verweisen, in dem Marx den veränderten Produktionsprozess beschreibt, der »zugleich Disziplin [ist], mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordenen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert. Für beide, soweit die Arbeit praktisches Handanlegen erfordert und freie Bewegung, wie in der Agrikultur, zugleich exercise« (MEW XLII, S. 607). Hier wird erneut deutlich, welche Bildungsanforderungen die veränderte Produktion stellt, wenn erwartet wird, dass sich der Mensch im Reich der Freiheit gleich »das akkumulierte Wissen der Gesellschaft« aneignet, das deshalb angeeignet werden kann, weil die Bourgeoisie im Kapitalismus dafür gesorgt hat, dass »die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen [...] Gemeingut« werden (*Manifest*, MEW IV, S. 466). Allerdings muss der Arbeiter »time management« betreiben, »um sich Kenntnisse in angemessenen Proportionen zu erwerben oder um den verschiedenen Anforderungen an seine Tätigkeit Genüge zu leisten« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 105). Zieht man die Formulierung aus dem *Manifest*, dass im Kommunismus »die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (MEW IV, S. 482), heran und vergleicht sie mit Marxens Kritik an Smith in den *Grundrissen* (MEW XLII, S. 514) ergibt sich eine Verschiebung in der Betrachtung von Spaß; die Arbeit »in bezug auf den Spaß oder die Unfreude, die sie dem Individuum macht« zu betrachten, rückt in den Hintergrund, wenn sie Arbeit »für andre« und »ein bestimmtes Verhalten seiner selbst zur Sache, die es bearbeitet, und zu seinen eignen Arbeitsanlagen« (MEW XLII, S. 514) ist. Die Menschen »würden nicht nur aus schöpferischer Freude, sondern sogar aus spontaner Liebe zu ihren Mitmenschen jenes geringe Maß von Arbeit leisten, das [...] allein noch zur vollen Befriedung der Bedürfnisse aller notwendig sein würde« (Fetscher 1967, S. 158). Auch das Lernen findet nicht in Isolation, sondern mit Anderen (und zwar Personen unterschiedlichen Geschlechts und Alters, vgl. *Kapital*, MEW XXIII, S. 514) statt, nicht zuletzt, weil »die Individuen allerdings *einander* machen, physisch und geistig« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 37). Die im Frühwerk anzufindende Formulierung vom »Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen« (*Der leitende Artikel*, MEW I, S. 95) kann und muss im Kommunismus Realität werden.

3.1.2.4 Jeder nach seinen Bedürfnissen? Entlohnung und Verteilung

Die von Furner angesprochenen Punkte 3. und 4. (»3. Means of subsistence are distributed unconditionally 4. Society regulates production« (Furner 2011, S. 197)) hängen eng mit

den vorangegangenen diskutierten Punkten zusammen. Wenn Menschen nicht mehr Berufe im hergebrachten Sinne ausüben und zugleich die Lohnarbeit aufgehoben ist, weil nicht zuletzt die Produktionsmittel nicht mehr Eigentum einer bestimmten Klasse sind, hat das weitreichende Folgen, denn weiterhin »muss das Leben koordiniert werden, geregelt« (Priddat 2005, S. 141) werden.

Auf die Verteilungsfrage geht Marx – wenn auch widerwillig (MEW XIX, S. 22) – insbesondere in der *Kritik des Gothaer Programms* ein. Einerseits macht er gegenüber Lasalle, bzw. den Lassalleanern und dem Programm deutlich, was überhaupt an die Arbeiter*innen verteilt werden kann, bzw. genauer gesagt, was bereits aus dem Produzierten abzuziehen ist; dazu gehören die Mittel, die den Verschleiß der Produktionsmittel decken, Mittel für »Ausdehnung der Produktion« und ein »Reserve- oder Assekuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse etc.«, die »zum Teil durch Wahrscheinlichkeitsrechnung« zu bestimmen sind, v.a. aber nicht Gegenstand von Gerechtigkeitsvorstellungen sein können (MEW XIX, S. 19). Auch der Rest der produzierten Güter wird nicht direkt verteilt, weil zuerst »nicht direkt zur Produktion gehörig[e] Verwaltungskosten« abzuziehen seien (die in der neuen Gesellschaft deutlich niedriger wären als im Kapitalismus). Außerdem sei vor der individuellen Zuteilung aus dem gesellschaftlichen Gesamtprodukt das abzuziehen, »was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorrichtungen etc.« (MEW XIX, S. 19). Je weiter sich die neue Gesellschaft entwickelt, desto größer wird dieser Anteil am Gesamtprodukt. Zuletzt sieht Marx noch eine Form der Arbeitslosenversicherung vor, die ebenfalls aus dem Gesamtprodukt zu bewältigen sei. Darüber hinaus macht er deutlich, dass Güter nicht auf einem Markt ausgetauscht werden (für eine ausführliche Begründung s. Hudis 2012, S. 192).

In dieser kommunistischen Gesellschaft, die »noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft« (MEW XIX, S. 20) erhält der einzelne Produzent »von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet« (MEW XIX, S. 20). Ein solches Arbeitsscheinmodell bringt verschiedene Probleme mit sich, von denen Marx bereits eins diskutiert. Weil es sich letztlich um ein Modell bürgerlichen gleichen Rechts handelt, vor dem alle gleich behandelt werden, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, hat dieses Modell Ungleichheit zur Folge; hat ein Arbeiter »mehr Kinder als der andre [...] erhält also der faktisch mehr als der andre, ist der eine reicher als der andre etc.« (MEW XIX, S. 21). Darüber hinaus benötigte ein System von Arbeitsscheinen, damit es funktioniert »offenkundig einen außerordentlich funktionstüchtigen, umfangreichen und allgegenwärtigen Planungs- oder Staatsapparat« (Giessler Furlan 2020b), dessen Etablierung weder einfach noch unbedingt erstrebenswert scheint.¹²

Umso erstrebenswerter und auch in der Rezeption positiver aufgenommen ist die langfristige Perspektive, die Marx eröffnet und die davon ausgeht, »daß die Unterschiede des Kopfes und der intellektuellen Fähigkeiten überhaupt keine Unterschiede des Magens und der physischen Bedürfnisse bedingen« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 528):

12 Brentel (1989, S. 153) geht so weit, den Status des Texts über die Arbeitszeitrechnung in Frage zu stellen und hält sie zumindest für möglicherweise fiktiv.

In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen! (MEW XIX, S. 21)

Die Formulierung des letzten Satzes war in verschiedenen sozialistischen Strömungen vermutlich schon zu Marx' Zeit verbreitet, u.a. bei Louis Blanc (Sitton 2010, S. 146). Vielleicht liegt darin begründet, dass Marx nicht vertiefend auf dieses Prinzip eingeht,¹³ das doch zumindest einige Fragen, z.B. in Bezug auf die Umsetzung und Umsetzbarkeit, offen lässt (Gilbert 2015, S. 202–203; Giessler Furlan 2020a, S. 254–255). An dieser Stelle ist für uns relevant, dass dieses Prinzip eine gewisse Dynamik zulässt, weil sich nach Marx sowohl die Fähigkeiten als auch die Bedürfnisse – zu denen auch das Bedürfnis, zu lernen, zählt (Leopold 2007, S. 229) – der Menschen verändern können (Gilbert 2015, S. 204). Je mehr Menschen lernen, desto mehr (oder: desto intensiver) sollten sie sich auch in die Produktion der gesellschaftlich zu verteilenden Güter einbringen.

3.1.3 Ein Verein freier Menschen

Wie bereits zu Beginn herausgestellt, hängt die Reorganisation von Produktion und Distribution mit der Reorganisation der Gesellschaft zusammen, also mit *politischen* Fragestellungen. Die Voraussetzung jeglicher Umgestaltung der Gesellschaft ist die gesellschaftliche Aneignung der Produktionsmittel, die zwar im Kapitalismus schon »gemeinschaftliches Produkt« (Manifest, MEW IV, S. 475–476) sind (vgl. dazu ausführlich Blumenfeld 2023), aber nicht unter gemeinschaftlicher Kontrolle stehen.¹⁴ Es geht dabei nicht

13 »For all that ›from each according to his ability, to each according to his need‹ is an inspiring slogan, if Marx intended it as the regulating principle of an entire society it may have been wise for him to include it somewhere other than in a series of notes. [...] For that matter, he might also have suggested it be ›inscribed on a banner‹ before the higher phase of communism, rather than only in it« (Swain 2019a, S. 93)

14 Insbesondere im Spätwerk zieht Marx auch Parallelen zwischen einer solchen gemeinschaftlichen Produktion und archaischen Gesellschaften. Gegen Wagner, der Marx auffordert, zu beweisen, dass Produktion ohne Kapitalisten möglich sei, führt er an, dass »ein gesellschaftlicher Produktionsprozeß« in Gesellschaften »die vor der Erscheinung von Privatkapitalisten existierten (altindische Gemeinde, südslawische Familiengemeinde etc.)« (Randglossen zu A. Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«, MEW XIX, S. 359) bereits existiert habe und im ersten Entwurf des Briefs an V. I. Sassulitsch (MEW XIX, S. 386) schreibt er, dass der Kapitalismus in einer Krise sei, die nur mit der Rückkehr »modernen Gesellschaften zum ›archaischen‹ Typus des Gemeineigentums enden wird«, bzw. mit der »Wiedergeburt (a revival) des archaischen Gesellschaftstypus in einer höheren Form (in a superior form)« (hier zitiert Marx L.H. Morgan). Im zweiten Entwurf ist die Formulierung ähnlich: »Die Völker, bei denen sie in Europa und in Amerika den größten Aufschwung genommen hat, streben nur danach, ihre Ketten zu sprengen, indem sie die kapitalistische Produktion durch die genossenschaftliche Produktion und das kapitalistische Eigentum durch eine höhere Form des ar-

um die Elimination jeglichen Privateigentums (ein antikommunistischer Vorwurf, dem Marx und Engels schon im *Manifest* erwiderten); »jede Eigentumsform, die anderen keine Ausbeutungsverhältnis[se] aufnötigt« (Priddat 2005, S. 140) kann erlaubt bleiben. Ist tatsächlich das kapitalistische Privateigentum an den Produktionsmitteln aufgehoben und diese »in bloße Werkzeuge der freien und assoziierten Arbeit verwandelt« (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW XVII, S. 342), beginnt allerdings die Organisation der Gesellschaft erst. Marx verweist darauf, dass sich wie das Individuum auch »die Gesellschaft ihre Zeit zweckmäßig einteilen« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 105) muss, sie »verteilt Arbeitskraft und Produktionsmittel in die verschiedenen Geschäftszweige« (*Theorien über den Mehrwert*, MEW XXVI/I, S. 358). Darüber hinaus reduziere sich »die Sache [...] einfach darauf, daß die Gesellschaft im voraus berechnen muß, wieviel Arbeit, Produktionsmittel und Lebensmittel sie ohne irgendwelchen Abbruch auf Geschäftszweige verwenden kann, die, wie Bau von Eisenbahnen z.B., für längere Zeit [...] weder Produktionsmittel noch Lebensmittel, noch irgendeinen Nutzeffekt liefern, aber wohl Arbeit, Produktionsmittel und Lebensmittel der jährlichen Gesamtproduktion entziehen« (*Kapital II* MEW XXIV, S. 316–317). Dass diese Berechnung nicht ganz einfach ist, wurde in der sozialistischen Planungsdebatte trotz neuerlicher Versuche, an Marx' anzuschließen (vgl. z.B. Sorg 2024), festgehalten. Ist die Revolution fortgeschritten, »so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter« und »an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (MEW IV, S. 482). Die Vorstellungen Marx' bezüglich der kommunistischen polity – zumindest an den Stellen wo er sie nicht schlichtweg verdrängte (Giessler Furlan 2020a, S. 257) – oszillieren »zwischen radikal-demokratischen und etatistisch-technokratischen Vorstellungen« (Wallat 2023, S. 28).

Dass geplant werden muss und dass diese Planung von den Arbeiter*innen, sowohl auf der Ebene der einzelnen Produktionsstätte als auch gesamtgesellschaftlich in der Koordination der Produktion (Raekstad 2022a, S. 161) vorgenommen werden muss, damit sie nicht erneut unter fremde Macht geraten, beantwortet noch nicht die Frage nach der Form der neuen Gesellschaft. Auch wenn Marx mit dem »Taschenspielertrick« (Giessler Furlan 2020a, S. 259) der Begriffsumgehung (z.B. in der Ersetzung durch »die Gesellschaft«) versucht, ein Reden über den Staat zu vermeiden, wird doch deutlich, dass eine Form der Staatlichkeit fortbesteht. Gerade weil Marx' Kritik am bürgerlichen Staat als Herrschaftsinstrument der Bourgeoisie sein politisches Werk durchzieht (vgl. Draper 1977, Teil II), müsste er nun insbesondere gegenüber dem Anarchismus rechtfertigen, warum der Staat im Kommunismus *kein* Herrschaftsinstrument mehr ist, bzw. in welcher Form überhaupt Staatlichkeit fortbesteht. In seinen Notizen zu Bakunins *Staatlichkeit und Anarchie* finden sich diesbezüglich einige Hinweise, die aber der Form geschuldet eher Polemiken denn Systematisierungen sind. Auch dort definiert er eine »Kampfperiode« (MEW XVIII, S. 636) als Übergang von kapitalistischer Gesellschaft zum Kommunismus (s.u.), innerhalb derer die »politischen Formen« (MEW XVIII, S. 636) der alten

chaischen Eigentumstyps, d.h. durch das kommunistische Eigentum, ersetzen wollen« (MEW XIX, S. 398).

Gesellschaft fortbestehen. Nach dieser Übergangsphase, deutet er an, gebe es weiterhin Wahlen, die aber mit dem Wegfall der alten »ökonomischen Grundlage«, wenn »die Funktionen aufgehört haben, politisch zu sein«, ihren Charakter änderten. Dann »existiert 1. keine Regierungsfunktion; 2. die Verteilung der allgemeinen Funktionen ist Geschäftssache geworden, die keine Herrschaft gibt; 3. die Wahl hat nichts von heutigem politischen Charakter« (MEW XVIII, S. 635). Gegen Bakunins Warnung vor dem »Despotismus der *regierenden Minderheit*« erklärt er, dass »auf Kollektiveigentum [...] der sogenannte Volkswillen [verschwindet], um den [sic] wirklichen Willen des Kooperativs Platz zu machen« (MEW XVIII, S. 635). Nicht ganz abwegig erscheint der Schluss Boers: »Clearly, Marx is struggling at this point« (Boer 2023, S. 28). In Zusammenhang mit der Forderung nach Dezentralisierung (*Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW XVII, S. 340–342) lässt sich der Vorschlag auch als Ausdruck der Übertragung der Willensbildung auf die lokale Ebene, eben die der Kooperative, deuten. Es existiert dann kein Staat »im jetzigen politischen Sinne« (*Konspekt von Bakunins »Staatlichkeit und Anarchie«*, MEW XVIII, S. 635) mehr, aber »Institutionen der Gesellschaft, allgemeine Funktionen und Wahlen innerhalb der Kooperative, schon um ihren Zusammenhang und den mit anderen zu sichern. Sie könnten als öffentliche Gewalt oder Staat apostrophiert werden, sofern sie den Willen des Kooperativs durchsetzen und gegenüber anderen repräsentieren« (Arndt 2012, S. 115). Auf Bakunins spöttische Bemerkung, in Deutschland würden nach Marx' Vorstellung wohl »alle 40 Millionen Glieder der Regierung sein?«, antwortet Marx deshalb auch mit »Certainly! Da die Sache mit der Selbstregierung der Gemeinde [sic] anfängt« (*Konspekt von Bakunins »Staatlichkeit und Anarchie«*, MEW XVIII, S. 635). Dezentralisierung¹⁵ und Veränderung politischer Ämter, die sich von »Regierungsfunktionen [...] in einfache Verwaltungsfunktionen [verwandeln]« (*Die angebliche Spaltung in der Internationale*, MEW XVIII, S. 50) sind zentrale Bestandteile der politischen Utopie Marx'. Die Aufhebung der Arbeitsteilung und der Berufsidentität beinhaltet auch das Ende des Berufspolitikertums.¹⁶ Während Marx im *Kapital* mit einem Zitat Fergusons kritisiert, dass die kapitalistische Arbeitsteilung auch die Gesellschaft ergreift – »Wir machen eine Nation von Heloten, und es gibt keine Freien unter uns« (MEW XXIII, S. 375) – werden im Kommunismus die Unterschiede zwischen Heloten und Freien aufgehoben, denn alle Bürger*innen sind beides. Damit sind die oben genannten Bildungsanforderungen um die zur politischen Bildung zu ergänzen (vgl. Priddat 2005, S. 141–145), damit auch tatsächlich alle sich an der gesellschaftlichen Planung und Verwaltung beteiligen können. Selbst wenn die »Regierungsmaschinerie« vereinfacht ist (denn »Es ist immer die

15 Auch diese Dezentralisierung hat Grenzen. In seinem Zeitungsartikel *Über die Nationalisierung des Grund und Bodens* spricht sich Marx für die Nationalisierung des Grundeigentums an Stelle der Übereignung an landwirtschaftliche Assoziationen aus, weil sich so die Konkurrenz der Assoziationen und die Machtkonzentration in ihren Händen vermeiden ließe. Auch wenn Marx damit womöglich erneut nur eine Übergangsphase auf dem Weg in den Kommunismus beschreibt, lässt sich daraus schließen, dass die Gesellschaft, »die sich aus Assoziationen freier und gleichgestellter, nach einem gemeinsamen und rationellen Plan bewußt tätiger Produzenten zusammensetzt« (MEW XVIII, S. 62), diesen Plan mindestens auf überregionaler Ebene fassen soll.

16 Darüber, welche Funktionen überhaupt noch fortbestehen müssen, will Marx keine Auskunft geben, denn »diese Frage ist nur wissenschaftlich zu beantworten« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW XIX, S. 28).

Kunst der Spitzbuben, sie kompliziert und geheimnisvoll zu machen« (*Die Konstitution der Französischen Republik*, MEW VII, S. 498)), fordert die Koordination der gesellschaftlichen Produktion ein umfangreiches Wissen. Dezentralisierte Politik, so merkt Marx in einem Brief an J.B. Schweitzer unter Bezug auf die vorrevolutionäre Gesellschaft an, hat selbst Bildungseffekte zur Folge; durch sie lässt sich dem Arbeiter dabei helfen, »selbstständig gehn zu lehren« (MEW XXXII, S. 570).

Der Kommunismus ist kein statischer *Zustand*, als »wirkliche Bewegung« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 35) bleibt er auch nach der Revolution dynamisch und stellt nicht »das goldne Zeitalter [...] der in Permanenz erklärten Nachtmütze« dar (*Revue, Mai bis Oktober 1850*, MEW VII, S. 461). Gerade deshalb bedarf er der konstanten Bildung seiner Mitglieder und ermöglicht sie, weil es im Kommunismus »bildungstheoretisch [...] um die Verknüpfung von Mündigkeit und Solidarität [geht]« (Schmied-Kowarzik 1997, S. 68). In dieser Hinsicht nähert sich Marx Condorcet an, wenn er schreibt, dass dann »die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören [werden], politische Revolutionen zu sein« (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 182).

3.2 Programm: Das Proletariat als Agent

Aus Marx Kritik am Bestehenden und seiner nun skizzierten Utopie ergibt sich die Notwendigkeit der Veränderung. Wie diese Veränderung aussehen kann und soll, wäre als Gegenstand eines Marx'schen revolutionären Programms zu erwarten. Allerdings muss festgestellt werden, dass eine systematische Ausarbeitung eines ebensolchen bei Marx nicht zu finden ist (Bizeul 2019, S. 25; Rockmore 2018, S. 194). Ein ursprünglich geplanter Band »Vom Staat« (vgl. *Marx an F. Lasalle*, 22.02.1858, MEW XXIX, S. 551) wurde von Marx nicht verwirklicht. Dementsprechend müssen sich auch aktuelle (Wieder-)Entdeckungen von Marx als Demokrat (Demirović 2025) oder als Republikaner (Leipold 2024) auf vergleichsweise wenige Textstellen stützen und konstatieren, »dass sich bei Marx so wenig zu diesen Fragen findet« (Demirović 2025, S. 10).

Zusätzlich ist festzustellen, dass der Befund der weitgehenden Einheit des Marx'schen Werks in Bezug auf die programmatischen Aspekte der Schriften Marx' in Teilen zu relativieren ist, die sich gerade in der Auseinandersetzung mit politischen Entwicklungen und vor allem durch die prägenden Erfahrungen der Pariser Kommune durchaus veränderten (Hudis 2012, S. 184–185; vgl. auch Leipold 2024). Insgesamt hat Marx in seinem Leben sechs »revolutionäre Konstellationen miterlebt« (Roth 2021, S. 141; vgl. auch Stedman Jones 2020; Löwy 2020b), die jeweils sein Denken beeinflussten, wobei Marx' Hauptbezugspunkt für das Nachdenken über Revolution die Französische Revolution blieb (Löwy 2020b, S. 126). Viele Texte waren Teil der tagesaktuellen Auseinandersetzung und Reaktionen auf konkrete politische Ereignisse – und dann war es oft Engels, der die Aufgabe übernahm, in politische Debatten klärend einzugreifen und bei dem sich ein umfangreicherer Schatz an programmatischen Aussagen findet als bei Marx. Deshalb ist es möglich, dass einzelne Punkte durch Marx aus strategischen Gründen hervorgehoben oder vernachlässigt wurden, dass vielleicht manche Texte schon Kompromisse darstellen oder Bezüge enthalten, die sich nicht ohne weiteres erschließen lassen. Was zu einem bestimmten Zeitpunkt programmatisch war (wie etwa der Maßnahmenkatalog am Ende

des *Manifests*), verdient schon wenig später »kein besonderes Gewicht« mehr (*Vorwort zur deutschen Ausgabe des Manifests von 1872*, MEW IV, S. 573). Dass sich das Programm den Umständen anpasst, ist Teil des Programms, auf jeden Fall insofern, als Marx sich nach den Arbeiter*innen und den von ihnen vollzogenen Schritten richten will (Arndt 2012, S. 117). Zudem handelt es sich, obwohl das revolutionäre Programm verzeitlicht ist und in Phasen der Revolution denkt (Grosser 2018, S. 111), um ein Programm jeweils für das Hier und Jetzt sowie die unmittelbar anstehenden Maßnahmen, denn »die doktrinaire und notwendig phantastische Antizipation des Aktionsprogramms einer Revolution der Zukunft leitet nur ab vom gegenwärtigen Kampf« (*Marx an F.D. Nieuwenhuis*, 22.02.1881, MEW XXXV, S. 161). Um diese Kontextabhängigkeit – und die Abgrenzung zu anderen linken Strömungen der Zeit – drehen sich auch in der Literatur diskutierte Fragen nach der Möglichkeit der Reform (Miller 1991, S. 70) und der revolutionären Gewalt bei Marx. Auf diese soll an dieser Stelle nicht vertiefend eingegangen werden.¹⁷

Wenn aber im Werk Marx' nicht immer klar ist, *was* zu tun sei, bleibt doch relativ eindeutig, *wer* tun soll. Der wichtigste und zentrale Träger der Revolution war für Marx spätestens seit seiner Abkehr vom liberalen Bürgertum und seiner Ankunft in Paris das Proletariat (zu Marx' »Entdeckung« des Proletariats vgl. ausführlich Löwy 2005). 1844, nachdem er einigen Treffen der Pariser *ouvriers* beigewohnt hatte, schreibt er an Feuerbach, die Geschichte bereite »unter diesen ›Barbaren‹ unserer zivilisierten Gesellschaft das praktische Element zur Emanzipation des Menschen vor« (MEW XXVII, S. 426). Diese Idealisierung war nicht allumfassend – insbesondere sein Briefverkehr mit Engels liefert eine Reihe von Invektiven gegenüber Arbeiter*innen und ihren Organisationen »for behaving like asses, sheep, knaves, traitors, clowns, reactionaries, and renegades – all of which proves his impartial cantankerousness«¹⁸ – aber an der grundlegenden Einschätzung zur Rolle des Proletariats sollte er zeitlebens festhalten. Die Proletarier*innen waren revolutionäres Subjekt, weil sie sowohl den entscheidenden Faktor für die Veränderung der Gesellschaft, als auch diejenigen, die zum Erreichen eines solchen Wandels zu adressieren sind, darstellen (Raekstad 2022a, S. 111). Das »Realisationsdesiderat« (Meyer 1973, S. 161) der Marx'schen Revolutionstheorie findet im Proletariat seinen Agenten.

Drapers Annäherung – »it consists of workers whose livelihood depends on a wage relationship with employers of labor power, and who therefore produce surplus value in the process of commodity production« (Draper 1978, S. 34) – kann uns als Leitfaden dienen, wer eigentlich mit der Bezeichnung »Proletariat« gemeint ist. Dieser Fokus auf das Industrieproletariat, das aber zu Marx' Zeit nur einen kleinen Teil der arbeitenden Bevölkerung darstellte, sticht in Marx' Beschreibungen heraus (Miller 1991, S. 63). Nicht

17 Es sei stattdessen auf die umfangreiche Literatur zum Thema verwiesen. Neben der ausführlichen Darstellung in Hal Drapers fünfbandigem Werk *Karl Marx's Theory of Revolution* (hier insb. Draper 1977, 1978, 1986) sei auf die kürzeren Darstellungen bei Loick und Celikates (2016) sowie Miller (1991) verwiesen.

18 Draper liefert auch gleich im Anhang seines Buchs (Draper 1978, S. 635) eine ausführliche Auseinandersetzung mit Marx und Eseln, bzw. der Frage, inwiefern sich aus Marx' Beleidigungen eine negative oder abgehobene Haltung gegenüber dem Proletariat ablesen lässt. Der Skepsis gegenüber den Arbeitern auf Seiten Marx standen auf Seite der Arbeiter*innen und ihrer Vertreter*innen Vorbehalte gegenüber den »Gelehrten« gegenüber (Schraepler 1972, S. 195).

immer handelt es sich bei Marx' Bestimmung um eine streng logisch aus seiner politischen Ökonomie folgende Beschreibung, sondern »moral impulses, political cogitations, and wishful thinking probably played an important role in his considerations« (van der Linden 2020, S. 75). Das trifft auch für die Gruppen zu, deren Zugehörigkeit zum Proletariat infrage steht. Insbesondere sind das Frauen. An Kugelman schreibt Marx am 12.12.1868:

Jeder, der etwas von der Geschichte weiß, weiß auch, daß große gesellschaftliche Umwälzungen ohne das weibliche Ferment unmöglich sind. Der gesellschaftliche Fortschritt läßt sich exakt messen an der gesellschaftlichen Stellung des schönen Geschlechts (die Häßlichen eingeschlossen). (MEW XXXII, S. 582–583)

Thomä weist auf den Widerspruch in diesem (zudem unnötig zotigen) Satz hin. In dessen zweiten Teil führen Frauen »den Fortschritt nicht als Subjekt herbei, sondern taugen nur als Objekt, an dem er sich »messen« lässt« (Thomä 2016, S. 327). Im *Kapital* beschreibt Marx wie Frauen im Kapitalismus auch in die industrielle Arbeit hereingezogen werden und beschreibt z.B. anhand eines Berichts die negativen Folgen auf die Frauen, die im Bergbau arbeiten: »Diese mit den Männern zusammenarbeitenden und sich von ihnen in der Kleidung kaum unterscheidenden, mit Schmutz und Rauch beschmierten Frauen sind der charakterlichen Entartung ausgesetzt, weil sie ihre Selbstachtung verlieren, was die fast unvermeidliche Folge ihrer unweiblichen Beschäftigung ist« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 272). Wie die feministische Kritik deutlich gemacht hat, vernachlässigt Marx auch die Rolle der Reproduktionsarbeit, die die Erziehung der Kinder zuhause beinhaltet, und die besondere Situation von Frauen (vgl. Notz 2014; Haug 1994, Abschn. 6.2; Brown 2012). Frauen erscheinen vor allem passiv als das »füg- und biegsamere Weib- und Kinderelement« (MEW XXIII, S. 425, vgl. auch MEW XXIII, S. 418), »selten tauchen Frauen bei Marx als handelnde und kämpferische Subjekte auf« (Federici 2017, S. 87). Zwar sind Frauen Teil des Proletariats, durch ihre unsichtbare Inklusion werden aber wichtige Besonderheiten ihrer Lage vernachlässigt.¹⁹

Wer hingegen eindeutig nicht Teil des Proletariats ist, ist Marx selbst, »for it cannot be denied that he was an intellectual himself [...] and of notoriously bourgeois origin at that« (Draper 1978, S. 654). Gouldner (1985, S. 7) geht sogar weiter: »The communists have nothing to hide, said the *Communist Manifesto*. Nothing but the fact that they were bourgeois intellectuals«. Es ist allerdings fraglich, ob wirklich vom Verstecken die Rede sein kann, wenn davon ausgegangen werden muss, dass die meisten Mitstreiter*innen und Widersacher*innen Marx' und Engels' sich über deren Herkunft im Klaren waren und spätestens dann merkten, dass es sich um Intellektuelle handeln musste, wenn sie z.B. Marx' Texte in der *Neuen Rheinischen Zeitung* nicht verstehen konnten (Schraepler 1972,

19 Anders verhält es sich mit Sklav*innen, die für Marx eindeutig nicht zum Proletariat gehören (van der Linden 2020, S. 74). Marx gelang es deshalb nicht, Sklav*innen in seine Revolutionstheorie einzubeziehen. Das liegt wohl einerseits daran, dass seine Kenntnisse über ihre Lage unzureichend waren, andererseits wehrte er »sich wahrscheinlich emotional gegen die Nähe und Konvergenz der gleichermaßen geknechten »freien« und unfreien Arbeit«, weil sie eine Revision seiner Revolutionstheorie zur Folge haben müsste (Roth 2021, S. 150; vgl. aber auch Frings 2019; Foster et al. 2020).

S. 256). Auf den ersten Kongressen des Bunds der Kommunisten schlug Marx der Ruf »Down with the Intellectuals« entgegen (Draper 1978, S. 549). Marx selbst lehnte mit Verweis auf seine intellektuelle Tätigkeit – »because he was a head worker and not a hand worker« (Draper 1978, S. 560) – die Präsidentschaft der Internationalen ab, ein zugegebenermaßen nicht besonders wichtiges Amt (Avineri 1967, S. 269). Um die bürgerliche Herkunft (und Lebensweise) Marx und Engels soll es an dieser Stelle weniger gehen. Die ist zwar vielleicht nicht »scheißegal« (Enzensberger und Marcuse 1971), aber doch von geringerer Bedeutung als die Rolle, die sie als Intellektuelle einnehmen.

Im Verständnis dieser Rolle liegt der Schlüssel zur Frage, warum Marx weder eine detaillierte Utopie noch ein umfangreiches Programm vorgelegt hat. Die Marx'sche Vernachlässigung des Programms lässt sich also, wie oben bereits in Bezug auf die Marx'sche Utopiekritik angedeutet, manifestantisch erklären.

3.3 Manifest: Marx' politisch-pädagogisches Problem

Die Bestimmung der revolutionären Theorie als manifestantisch nahm zu Beginn dieser Arbeit im *Kommunistischen Manifest* als Archetyp der Gattung ihren Ausgangspunkt. Der manifestantische Gehalt der revolutionären Theorie Marx' soll aber nicht nur per Zirkelschluss nachgewiesen und untersucht werden. Vielmehr soll es im Folgenden darum gehen, die Marx'sche Theorie auch über das *Manifest* hinaus in ihrer spezifischen Beziehung zur Praxis zu verstehen. Marx, ein Mann, den nach eigenen Angaben das Kämpfen glücklich machte (Draper 1977, S. 195),²⁰ war schließlich zu Lebzeiten vor allem als »Mann der Tat« und nicht »Mann der großen Ideen« (Schieder 1991, S. 10) bekannt, der über lange Zeit hinweg in unterschiedlichen Organisationen und Zusammenhängen politisch aktiv und vor allem stets auch politisch vernetzt mit anderen Sozialist*innen weltweit war.²¹ Es steht außer Frage, dass Marx selbst Einfluss auf die Arbeiter*innenbewegung nehmen wollte (vgl. z.B. Marx an L. Kugelmann, 23.02.1865, MEW XXXI, S. 454, S. 534). Das geschah nicht nur »hinter den Kulissen« (Marx an Kugelmann, 17.03.1868, MEW XXXII, S. 540), sondern auch durch seine Texte, denn wissenschaftliche und politische Schriften gleichermaßen »sind Teil eines performativ-politischen Einsatzes für die Umwälzung

20 Währenddessen schreibt Jenny Marx an Lasalle: »Uns Frauen fällt in allen diesen Kämpfen der schwerere, weil kleinlichere Teil zu. Der Mann, er kräftigt sich im Kampf mit der Außenwelt, erstartet im Angesicht der Feinde, und sei ihre Zahl Legion, wir sitzen daheim und stopfen Strümpfe« (MEW XXXIII, S. 702). Auf den Aspekt der Ermöglichungsbedingungen politischer Aktivität wird unten zurückgekommen.

21 Damit ist noch nicht gesagt, dass er unmittelbar erfolgreich war. Seine Invektiven gegen Kontrahenten konnten auch zum Scheitern einer solchen Vernetzung beitragen (Roth 2021, S. 174), so wie generell »fast alle politischen Organisationen, an denen Marx und Engels teilweise in leitenden Ämtern und Positionen (BdK, IAA) beteiligt waren, sich nach wenigen Jahren spalten und auflösen« (Bohlender 2020, S. 160). Marx war zwar vielleicht »a brilliant polemicist, but not exactly a pleasant or accommodating member in a movement where solidarity and collegiality were crucial« (Avineri 2019, S. 56). Gegen ideologische Gegner ging er auf »geradezu systematische, hartnäckige und teils fanatische Weise« (Bohlender 2019, S. 270) vor. An dieser Stelle sollen allerdings biographische und historische Aspekte gegenüber dem zentralen Aspekt des Manifestantischen in Marx' revolutionärer Theorie in den Hintergrund treten.

der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, ja sie sind selbst gewichtiger Teil einer sich historisch vollziehenden Bewegung für eine kommunistische Revolution« (Bohlender et al. 2020, S. 13).

Marx' Bedürfnis nach einer neuen Art politischen Schreibens (vgl. Puchner 2006, S. 27–28) entwickelt sich aus der Kritik an der vorangegangenen Philosophie, die er in der 11. Feuerbachthese formuliert: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*« (MEW III, S. 7). Die Theorie selbst nimmt nun eine verändernde Funktion an, womit sie aber vor einem neuen Problem steht, das ebenfalls bereits in den Feuerbachthesen angesprochen wird, nämlich in der für unsere Fragestellung zentralen dritten These. Marx wirft der materialistischen Theorie, der er noch kurz zuvor selbst – mit ähnlichen Bezugspunkten wie Condorcet – zugestimmt hatte (vgl. Löwy 2005, S. 99), vor, dass sie vergesse »daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren« (MEW III, S. 5–6). Eine solche Erhabenheit – man könnte auch sagen Überheblichkeit – gilt es zu vermeiden. Die dritte These »expresses a fear that a mode of politics which plays the role of educator to the unenlightened masses simply cannot lead to anything resembling emancipation – rather, it reproduces the very hierarchies it hopes to abolish« (Swain 2019a, S. 46).

Schon im Frühwerk hatte Marx sich gegen jegliche »Erziehungs- und Bevormundungstheorie« (*Der leitende Artikel in Nr. 179 der »Kölnischen Zeitung«*, MEW I, S. 95) ausgesprochen. Zwar betonten Marx und Engels, dass es historisch Gründe für das »sozialistische Sektenwesen« gegeben habe, sie stellen aber auch klar, dass die Sekten, sobald die Arbeiterklasse zur »Reife gelangt [sei,] [...] wesentlich reaktionär« seien (*Marx an F. Bolte*, 23.11.1871, MEW XXXIII, S. 328). Das Problem, zu verhindern, dass die eigene Theorie zur Belehrung wird, soll Marx durch sein gesamtes Werk beschäftigen. Einfacher als dessen Lösung ist die Diagnose, und zwar vor allem, wenn bei anderen diagnostiziert wird. Trotz des Glaubens, »daß die kommunistische Bewegung nicht durch ein paar deutsche Phrasenmacher verdorben werden kann« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 457) richtet sich Marx mit seiner Kritik einerseits gegen bürgerliche Heilsversprecher, andererseits aber auch gegen Kommunist*innen, die eine Revolution von oben versprechen (Draper 1978, S. 164). Scharf kritisiert er das Auftreten als »Evangelisten« (*Revue, Mai bis Oktober 1850*, MEW VII, S. 459), als »Propheten, die [...] den Proletarier ›lehren‹, was nun weiter zu tun sei. Diese Propheten ›lehren‹ ihre Jünger, die hier in einer merkwürdigen Unwissenheit über ihre eigenen Interessen auftreten« (*Zirkular gegen Kriege*, MEW IV, S. 14). Dabei unterstellt er auch eigennützige Motive, »denn das Vorrecht, der Vorzug, das Auserwähltsein vor andern ist eben der Kitzel des Propheten« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 528), wodurch diese zugleich auch eine ungleiche Verteilung zugunsten der Intellektuellen anstrebten. Diese Kritik basierte auf der persönlichen Erfahrung, dass viele derjenigen, die die besonderen Fähigkeiten der geistigen Elite betonten, auch genau diese intellektuelle Elite (sich selbst natürlich eingeschlossen) gerne zu post-revolutionären Herrschern machen wollten (Draper 1986, S. 40).

Auch seine Kritik am utopischen Sozialismus und den Geheimgesellschaften, am jakobinischen Neobabouvismus bezieht sich auf die Annahmen, man könne das Proletariat von oben retten, wie Löwy (2005) in *The Theory of revolution in the young Marx* ausführlich darstellt. Die Vorwürfe basieren jeweils darauf, dass die entsprechenden Theoretiker die

Masse unter-, und ihre eigenen Fähigkeiten überschätzen. Deutlich wird das schon in der *Heiligen Familie*, die detailliert auf das Verhältnis der kritischen Kritik zur Masse – mit der sich die kritische Kritik vor allem als Abstraktion beschäftige (MEW II, S. 164) – eingeht und ihren Vertretern vorwirft:

So grausam die Kritik gegen die Masse von »verstocktem Herzen« und »gemeinem Menschenverstand« ist, so herablassend werden wir sie gegen die nach Erlösung aus dem Gegensatz wimmernde Masse finden. Die Masse [...] wird manch *gewiegt*es, *prophetisches*, *biderbes* Wort zum Lohn ihres wackern Strebens empfangen. (MEW II, S. 160)

Die Masse erscheine »Herr Bruno & Comp.« nur »als das passive, geistlose, geschichtlose, *materielle* Element der Geschichte« (MEW II, S. 91), die vollkommen auf das Nachdenken der Theoretiker angewiesen sei. Für Marx ist »die ›Kritik der kritischen Kritik‹ – so der Untertitel der ›Heiligen Familie‹ – verbunden [...] mit der Kritik an den ›kritischen‹ Intellektuellen« (Knatz 1986, S. 65). Auch im *Manifest* kritisieren Marx und Engels, dass die utopischen Sozialisten »auf Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung« (MEW IV, S. 490) erkannt hätten. Auf diese Art ist Marx' Kritik zugleich »implicitly, criticism of all political ideologies that counterpose an ›enlightened minority‹ to the ›ignorant masses‹« (Löwy 2005, S. 98), eine Kritik jeglicher »menschlicher Emanzipation qua Erziehungsdiktatur« (Wallat 2009, S. 273). Man dürfe sich nicht einbilden, »das Proletariat wünsche, daß ihm geholfen werde, man denkt nicht daran, daß es von niemand anders als von sich selbst Hülfe erwartet« (*Der Kommunismus des ›Rheinischen Beobachters‹*, MEW IV, S. 194). Deshalb sind »Selbstorganisation, Selbstbewußtsein und Selbstbefreiung der Klasse [...] die Leit motive *aller* Marxschen Interventionen« (Arndt 2012, S. 118), wie Marx immer wieder betont. Im *Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u.a.* etwa halten Marx und Engels im Rückblick als zentrale Annahme ihres Wirkens fest:

Die Befreiung der Arbeiterklasse muß das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammengehn mit Leuten, die es offen aussprechen, daß die Arbeiter zu ungebildet sind, sich selbst zu befreien, und erst von oben herab befreit werden müssen, durch philanthropische Groß- und Kleinbürger. (MEW XIX, S. 165)

Von der Wichtigkeit der Selbstbefreiung des Proletariats sollte Marx über sein ganzes Leben hinweg überzeugt bleiben (Löwy 2005, S. 149).²² Auch seine Ablehnung belehrender Theoretiker*innen blieb dabei deutlich. Die Setzung, dass die Proletarier*innen keine sie anleitenden Theoretiker*innen benötige, stellt für den Theoretiker Marx aber durchaus ein Problem bei der Konzeptualisierung der eigenen theoretischen Praxis dar (vgl. Balibar 2007, S. 54).

22 Nach Marx' Tod führte Engels den Einsatz fort und beschwert sich über »die großartige Großmut, womit sie, jebildete Bourgeois, sich herablassen zur Emanzipation der Arbeiter, wofür aber diese letzteren auch hübsch kuschen und den jebildeten cranks und ihren isms gehorsamst Ordre parieren müsse« (Engels an F. A. Sorge, 19.04.1890, MEW XXXVII, S. 393; vgl. Draper 1978, S. 522–525).

Das stellten Außenstehende schneller fest als er selbst. Die Kritik, die er an der doktrinen Art der anderen Sozialist*innen übte, richtete ausgerechnet Proudhon 1846 – noch recht vorsichtig – an Marx: »lassen Sie uns um Gottes Willen nicht davon träumen, die Menschen unsererseits zu indoktrinieren [...]. Lassen Sie uns nicht, weil wir an der Spitze einer Bewegung stehen, zu Führern einer neuer [sic] Intoleranz werden und nicht als Apostel einer neuen Religion auftreten, selbst wenn diese Religion die Religion der Logik, die Religion der Vernunft wäre« (Proudhon an Marx, 17.05.1846, zitiert nach Bohlender 2014, S. 116). Ähnliche Sorgen, dass Marx und Engels vorhätten, »eine Art Gelehrten-Aristokratie zu gründen« (Schapper, zitiert nach Schraepfer 1972, S. 182), hatte es zumindest zeitweise auch im Bund der Gerechten gegeben und sie stellten auch einen Punkt in der Auseinandersetzung mit Bakunin dar (vgl. Gouldner 1985, Kap. 6). Immer wieder begegneten Marx und Engels Vorwürfe der Anmaßung und Funktionalisierung der Arbeiter*innenbewegung (Knatz 1986, S. 60).

Auch wenn die Streitigkeiten über Marx' Rolle als Intellektueller bürgerlicher Herkunft in der Arbeiterbewegung – »a recurrent bad dream in which Marx found himself inextricably enmeshed« (Gouldner 1985, S. 141) – von innerparteilichen Machtkämpfen im politischen Tagesgeschäft geprägt waren, weisen sie jenseits der Frage der Klassenherkunft auf das Problem hin, das seine Kritik auch für sein eigenes Theoretisieren darstellt: Dass Marx und Engels die Rolle radikaler Intellektueller tatsächlich kaum explizit thematisierten, führte zu einer Vernachlässigung der Reflexion ihrer eigenen Rolle (Blackledge 2007, S. 21; Karabel 1976, S. 126) und zu Ambivalenzen in Marx' Denken in Bezug auf die Frage, wie sich das revolutionäre Bewusstsein des Proletariats entwickeln kann (Boggs 1979, S. 9). So überzeugend Marx' Kritik an den doktrinen Sozialist*innen sein mag, desto wenig hilft sie die Frage zu beantworten, »how those who, like Marx, are committed to aiding processes of self-emancipation should act« (Swain 2019a, S. 55).

Marx macht während des schlesischen Weberaufstands diesbezüglich deutlich, dass er nicht »den *Schulmeister* dieses Ereignisses [...] spielen« möchte (*Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen*, MEW I, S. 406). Das negative Bild der »Schulmeister«, die Kritik der »doktrinäre[n]« Vorgehensweise (vgl. MEW XXXV, S. 161) und der oben genannten belehrenden Propheten (vgl. MEW IV, S. 14), sowie die insbesondere im Frühwerk häufigen pädagogischen Metaphern (Swain 2019a, S. 55) sind weitere Ausdrücke von Marx' »antiedukationistischen« (Elbe 2005, S. 111) Ansprüchen. Ausgehend von diesem (anti-)pädagogischen Vokabular erscheint es lohnenswert, die Analogien zur Pädagogik, die Marx auch in der dritten Feuerbachthese eröffnet, genauer in den Blick zu nehmen (vgl. dazu auch Swain 2019a, Kap. 2.4). Ihm ist es wichtig, keine Lehre aufzustellen, auf deren »Grundlage zu befürchten wäre, dass sich ein pädagogisches oder autoritäres Verhältnis à la Weitling zwischen den Kommunisten auf der einen und dem Proletariat auf der anderen Seite etablieren würde« (Bohlender 2019, S. 273), und trotzdem ist, wie sich im Folgenden zeigen wird, »Marx' Philosophie der revolutionären Befreiungspraxis einer grundlegenden pädagogischen Option verpflichtet« (Novkovic 2018, S. 219). Schließlich steht er vor einem Problem: »einerseits hält er daran fest, daß die Theorie nicht doktrinär sein dürfe, andererseits erkennt er, daß sich die Einsicht in die Grundlagen des Klassenkampfes den Kämpfenden [...] nicht unmittelbar ergibt« (Arndt 2012, S. 103; vgl. auch Gouldner 1985, S. 13). Das Proletariat muss sich erst verändern, um die ihm angedachte Rolle zu erfüllen. Allerdings schweigt sich Marx über die pädagogische Form

der Beziehung zwischen revolutionären Intellektuellen und Arbeiter*innen weitestgehend aus (Welton 2014, S. 647). Eine zentrale politisch-pädagogische Frage wird deshalb von Marx verdrängt: Kann das Proletariat ohne doktrinaire Vermittlung, Belehrung oder gar Erziehung zur Revolution gebracht werden? Obwohl Marx sie nicht explizit stellt, lassen sich verschiedene Antwortversuche seinerseits rekonstruieren. In diesem Sinne werden im Folgenden mit Marx gegen Marx die »geschichtliche[n] Prozesse [...], durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden« (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW XVII, S. 343, vgl. auch MEW III, S. 6) als Bildungsprozesse in den Blick genommen.

3.3.1 Vom Kapitalismus Kommunismus lernen

Das für Marx zentrale Problem, dass für das Proletariat zwar die Möglichkeit und Notwendigkeit zur Revolution bestehen, die Fähigkeit zur Revolution aber (noch) nicht ausgebildet ist, versucht Marx durch den Verweis auf die Selbstveränderung des Proletariats in der Tätigkeit zu lösen (vgl. Draper 1978, S. 75; Swain 2019a, S. 37). Am einfachsten wäre es, auf das Belehren des Proletariats zu verzichten, wenn dieses auch ohne kommunistische Belehrung und Lehrer*innen dazu käme, die Verhältnisse zu revolutionieren. Verschiedene Überlegungen zu diesem deshalb attraktiven Ansatz finden sich auch tatsächlich bei Marx. Sie basieren darauf, dass die Arbeiter*innen im und vom Kapitalismus lernen und dadurch Revolutionäre und Kritiker*innen werden (vgl. Walzer 1988, S. 26).²³ Die von Marx getätigte Annahme, dass »revolutionäres Bewusstsein, das die kapitalistischen Verhältnisse als verkehrte und durch eine kommunistische Gesellschaft zu ersetzende erkennt, [...] einzig als Resultat dieser Verhältnisse selbst« (Spekker 2018, S. 173) möglich sei, erkennt schließlich auch an, dass das Lernen für den Kommunismus nur innerhalb des Kapitalismus stattfinden *kann*. Verschiedene Mechanismen der dort sich »vollziehende[n] Entwicklung *revolutionärer Subjektivität*« (Spekker 2018, S. 173) geraten dabei für Marx in den Blick. Der Kapitalismus ist Lerngegenstand, er bietet einen Lernanlass und Lerngelegenheiten.

3.3.1.1 Der Kapitalismus als Lerngegenstand

Wie oben diskutiert, bewundert Marx die im Kapitalismus durch Arbeitsteilung möglichen und erreichten Produktivitätsgewinne und die »Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen« (*Manifest*, MEW IV, S. 467). Die »vorhand[n]e Welt des Reichtums und der Bildung« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 34) und »ganz andere Wunderwerke [...] als ägyptische Pyramiden, römi-

23 In *Exodus and Revolution* findet sich auch eine Auseinandersetzung Walzers mit einem ähnlichen Motiv in der Exodus-Erzählung, bzw. der Deutung der Zeit in Ägypten als »a kind of training ground« (Walzer 1985, S. 43) für die Israelit*innen; Walzer hält demgegenüber aber ernüchternd fest: »What the bulk of the slaves learned in Egypt was servitude and slavishness« (Walzer 1985, S. 45). Das von Walzer als plausibler erachtete Motiv der Wüste als »a new school of the soul« (Walzer 1985, S. 53) – das Marx ja auch explizit verwendet (*Die Klassenkämpfe in Frankreich*, MEW VII, S. 79) – weist dagegen Parallelen zum unten verhandelten Modell der Bildung durch den Kampf auf.

sche Wasserleitungen und gotische Kathedralen« (*Manifest*, MEW IV, S. 465) liegen den Arbeiter*innen gewissermaßen direkt vor Augen. Das fällt etwa in Marx' Schilderung der Entwicklungen durch die Zentralisation des Kapitals im Kapitalismus auf. Dort

entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technische Anwendung der Wissenschaft, die planmäßige Ausbeutung der Erde, die Verwandlung der Arbeitsmittel in nur gemeinsam verwendbare Arbeitsmittel, die Ökonomisierung aller Produktionsmittel durch ihren Gebrauch als Produktionsmittel kombinierter, gesellschaftlicher Arbeit, die Verschlingung aller Völker in das Netz des Weltmarkts und damit der internationale Charakter des kapitalistischen Regimes. (*Kapital*, MEW XXIII, S. 790)

Wenn Marx »hier Formen, die wesentlich einer *kommunistischen* Produktionsweise eignen, als *immanentes Resultat* der *kapitalistischen* Produktionsweise selbst präsentiert« (Spekker 2018, S. 166), ist das pädagogisch wertvoll. Die Demonstration dient einer Plausibilisierung der kommunistischen Utopie im Sinne eines »es geht doch!«. Wenn die Arbeiter*innen »nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie« (*Grundrisse*, MEW XLII, S. 93). Schließlich, so die Implikation, müssen die Arbeiter*innen nur ihre Augen öffnen, um zu sehen, dass bereits mehr als jedes »frühere Jahrhundert ahnte« (*Manifest*, MEW IV, S. 467) geschaffen ist und sich nur in der falschen Form befindet. Das bezieht sich auch besonders auf den »Wechsel der Arbeit, Fluß der Funktion, allseitige Beweglichkeit des Arbeiters« (*Das Kapital*, MEW XXIII, S. 511). Diese Erfahrung ist in Bezug auf das Individuum relevant, das sich in der Erkenntnis, zu mehr als einer Tätigkeit fähig zu sein, »weniger als Molluske und mehr als Mensch« fühlt (zitiert nach *Kapital*, MEW XXIII, S. 512). Damit einher geht aber auch die Erfahrung der gemeinsamen Arbeit in Kooperation in der Fabrik, die die Bedingungen schafft, »den Produktionsprozess in eigene Regie zu nehmen« (Spekker 2018, S. 170), wie es im Kapitel zur Utopie diskutiert wurde. So verringern die Parallelisierungen die Distanz zwischen Utopie und Bestehenden, denn wer bereits jetzt kooperativ arbeitet, wird auch im Kommunismus dazu in der Lage sein.

Der Kapitalismus offenbart für die Proletarier*innen aber nicht nur seine Potentiale, sondern auch seine Probleme. Im Kapitalismus kommt es zur weitreichenden Entmystifizierung, weil »alles Ständische und Stehende verdampft« (*Manifest*, MEW IV, S. 465). Die – durch die Fabrikgesetzgebung sogar noch beschleunigte – Durchsetzung des Fabriksystems führt den zu bekämpfenden Gegner ans Licht: »Sie zerstört alle altertümlichen und Übergangsformen, wohinter sich die Herrschaft des Kapitals noch teilweise versteckt, und ersetzt sie durch seine direkte, unverhüllte Herrschaft. Sie verallgemeinert damit auch den direkten Kampf gegen diese Herrschaft« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 526) und erzeugt ebenso »die Bildungselemente einer neuen und die Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 526).

3.3.1.2 Der Kapitalismus als Lernanlass

Die Menschen betrachten den Kapitalismus schließlich nicht nur als Anschauungsobjekt, sondern sind selbst Teil der kapitalistischen Ordnung und erfahren ihn am eigenen Leib. Das Wissen über den Kapitalismus allein motiviert noch nicht zum Handeln. Selbst wenn es zur Selbstbefähigung keine Befähigung bräuchte, so bedarf es doch mindestens eines Anstoßes, um die Frage zu beantworten: »Wie kommen die Menschen dazu zu sagen: Jetzt reicht's?« (Thomä 2016, S. 299). Einen Ansatz dafür stellt Marx' »Verelendungstheorie«²⁴ dar, die versucht darzulegen, wie die im Widerspruch zum möglichen Reichtum stehende Verelendung im Kapitalismus dazu führt, »dass die unerträglichen Lebensumstände es aus einem zweckrationalen Kalkül heraus den Proletariern und Proletarierinnen immer naheliegender erscheinen [lassen], das Risiko der offenen Konfrontation mit dem Kapital einzugehen« (Stephan 2018, S. 59). Aus dieser Sicht bildet der Kapitalismus die Proletarier*innen, beziehungsweise »produziert« – und von Produktion ist tatsächlich eher als von Bildung zu sprechen – die Bourgeoisie »vor allem ihren eigenen Totengräber« (*Manifest*, MEW IV, S. 474).

Trotz der oben angedeuteten Idealisierung der Arbeiter*innen, die sich ja auch stärker auf die Pariser Kleinhandwerker als das Industrieproletariat bezog, machte Marx sich schließlich keine Illusionen über die Lage des Proletariats. Die Schilderung aus Engels' *Lage der arbeitenden Klasse in England* beeindruckten Marx (MEW XIII, S. 10) und auch in den von und mit Marx veröffentlichten Werken finden sich viele entsprechende Beschreibungen. In der *Deutschen Ideologie* schreiben Marx und Engels vom Proletarier, »der nicht einmal die ihm mit jedem andern Menschen gemeinsamen Bedürfnisse befriedigen kann, den die Notwendigkeit einer vierzehnstündigen Arbeit zu gleicher Stufe mit dem Lasttier, den die Konkurrenz zu einer Sache, einem Handelsartikel herabdrückt« (MEW III, S. 270). Im *Manifest* wird der Bourgeoisie das Proletariat als »Klasse der modernen Arbeiter, die nur so lange leben, als sie Arbeit finden, und die nur so lange Arbeit finden, als ihre Arbeit das Kapital vermehrt« (MEW IV, S. 468) gegenübergestellt, die an allen Stellen nicht nur durch den »Fabrikanten« gegängelt wird, sondern über die auch »die andern Teile der Bourgeoisie [...], der Hausbesitzer, der Krämer, der Pfandleiher usw.« (MEW IV, S. 470) herfallen. Im *Kapital* wird, ausgehend von Marx' Studium verschiedener Berichte v.a. aus England die Situation der Arbeitenden und die Folgen der kapitalistischen Produktion im Detail geschildert, der »physische Verderb der Kinder und jungen Personen [...] wie der Arbeiterweiber« (MEW XXIII, S. 419), wie »die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift« (MEW XXIII, S. 445) und wie auch diejenigen leiden, die als sogenannte »Hausarbeiter« in ihren eigenen Wohnungen produzieren, wo »die Armut dem Arbeiter die nötigsten Arbeitsbedingungen, Raum, Licht, Ventilation usw. raubt« (MEW XXIII, S. 486).

Marx geht es aber darum, nicht »im Elend nur das Elend [zu sehen], ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird« (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 143). Deshalb »leiten Marx und Engels aus der Not geradewegs die Notwendigkeit der Tat ab« (Thomä 2016, S. 322). Mit

24 Für eine ausführliche Darstellung der (deutschsprachigen) Diskussion über die Verelendungstheorie vgl. (Elbe 2010, Teil 3; Thomä 2016, S. 318)

der Konzentration des Kapitals »wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 790–791). Weil die Proletarier nichts »zu verlieren [haben] als ihre Ketten« (*Manifest*, MEW IV, S. 493), sind sie in besonderem Maße zur Revolution bereit, sind die Klasse, die der junge Marx noch gesucht hatte, die »dem Gegner die trotzigste Parole zuschleudert: *Ich bin nichts, und ich müßte alles sein*« (MEW I, S. 389). Weil »die Lebensbedingungen der alten Gesellschaft [...] schon vernichtet [sind] in den Lebensbedingungen des Proletariats« (*Manifest*, MEW IV, S. 472) führt die elendige Lage der Proletarier*innen darüber hinaus auch zu deren besonderer Einsicht in gesellschaftliche Verhältnisse, weil z.B. religiöse Vorstellungen »jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst [sind]« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 40) – oder führt sie zumindest zu ihrem genuinen Interesse daran, sich der Illusionen über die Gesellschaft zu entledigen (Löwy 2005, S. 2). Dem Proletariat kommt außerdem, weil »in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind« (*Die heilige Familie*, MEW II, S. 38), die Eigenschaft zu, eine *universelle* Klasse zu sein. Die »revolutionäre Aktion dieses Subjekts [soll] legitim sein, weil es dabei um einen Kampf gegen Unmenschlichkeit schlechthin geht« (Thomä 2016, S. 319). Weil an ihm »kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* [...] verübt wird«, kann es sich nicht emanzipieren »ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren« (MEW I, S. 390). In der spezifischen gesellschaftlichen Konstellation verkörpert das Proletariat die Möglichkeit zur Entwicklung der gesamten Gesellschaft (Draper 1978, S. 71–72).

Die Verelendungstheorie allein bleibt aber aus vielen Gründen unbefriedigend, was auch Marx im Spätwerk zumindest teilweise erkennt (Elbe 2005, S. 100–107). Legt man die Rolle des Proletariats ausschließlich als die des Gattungswesens fest, dem eine vorherbestimmte Aufgabe zukommt, scheinen deterministische Lesarten Marx' durchaus plausibel (Thomä 2016, S. 330). Darüber hinaus erscheinen die Schilderungen der Selbstveränderungsprozesse der Proletarier*innen mitunter fast zynisch; dass selbst der »äußerste Widerstand, den sie vom praktischen Leben erfahren haben, sie täglich verändert« (*Die heilige Familie*, MEW II, S. 143), ist zwar zur Verteidigung der Selbstständigkeit des Proletariats gedacht, liest sich aber auch als Romantisierung der Verelendung. Wie genau die Verelendung emanzipatorische Lernprozesse anstößt, bleibt unklar (Welton 2014, S. 643) und wird von Marx potentiell überschätzt, während er die Subjektivierungstendenzen des Kapitalismus unterschätzt. Oskar Negt beklagt deshalb, dass Marx es sich zu einfach mache: Die im Kapitalismus vonstattengehende und ins Proletariat hineinwirkende »Verdinglichung der bürgerlichen Gesellschaft [...] scheint ihm nicht konstitutiv zu sein, sondern als leicht überwindbar im kollektiven Emanzipationsprozeß« (Negt 1984, S. 118–119). Auch Schmied-Kowarzik wirft Marx »eine Unterschätzung der politischen und pädagogischen Integrationsmöglichkeiten der herrschenden Mächte« (Schmied-Kowarzik 2018, S. 250) vor. Wenn die Maschinenarbeit »alle freie körperliche und geistige Tätigkeit [konfisziert]« (*Das Kapital*, MEW XXIII, S. 445), wenn die Arbeiter*innen nur noch der »intellektuellen Verödung« (*Das Kapital*, MEW XXIII, S. 422) ausgesetzte, »gemeine Industriesoldaten« sind (*Manifest*,

MEW IV, S. 469) und ihre Gedanken denen der herrschenden Klasse »im Durchschnitt [...] unterworfen sind« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 47), wenn Smith in Bezug auf den »Stumpfsinn des Teilarbeiters« (zitiert in *Kapital*, MEW XXIII, S. 383) und die »völlige Verkümmern der Volksmassen« (MEW XXIII, S. 384)²⁵ recht hat und die Arbeiter*innen nicht mal mehr in der Lage sind, ihre eigenen Kinder zu erziehen (Meyer 1973, S. 143), stellt sich mit Blick auf die so geformten Proletariat*innen durchaus die Frage: »*You expect these wretches to make a revolution?*« (Draper 1978, S. 73).²⁶

Auch in Bezug auf das Lernen lässt sich anhand der problematischen Kategorie des Lumpenproletariats zeigen, dass Marx zumindest implizit die Frage stellt: Was ist, wenn die Verelendung nicht zu einem Lernprozess führt – oder nur zum falschen? Was »passiert mit denen, die nicht den Subjektivierungsprozeduren der Arbeit, der Manufaktur, der Fabrik also der Arbeitsgesellschaft Folge leisten?« (Bohlender 2020, S. 142). Diese falsch Verelendeten (Rancière 2010a, S. 135) werden von Marx und Engels als »Lumpenproletariat« abgewertet.²⁷ Sie sind die »Spielverderber der Revolution« (Thomä 2016, S. 307), weil sie auf ihre Verelendung nicht mit dem Zusammenschluss, sondern durch Vereinzelung und Egoismus reagieren und weil das Lumpenproletariat »bereitwilliger sein [wird], sich zu reaktionären Umtrieben erkaufen zu lassen« (*Manifest*, MEW IV, S. 472). Seine Verelendung ist zu weit vorangeschritten, »die widerstandslosen und pauperisierten Proletarierinnen und Proletarier sind nicht befähigt, nicht qualifiziert, ein revolutionäres Subjekt zu werden – oder genauer: Sie haben ihre Befähigung verloren« (Bohlender 2020, S. 155). Sie haben aber nicht nur ihre Befähigung verloren, sondern ihren Willen zur revolutionären Betätigung im Sinne Marx'. Trotz der Probleme, die die Kategorie des Lumpenproletariats offenbart (vgl. auch Stephan 2018), hält sie die Einsicht bereit, dass sich die Menschen nicht zum Lernen und schon gar nicht zum Lernen, wie sie mit ihrem Elend konstruktiv umgehen sollten, zwingen lassen. So wie Schüler*innen, die den Test nicht bestehen, Allmachtsphantasien der Lehrer*innen in Schach halten, erinnert das Lumpenproletariat daran, dass Lernprozesse nicht vollständig determinierbar sind.

Wie schon bei Condorcet – dessen Geschichtsphilosophie der Marx'schen nicht unähnlich ist (vgl. Bayertz 2018, S. 204, 216) – stellt sich bei Marx die prinzipielle Frage

25 Dass Smiths Vorschlag, dieser Verkümmern mit »Volksunterricht von Staats wegen, wenn auch in vorsichtigen homöopathischen Dosen« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 384) beizukommen, selbst inkonsequent ist, weil es kein kapitalistisches Interesse daran gibt, die Teilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit aufzuheben, weist er nach, indem er G. Garnier, Smiths Übersetzer gegen Smith in Stellung bringt. Diese Kritik trifft auch die kompensatorischen Ideen Condorcets (s.o.).

26 In der Deutung von Meyer stellt die »Degradationstheorie« (Meyer 1973, S. 82) den Versuch Marx' dar, dieses Problem der umfassenden kapitalistischen Subjektivierung der Proletariat*innen zu umgehen; wenn sich das Proletariat gerade »aus allen Klassen der Bevölkerung« (*Manifest*, MEW IV, S. 469) rekrutiert, die in ebendieses herabsinken, lässt sich auf die vor der Deklassierung erfahrene Bildung und Sozialisation zurückgreifen. Diese Theorie verlor allerdings schon bald für Marx »an Gewicht und Plausibilität« (Meyer 1973, S. 137), als Marx sich vertieft mit der Rolle des Industrieproletariats, in das die Menschen vor allem hineingeboren wurden, auseinandersetzt. Im Frühwerk hatte Marx selbst noch »Bildungsdefizit und Not als Determinanten einer intellektuellen und moralischen Defizienz« (Meyer 1973, S. 31) ausgemacht.

27 Die Schilderungen des Lumpenproletariats bei Marx widersprechen sich teilweise innerhalb eines Texts. Das ist ein Hinweis darauf, dass es sich nicht um eine völlig durchdachte analytische Kategorie handelt (vgl. van der Linden 2020, S. 75–79).

nach »der Vereinbarkeit einer materialistischen Geschichtsauffassung mit menschlicher Freiheit und Handlungsfähigkeit« (Loick und Celikates 2016, S. 253) oder anders ausgedrückt, ob Revolutionen sich »als Resultate objektiver Widersprüche in der sozialen Wirklichkeit *notwendig*« darstellen oder als »Ergebnisse von *Kämpfen*, das heißt von prinzipiell in ihrem Verlauf kontingenten, vom Handeln verschiedener kollektiver Akteure abhängigen und also ergebnisoffenen Auseinandersetzungen, die von je spezifischen Kräfteverhältnissen geprägt sind« zeigen (Loick und Celikates 2016, S. 253; vgl. auch Hudis 2012, S. 80–81). Für die Entwicklung eines Programms ist das eine zentrale Frage, denn welche Rolle gibt es für Revolutionär*innen und »indeed for human will in general and for political action in particular, if the advent of socialism was foredoomed?« (Cohen 2000, S. 43). Für den durch Hegel inspirierten Marx sei es darum gegangen, so Cohen (2000, Kap. 4), die im »Schoß der alten Gesellschaft« (*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW XIII, S. 9) bereits auffindbare Lösung für die im Kapitalismus zutage tretenden Problem dieser »Gesellschaftsformation« (MEW XIII, S. 9) herauszuarbeiten. Dementsprechend bedarf es zwar weiterhin tätiger Menschen (Leopold 2016, S. 129), deren Tätigkeit ist aber »midwifery [...], not engineering« (Cohen 2000, S. 70; vgl. auch Bayertz 2018, S. 241–244), Handeln, das »keine eigenständige, sondern höchstens eine abgeleitete Bedeutung« aufweist (Loick und Celikates 2016, S. 256). Die Geburtshilfe-Konzeption verhindere laut Cohen auch eine Auseinandersetzung mit den »uncertainties and hard choices with which a responsible politics must contend« (Cohen 2000, S. 76) und den konkreten nötigen Schritten für eine Überwindung des Kapitalismus und führe außerdem zur Vernachlässigung der tatsächlichen Ziele: »Unless we write recipes for future kitchens, there's no reason to think we'll get food we like« (Cohen 2000, S. 77).²⁸ Das Problem, das sich stellt, ist also ähnlich zum oben geschilderten Problem Condorcets. Wo dieser allerdings ein Beschleunigen verschreibt,²⁹ geht es Marx zumindest in Teilen um das Abwarten auf den richtigen Moment der so oder so bevorstehenden Geburt – wodurch ein Programm zwar nicht vollkommen unnötig würde (die Hebammen müssen ja wissen, was sie wann zu tun haben), aber gerade doch den Charakter eines Rezepts oder einer Anleitung annehmen würde. Wenn dem proletarischen Bewusstsein nur die Aufgabe überlassen wird, »eine Vorschrift zur registrieren« (Thomä 2016, S. 321), muss es auch nicht gebildet sein, sondern bleibt höchstens ein »Strohmann« der Geschichte« (Meyer 1973, S. 202). Entsprechend wäre die anarchistische Kritik am »bemerkenswerten A- bzw. Antipolitizismus« der Theorie (Sörensen 2023a, S. 167) nur folgerichtig. Unter dem Gesichtspunkt des manifestantischen Problems Marx' geht der Antipolitizismus mit einem Antipädagogismus einher. Wenn die Proletarier*innen von allein lernen oder nicht mal des Lernens bedürfen, bedarf es keiner Erziehung mehr (Seddon 1995, Sp. 249).

28 Cohen kommt, wie er selbst feststellt (Cohen 2000, S. 77), im Sprung vom Kreißsaal in die Küche der Katachrese gefährlich nahe. Leopold expliziert aber auch am Beispiel der Geburtshilfe-Metapher, dass das Erscheinungsbild des Neugeborenen womöglich von Gott oder der Natur bestimmt sei – was allerdings die Entsprechung für die Gestaltung des Sozialismus sein könnte, bleibt bei Marx und Engels unklar (Leopold 2016, S. 130). Eva von Redecker (2014, S. 21) erinnert daran, dass das Bild der Hebamme auch deshalb schief sei, weil die Hebamme in der Regel die Gebärende nicht töten möchte, die Revolution aber die alte Gesellschaft hinter sich lassen soll.

29 Womit das Bild der Revolutionen als »Lokomotiven der Geschichte« (*Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, MEW VII, S. 85) fast besser auf Condorcet als auf Marx zutrifft.

Das erklärt die Attraktivität für die Lösung des pädagogisch-politischen Problems; wenn das Entstehen der Revolution weder Politik noch Pädagogik voraussetzt, ist die Rolle des Theoretikers unproblematisch – aber eben auch unnötig: »If the transition to freedom is really going to happen, why would you need historical research to prove it? Or rather, once you've discovered this and become convinced of it, why would you need to share it?« (Swain 2019a, S. 66; vgl. auch Horkheimer 1988, S. 195).

Eine solche deterministische Geschichtsphilosophie benötigt weder ein Programm noch die Möglichkeit der Selbst-Emanzipation (Swain 2019a, S. 65). Wenn ein Manifest das Eintreten einer unvermeidlichen Revolution postuliert, scheint sich »die Textgattung des Manifests selbst performativ zu widerlegen« (Loick und Celikates 2016, S. 253). Eine deterministische Analyse würde das Kind mit dem Bade ausschütten, denn der Preis dafür, auf das Erziehen des Proletariats zu verzichten, wäre der Verlust der Selbsttätigkeit des Proletariats. Die Bildungsutopie der freien Entwicklung könnte nur durch die *erzwungene* Entwicklung erreicht werden. Letztlich bleibt auch die Frage offen, warum es gegenüber der pädagogischen Einwirkung von Theoretiker*innen vorzuziehen wäre, dass das Proletariat durch sein Leid gezwungen ist, zu lernen – und als »Lernen« wäre hier letztlich ein einfaches Reiz-Reaktions-Schema zu verstehen. Die Vorstellung, nach der das Proletariat automatisch zur Revolution schreitet, steht schließlich auch in einem klaren Widerspruch zum »Marxschen Befreiungsbegriff, der solidarisch-rationale Handlungskoordination, Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis impliziert« (Elbe 2005, S. 107).

Den Preis, darauf zu verzichten, möchte Marx nicht zahlen und es sprechen auch weitere Argumente dagegen, ihn als zu strikten Deterministen zu lesen. Es ist zwar nicht zu verleugnen, dass sich immer wieder Versuche finden, den deterministischen Ausweg aus dem politisch-pädagogischen Problem zu nehmen (Meyer 1973, S. 198–204). Historisch-biographisch zeigt sich aber bereits, dass er in seinem Handeln und seinen Texten keineswegs apolitisch war; im Gegenteil stellt er sich gegen den »politischen Indifferentismus«, der auf die Idee kommt, der Arbeiter*innenklasse »jedes reale Kampfmittel zu verweigern, weil man all diese Kampfmittel der heutigen Gesellschaft entnehmen muß« (*Der politische Indifferentismus*, MEW XVIII, S. 301). Selbst im *Kapital*, dem Text Marx', dem der Determinismusvorwurf am häufigsten gemacht wird, finden sich ausführliche Schilderungen politischer Kämpfe um die Arbeitszeit, deren Ausgang gerade nicht als vorherbestimmt gesehen werden kann, und die zeigen, dass der Widerstand der Arbeiter*innen auch im Kapitalismus nicht vollends gebrochen ist (Renault 2018, S. 67). Dass es inspiriert von Marx »geradezu zu einer Explosion des Handelns sowie zu einer Selbstermächtigung ungeheuren Ausmaßes kommt [...]« (Grosser 2018, S. 101), kann als Anzeichen für die Wirkung Marx' programmatischer Schriften gelten. Es finden sich außerdem auch noch andere Metaphoriken des Wandels bei Marx.³⁰ Es ist also sinnvoll, die

30 z.B. die Metapher des *Säens*. Marx lobt Owen für das Ausstreuen »der Samen des Kooperativsystems« (*Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, MEW XVI, S. 12 (vgl. auch Sörensen 2023a, S. 166)), möchte nach 1848 zeigen, »daß die Herrschaft der bürgerlichen Demokraten von vornherein den Keim des Untergangs in sich trägt« (*Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, MEW VII, S. 249) und auch in Bezug auf Bildung findet Marx (erneut unter Bezug auf Owen), dass »der Keim der Erziehung der Zukunft« aus dem Fabrikssystem entsproß (*Das Kapital*, Bd. 1, MEW XXIII, S. 508) und im ersten Entwurf des Briefs an V.I. Sassulitsch ist von den »Keime[n] der

Geburtshilfe-Metapher nicht ernster zu nehmen als Marx es tat, der die Metapher selbst nicht wörtlich verstand, was auch Sinn macht, denn »societies are not pregnant women, and social change is not like childbirth« (Blackledge 2015, S. 312). Marx geht es also nicht darum, Handeln als unnötig oder gar unmöglich darzustellen. Auch wenn sich bis ins Spätwerk »vereinzelt immer wieder traditionelle geschichtsphilosophische Vorstellungen von der historischen Unvermeidlichkeit des (sozialen) Fortschritts der Menschheit« (Elbe 2005, S. 107) finden, geht es ihm darum, geschichtliche Möglichkeiten zum Wandel und zum Lernen zu erkennen und zu ergreifen (Wood 1995, S. 144; Arndt 2012, S. 72) und die jeweils epochenspezifischen Hindernisse zu identifizieren (vgl. Swain 2019a, S. 77; Bayertz 2018, S. 240–241) sowie vor einem diese ignorierenden Voluntarismus zu warnen (Loick und Celikates 2016, S. 256). In Bezug auf den Einfluss des Bestehenden auf die Subjekte scheint Marx die Determination durch die Umgebung sogar, wie oben in Bezug auf die Verelendungstheorie gezeigt, eher zu unterschätzen.

Dass die Arbeiter*innen durch ihre bloße Existenz im Kapitalismus lernen, dass und wie sie revolutionieren sollen, kann nicht angenommen werden und ein Festhalten an dieser Annahme trotz aller dagegensprechenden Evidenz hat potentiell fatale Folgen (Bohlender 2020, S. 162; Thomä 2016, S. 320). Marx belässt es auch nicht dabei, auf diese Form der revolutionären Subjektivierung und des Lernens zu vertrauen, auch wenn er in ihr zumindest den Anstoß zur weiteren Tätigkeit des Proletariats sieht. Dadurch entsteht eine gewisse Spannung zur dritten Feuerbachthese, in deren Folge zumindest eine zeitliche Präzisierung erfolgen müsste; schließlich werden *erst* die Menschen von den Umständen erzogen, bevor und damit sie dazu kommen, den Erzieher selbst zu erziehen.

3.3.1.3 Der Kapitalismus als Lerngelegenheit

Wie oben schon angedeutet, verelenden die Menschen in der kapitalistischen Produktion nicht nur, sondern erleben auch die Entfaltung der Produktivität unmittelbar in ihrer Arbeit. Deshalb ist für Marx und Engels, so Bohlender, klar, »dass der revolutionäre Bildungsprozess vor allem über die wichtigste institutionelle Apparatur der kapitalistischen Produktionsweise verlaufen musste [...]: *die moderne Industriefabrik*« (Bohlender

Zersetzung« die Rede (MEW XIX, S. 393). Diese kurze Zusammenstellung soll nicht den falschen Eindruck erwecken, dass es sich um ein bei Marx systematisch entwickeltes oder sogar dominantes Motiv handle (aber vgl. auch Bayertz 2018, S. 236). Sie soll auch nicht über die unaufgelösten Spannungen in Marx' Revolutionsverständnis, die uns auch im weiteren Verlauf der Arbeit erneut begegnen werden, hinwegtäuschen. Sie ermöglicht aber die Bedeutung der Geburtshilfe-Metapher zu relativieren; wer sät, kann bestimmen, was er sät, muss den Boden bereiten und Unkraut jäten (wird also zum »Totengräber« (*Manifest*, MEW IV, S. 475)), und der Erfolg der Saat ist sowohl von gärtnerischem Handeln als auch strukturellen Gegebenheiten (und auch einer gewissen Teleologie) abhängig. Rancière (2010a, S. 127–128) deutet die Metaphorik trotz seiner Verweise auf das Düngen geologisch. Auch Johann Most versucht in seiner popularisierenden Form des *Kapitals*, die Frage »auf welche Weise zuletzt das gedachte hohe Resultat realisiert wird« unter Verweis auf botanische Metaphorik aufzulösen: »allein von selbst wird die reife Frucht der Menschheit nicht in den Schooß fallen; dieselbe wird vielmehr seiner Zeit *gepflückt* werden müssen« (MEGA II/8, S. 784). Viel genauer wird auch er nicht – wie die Umwälzung vonstattengehen wird, »wird sich eben zeigen« (MEGA II/8, S. 784). Für eine weitere, hier nicht diskutierte Metapher vgl. auch (Arendt 2002, S. 44–45).

2020, S. 156). Marx und Engels träumten davon, schließt Bohlender, »dass die Prozeduren der Zurichtung, der Unterwerfung und der Erniedrigung, die die Arbeiter und Arbeiterinnen in den Fabriken [...] erfahren, sich gleichsam dialektisch in Selbstorganisations- und Befreiungspraktiken verwandeln – dass aus Machtprozeduren Wahrheitsprozeduren werden!« (Bohlender 2020, S. 157). Die Vorstellung des Proletariats »als ein geschultes, diszipliniertes, kämpfendes *Industrieproletariat*« (Bohlender 2020, S. 157; vgl. Meyer 1973) wird allerdings wohl stärker von Engels als von Marx vertreten, dem es fernliegt, die Rolle des Generals über »Industriesoldaten« (Bohlender zitiert hier MEW IV, S. 469) zu übernehmen, auch wenn Marx durchaus die »harte, aber stählende Schule *der Arbeit*« (*Die heilige Familie*, MEW II, S. 38) lobt.³¹ Zentral erscheint vielmehr die Vereinigung der Arbeiter*innen in der Produktion.

Schließlich wird in der Industrie das Proletariat »in größeren Massen zusammengedrängt, seine Kraft wächst, und es fühlt sie mehr. Die Interessen, die Lebenslagen innerhalb des Proletariats gleichen sich immer mehr aus, indem die Maschinerie mehr und mehr die Unterschiede der Arbeit verwischt und den Lohn fast überall auf ein gleich niedriges Niveau herabdrückt« (*Manifest*, MEW IV, S. 470). Es geht weniger darum, soldatische Fähigkeiten zu erlernen, als in der Stadt³² und der Fabrik zu lernen, nicht allein zu sein. Es ist weniger die Disziplin, die auf den Klassenkampf vorbereitet, als das Gefühl, gemeinsam dieser Disziplin unterworfen und gemeinsam tätig und fähig zu sein. Der Kapitalismus ist erneut pädagogisch wirksam, denn »capitalism has no choice about teaching its workers the wonders of organization and labor solidarity, because without these the system cannot operate« (Draper 1978, S. 41). Diese Lerngelegenheit nehmen die Proletarier*innen wahr und weil sie »auf Gedeih und Verderb dem Arbeitsprozess ausgeliefert sind, identifizieren sie sich mit dem, was ihnen bleibt: der Kooperation« (Thomä 2016, S. 305). Diese Kooperation erstreckt sich auch auf das Lernen; wo Menschen zusammenkommen, können sie voneinander und gemeinsam lernen (Renault 2018, S. 69). Das Zusammenkommen bietet die Grundlage für jegliche Organisation, wobei aber die Selbstorganisation für Marx noch wichtiger ist als die Organisation der Fabrik.

3.3.1.4 Die Selbstorganisation der Arbeiter*innen

Das Lernen der Arbeiter*innen in eigenen Organisationen scheint der bessere Ausweg aus dem pädagogisch-politischen Dilemma Marx' zu sein. Damit verbunden ist für Marx die Abkehr vom reformistischen und utopischen Glauben, der Staat würde es schon richten und die Erkenntnis, dass der Staat die Interessen der Arbeiter*innenklasse nicht vertritt, sondern selbst »einer sehr rauen Erziehung durch das Volk« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW XIX, S. 31) bedarf:

Für die deutsche Arbeiterklasse ist das allernötigste, daß sie aufhören, unter hoher obrigkeitlicher Erlaubnis zu agitieren. Eine so bürokratisch eingeschulte Race muß einen

31 Zudem vernachlässigt Bohlender andere von Marx diskutierte Subjektivierungsprozesse – gegenseitige Bildung in Aktion und schulische Bildung – an dieser Stelle.

32 Dort sind die Menschen schließlich auch »dem Idiotismus des Landlebens entrissen« (*Manifest*, MEW IV, S. 466).

vollständigen Kursus in der ›Selbsthilfe‹ durchmachen. (Marx an Engels, 26.09.1868, MEW XXXII, S. 168)

Die Selbsthilfe des Proletariats ist aber nicht nur wegen der Oppositionsstellung zum Staat für Marx interessant, sondern sie eröffnet scheinbar auch einen Ausweg aus dem politisch-pädagogischen Problem. Wenn sich das Proletariat selbst hilft und sich selbst bildet – schließlich haben zumindest die Deutschen Arbeiter*innen »Köpfe zum Generalisieren auf den Schultern« (Marx an Engels, 26.09.1868, MEW XXXII, S. 168) – bedarf es keiner Hilfe und Erklärung von oben. Allerdings deutet schon die im Brief spürbare Spannung in den beiden Bestandteilen der Phrase »Kursus in der ›Selbsthilfe‹« darauf hin, dass auch diese Lösung das Problem nicht vollkommen aufzulösen vermag. Aber gehen wir Schritt für Schritt vor.

3.3.2 Bildung im Kampf und in Organisation

Die Bourgeoisie ist auch deshalb bildungsrelevant, weil »ganze Bestandteile der herrschenden Klasse ins Proletariat hinabgeworfen werden« und ihm so ebenfalls »eine Masse Bildungselemente« zuführen (MEW IV, S. 471). Die Rolle von Gebildeten, die sich der proletarischen Bewegung anschließen oder Teil des Proletariats werden, wollten Marx und Engels aber auch nicht überschätzen. Im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals schließt Marx dementsprechend, »daß der große theoretische Sinn, der als deutsches Erbgut galt, den sog. gebildeten Klassen Deutschlands durchaus abhanden gekommen ist, dagegen in seiner Arbeiterklasse neu auflebt« (MEW XXIII, S. 19). Marx' Einstellung gegenüber den Bürgerlichen, die sich der proletarischen Bewegung anschlossen, blieb »mistrust tempered by hope« (Draper 1978, S. 511), negativ beeinflusst durch seine Erfahrung mit denen, die die proletarische Bewegung zu verbürgerlichen versuchten und ihnen statt Bildungselementen bloß »konfuse Halbwisserei zuführen« (Marx an Sorge, 19.09.1879, MEW XXXIV, S. 412). Es »müssen diese Leute, um der proletarischen Bewegung zu nutzen, auch wirkliche Bildungselemente mitbringen« (Zirkularbrief an Bebel, Liebknecht, Bracke u.a., MEW XIX, S. 164) und sie sollen sich außerdem »die proletarische Anschauungsweise unumwunden aneignen« (MEW XIX, S. 165).

Darüber hinaus gehört zu den Voraussetzungen erfolgreicher Klassenorganisation aber auch ein Mindestmaß an bürgerlichen Freiheiten, darunter vor allem die Presse- und Versammlungsfreiheit (Kramer 1971, S. 47–48). Nur weil es sich dabei auch um eine bürgerliche Forderung handle, solle man nicht davon ausgehen, »das Proletariat werde die Preßfreiheit, die Assoziationsfreiheit nicht zu benutzen wissen« (Der Kommunismus des »Rheinischen Beobachters«, MEW IV, S. 194). Auch das Wahlrecht kann zur »Entwicklungsschule« (Die Klassenkämpfe in Frankreich, MEW VII, S. 100) werden: »Der im politischen Raum vorangetriebene Klassenkampf ermöglicht einen praktischen Reifungsprozeß des Proletariats« (Meyer 1973, S. 226). Entsprechend sind Bündnisse mit der Bourgeoisie zumindest temporär begrenzt möglich; durch das Anwachsen des Proletariats wird es als politische Kraft relevant genug, dass die Bourgeoisie »sich genötigt [sieht], an das Proletariat zu appellieren, seine Hülfe in Anspruch zu nehmen und es so in die politische Bewegung hineinzureißen. Sie selbst führt also dem Proletariat ihre eigenen Bildungselemente, d.h. Waffen gegen sich selbst, zu« (Manifest, MEW IV, S. 471). Dass

das Proletariat jeweils hilfreiche Bündnisse eingehen soll, etwa mit der Bourgeoisie gegen Bürokratie und Aristokratie, oder mit den Kleinbürger*innen oder Bauern gegen die Bourgeoisie – ohne sich jemals auf diese zu verlassen – ist selbst Teil politischer Bildung im Sinne eines »Abschauens«. Was für die Bourgeoisie funktioniert oder funktioniert hat, lässt sich womöglich auch für das Proletariat adaptieren. Selbst wenn die Arbeiter*innen (noch) nicht für ihre eigenen Ziele kämpfen und instrumentalisiert werden, gewinnen sie im Kontakt mit der Politik ein Verständnis von Politik. Die Enttäuschungen durch die herrschende Klasse sind lehrreich; so habe das Versagen der Regierungen in dieser Hinsicht »den Arbeiterklassen die Pflicht gelehrt, in die Geheimnisse der internationalen Politik einzudringen [...]« (*Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, MEW XVI, S. 13). Tatsächlich können aber auch die so in der politischen Arena erreichten Erfolge für die weitere Entwicklung des Proletariats hilfreich sein. Deshalb empfiehlt der *Brief des Korrespondenz-Komitees an Köttgen*: »verfährt jesuitisch, hängt die deutschtümliche Ehrlichkeit, Treuherzigkeit und Biederkeit an den Nagel, und unterzeichnet und betreibt die Bourgeoispetitionen für Preßfreiheit, Konstitution usw. Wenn das durchgesetzt ist, bricht eine neue Ära für die kommunistische] Propaganda an. [...]. Man muß in einer Partei alles unterstützen, was voranhilft, und sich da keine langweiligen moralischen Skrupel machen« (MEW IV, S. 22). Das gilt neben den klassischen bürgerlichen Freiheiten auch für die Gesetzgebung, die sich auf die Ökonomie bezieht und dort vor allem die Gesetze, die freie Zeit für die Arbeiter*innen schaffen (Jakob 2020, S. 242–245). So kann die Fabrikgesetzgebung »physisches und geistiges Schutzmittel der Arbeiterklasse« (*Das Kapital*, MEW XXIII, S. 525) werden und die Verelendung zumindest teilweise begrenzen. Sie – und insbesondere die Verkürzung des Arbeitstags – bietet darüber hinaus »ellbowroom zur Entwicklung und Bewegung« (*Marx an Ludwig Kugelmann* 17. März 1868, MEW XXXII, S. 541) und führt zu »großen physischen, moralischen und geistigen Vorteile[n]« für die Arbeiter*innenklasse (*Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, MEW XVI, S. 10). Sie ist nötige »Vorbedingung«, um der Arbeiterklasse »die Möglichkeit geistiger Entwicklung, gesellschaftlichen Verkehrs und sozialer und politischer Tätigkeit zu sichern« (*Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats*, MEW XVI, S. 192). Wenn der Arbeiter durch die erreichte materielle Besserstellung »seinen Geist mehr bilden, seinen Körper mehr pflegen« kann, geht Marx zumindest in der Unterredung mit Metallgewerkschaftern so weit, zu sagen, dass er »dann Sozialist [wird], ohne daß er es ahnt« (MEGA² I/21, S. 906).

Dass es sich aber um *notwendige* und keine *hinreichenden* Bedingungen für die Befreiung der Arbeiter*innenklasse handelt, gehört auch zur Lernerfahrung. Die Anwendung parlamentarischer und reformorientierter Mittel klärt zugleich darüber auf, dass diese nicht reichen (Swain 2019a, S. 177).³³ Wichtig ist für die Organisation deshalb auch, dass durch die eingegangenen Kooperationen und die durch Reformen erzielten Erfolge nicht die Organisation des Proletariats vernachlässigt wird. Es ist Aufgabe der Kommunisten während jeglicher Kooperation »ein möglichst klares Bewußtsein über den feindlichen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat herauszuarbeiten« (*Manifest*, MEW IV, S. 492–493). Statt »den bürgerlichen Demokraten als beifallklatschender Chor zu dienen

33 Einen ähnlichen Fokus auf revolutionäre Lerneffekte durch reformorientierte Politik legt später auch Rosa Luxemburg (vgl. Ypi 2024).

müssen die Arbeiter, vor allem der Bund, dahin wirken, neben den offiziellen Demokraten eine selbständige geheime und öffentliche Organisation der Arbeiterpartei herzustellen und jede Gemeinde zum Mittelpunkt und Kern von Arbeitervereinen zu machen, in denen die Stellung und Interessen des Proletariats unabhängig von bürgerlichen Einflüssen diskutiert werden« (*Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, MEW VII, S. 248–249). Die Organisation der Arbeiter*innen dient nicht nur dazu, eine Gegenöffentlichkeit und Kontrollinstanz gegenüber den bürgerlichen Demokraten (an deren Erfolg Marx 1850 noch glaubte (Kramer 1971, S. 110)) zu schaffen, sondern auch der »wechselseitigen Belehrung« (*Die heilige Familie*, MEW II, S. 55) und dazu sich »unabhängig von bürgerlichen Einflüssen« (*Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, MEW VII, S. 249) »über ihre Klasseninteressen auf[zuklären« (*Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, MEW VII, S. 254). Marx, der in viele Organisationen hineinwirkte, ging es darum, dort »jenes proletarische, revolutionäre Subjekt zu finden, zu formieren und zu organisieren, das der Theorie zufolge auf dem Boden der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft den Klassenkampf ausfechten und die Revolution vollziehen müsse« (Bohlender et al. 2020, S. 15). Als ein Beispiel für solche Organisation können die Arbeiterbildungsvereine und ähnliche Vereinigungen gelten, die Marx – sowohl als Redner als auch als Mitglied – bekannt waren (vgl. Schraepler 1972; Löwy 2005, S. 68). Marx und Engels schilderten in ihrem Brief an G.A. Köttgen Bildungsformate wie »Lese- und Diskussionsvereine« und das Verbreiten gut lesbarer kommunistischer Schriften als empfehlenswert (MEW IV, S. 20). Durch das regelmäßige Zusammenkommen und der »Diskussion von kommunistischen Fragen« sollen »die Kommunisten zuerst unter sich klarwerden« (MEW IV, S. 20). Regelmäßig gab Marx selbst Vorträge in Organisationen wie dem Brüsseler »Deutschen Arbeiter-Bildungsverein« (Schraepler 1972, S. 177) oder dem Kölner Arbeiterverein, der den Zweck hatte »die Ausbildung der Mitglieder in politischer, sozialer und wissenschaftlicher Beziehung durch Anschaffung von Büchern, Zeitungen, Flugschriften und durch wissenschaftliche Vorträge und Besprechungen zu fördern« (zitiert nach Schraepler 1972, S. 334). Auch über die Arbeitervereine, die im *Bund der Kommunisten* organisiert waren, berichtet Marx im Rückblick:

Ein Tag in der Woche wurde zur Diskussion bestimmt, ein anderer für gesellschaftliche Unterhaltung (Gesang, Deklamation etc.). Überall wurden Vereinsbibliotheken gestiftet und, wo es immer tubar, Klassen errichtet für den Unterricht der Arbeiter in elementarischen Kenntnissen. Der hinter den öffentlichen Arbeitervereinen stehende und sie lenkende ›Bund‹ fand in ihnen sowohl den nächsten Spielraum für öffentliche Propaganda, wie er andererseits sich aus ihren brauchbarsten Mitgliedern ergänzte und erweiterte. (*Herr Vogt*, MEW XIV, S. 438)

Diese Vereine konnten auf den Wissens- und Bildungshunger des Proletariats zählen, der sich im großen Interesse an wissenschaftlichen Vorträgen widerspiegelte, die auch Marx begeisterten (Davis 2018, S. 115). Es ging aber in den Vereinen nicht nur um Wissen, wie Marx schon 1844 über die Treffen der französischen Handwerker berichtet hatte:

Wenn die kommunistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürf-

nis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. [...] Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen. (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW XL/EB 1, S. 554, vgl. auch MEW II, S. 89)

In diesen Kontexten wird nicht nur gelernt, sondern gleichzeitig »üben die emanzipationswilligen und -motivierten Proletarier auf der Ebene ihres Innergruppenverhältnisses zueinander die neue Lebensweise schon ein, um deren gesamtgesellschaftliche Durchsetzung es letztlich allein geht« (Meyer 1973, S. 121). In dieser Form sind die Vereinigungen präfigurativ, womit sich auch eine Bekräftigung der oben identifizierten Utopie als Bildungsutopie bestätigt. Neben der Idee der gegenseitigen Ansteckung, durch die sich die Ziele der Menschen ändern (vgl. Raekstad 2018, S. 366) gewinnen die Anwesenden »überdem ein sehr gründliches und umfassendes Bewußtsein über die ›ungeheure‹ und ›unermessbare‹ Kraft [...], welche aus ihrem Zusammenwirken entsteht« (*Die heilige Familie*, MEW II, S. 55).

Auch dort vermag Marx es aber nicht, das politisch-pädagogische Paradox zu umgehen. Was generell für seine Sicht auf entsprechende Organisationen gilt, nämlich dass er die damit verbundenen Schwierigkeiten wie die Tendenz zur Entstehung neuer Hierarchien unterschätzt, gilt auch für das dort stattfindende Lernen. Das betrifft schon das Lernen durch die dort gemachten Erfahrungen, also die Tätigkeit, die sich am ehesten als Selbsttätigkeit verstehen lässt. Die Fragen danach, wer die Tagesordnung bestimmt, wer die Versammlung schließt und wer währenddessen auf die Kinder aufpasst (vgl. Swain 2019a, S. 186–187), beeinflusst die Art und Weise, wie und aus welchen Erfahrungen gelernt wird. Auch die konkreten pädagogischen Vorschläge Marx' sind davon betroffen; die Selbstbildung der Arbeiter*innen ist schließlich gegenseitige Bildung, die davon abhängt, wer die jeweiligen Pamphlete ausgewählt und geschrieben hat. Wie das Beispiel des Vortrags nahelegt, unterscheidet sie sich auch nicht unbedingt von klassischen schulischen Formen der Bildung. Dass die aus anderen Klassen ins Proletariat herabgestiegenen Denker*innen, die sich die Sache des Proletariats zu eigen machen, sich in besonderer Weise als Schriftsteller und Vortragende für das Proletariat zu eignen scheinen, vertieft das Problem noch insofern, als nicht nur neue Hierarchien entstehen, sondern möglicherweise alte übernommen werden (vgl. Adamson 1978, S. 435). Eine vertiefte Reflexion darüber, wie konkret die notwendigen Bildungsprozesse vonstattengehen, fehlt bei Marx. Wo er die Weisheit der Proletarier*innen als Grund heranzieht, warum sie keine Bildung von oben bräuchten, stellt sich außerdem ein Widerspruch zur scharfen Kritik an den Schulmeistern ein; wenn die Proletarier*innen in der Lage sind, selbst das notwendige Denken hervorzubringen, sind sie auch in der Lage, Erziehungsversuche zu enttarnen und zurückzuweisen, ohne Marx dafür zu benötigen (vgl. Bernes 2019, S. 200).

Marx macht deutlich, dass es beim Diskutieren nicht bleiben soll, denn schließlich ist auch die politische Aktion Teil der Vorbereitung des Proletariats: »Struggle was the school in which the education took place; revolution speeded up the curriculum and enriched the course« (Draper 1978, S. 77). Zur genauen Form des Kampfs und der Organisation äußert Marx sich allerdings ebenfalls zurückhaltend und »orientiert sich

an den bestehenden Organisationsformen, deren Verhältnis zu dem Ziel der ökonomischen Emanzipation der Arbeiterklasse und den Bedingungen des Klassenkampfes er zu bestimmen sucht« (Arndt 2012, S. 117). Prinzipiell ist er offen für verschiedene Kampfformen, solange sie zweckdienlich sind. Eine besondere Rolle nehmen Gewerkschaften ein, auf die im Folgenden kurz eingegangen werden soll. Erwähnenswert sind diese auch, weil Marx sich als einer der ersten kommunistischen Theoretiker ausführlich mit dieser historisch damals recht jungen Organisationsform beschäftigte (vgl. Draper 1978, S. 81). Dass sich die Gewerkschaften »trotz Handbücher[n] und Utopien« (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 179) entwickelt haben und somit sowohl die Ökonomen, die »wollen, daß die Arbeiter in der Gesellschaft bleiben, wie dieselbe sich gestaltet hat und wie sie in ihren Handbüchern gezeichnet und besiegelt haben (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 179) als auch diejenigen Sozialisten, die wollen, »daß sie die alte Gesellschaft beiseite lassen, um desto besser in die neue Gesellschaft eintreten zu können« (MEW IV, S. 179) Lügen strafen, beeindruckt ihn und weist die Gewerkschaftskoalitionen auch als genuin proletarische Organisationsform aus. Im Zusammenhang mit den Arbeiterkoalitionen spricht Marx – der von sich behauptet, »soviel Erfahrung als irgendein Zeitgenosse auf dem Gebiet der Trade Unions zu haben« (*Marx an J.B. von Schweitzer*, 13.10.1868, MEW XXXII, S. 570) – davon, dass sich »alle Elemente für eine kommende Schlacht«³⁴ (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 180) entwickeln und dass sich das Proletariat »als Klasse für sich selbst« konstituiert (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 181). Die Gewerkschaften sind »das Mittel der Vereinigung der Arbeiterklasse, der Vorbereitung zum Sturz der ganzen alten Gesellschaft mit ihren Klassengegensätzen« (*Arbeitslohn*, MEW VI, S. 555) und zugleich – erneut präfigurativ – der Ort, an dem die Arbeiter »aus ihrer revolutionären Tätigkeit sogar das Maximum ihres Lebensgenusses machen« (*Arbeitslohn*, MEW VI, S. 555). Den Aspekt der Schulung in Gewerkschaften (vgl. auch Draper 1978, S. 97–99) hebt Marx auch in einem Brief an Schweitzer hervor, in dem er das Koalitionsrecht als »Maßregel zur Mündigmachung der ›Untertanen‹« (MEW XXXI, S. 76) hervorhebt. Gerade die dezentrale Organisation der Gewerkschaften macht sie insbesondere für Deutschland attraktiv: »Hier, wo der Arbeiter von Kindesbeinen an bürokratisch gemäßregelt wird und an die Autorität, an die vorgesetzte Behörde glaubt, gilt es vor allem, ihn *selbständig gehn zu lehren*« (*Marx an J.B. von Schweitzer*, 13.10.1868, MEW XXXII, S. 570). Die »revolutionäre Erziehung« besteht keineswegs nur aus dem Besuch von Treffen und der Übernahme von Ämtern sowie der Erfahrung der innergewerkschaftlichen Demokratie (Draper 1978, S. 122–123), sondern kann auch durchaus daraus bestehen, die »Hirnschädel für die bludgeons der Constabler« (Marx an Engels, 27.07.1866, MEGAdigital) herzuhalten. Wichtig ist für Marx jeweils, dass die gewerkschaftliche Arbeit sich nicht kooptieren lässt und den Systemumsturz nicht aus den Augen verliert, wofür der Kampf um Löhne keineswegs ausreicht, sondern wofür es politischer und revolutionärer Arbeit bedarf: »Trade unions were training grounds of the class, as well as its first line of defense, but the goal of the training was still a political and social revolution« (Draper 1978, S. 146).

34 Engels schrieb schon in ähnlich martialischer Weise in der *Lage der arbeitenden Klasse in England* von Streiks als »Kriegsschule der Arbeiter« (MEW II, S. 441).

Selbst Revolutionen sind nicht nur Lernziel, sondern zugleich Lerngelegenheit. In der Formulierung aus der *Deutschen Ideologie* geht es darum, in der Revolution »sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden« (MEW III, S. 70). Dabei handelt es sich um einen langwierigen Prozess, wie Marx den Arbeiter*innen mitgeben möchte: »Ihr habt 15, 20, 50 Jahre Bürgerkriege und Völkerkämpfe durchzumachen, nicht nur um die Verhältnisse zu ändern, sondern um euch selbst zu ändern und zur politischen Herrschaft zu befähigen« (*Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln*, MEW VIII, S. 412). Die Revolution ermöglicht ein *learning by doing*, das zugleich ein *becoming by doing* darstellt. Sogar wenn ihr unmittelbarer Erfolg ausbleibt, kann »ihren Niederlagen ein pädagogischer Effekt [...] zugeschrieben werden (Senf 2018, S. 88). So wurde für Marx selbst 1848 zum »landmark in the process of self-changing and self-education that was equivalent to the production of a proletariat fit to rule« (Draper 1978, S. 77). Die Fähigkeit, die Revolution als Lernerfahrung, als »Studien und Erfahrungen« (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW VIII, S. 118), zu begreifen, ist sogar ein besonderes Merkmal proletarischer Revolutionen, denn diese »kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eignen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche« (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW VIII, S. 118). Schon im Frühwerk hatte Marx für das einzelne Individuum hervorgehoben, was jetzt auch für das Proletariat als Klasse gilt: »Was sich entwickelt, ist unvollkommen. [...] sobald der Mensch gehen lernt, lernt er auch fallen, und nur durch Fallen lernt er gehen« (*Debatten über die Preßfreiheit*, MEW I, S. 49). Vor allem sollte die Aussicht zu scheitern nicht von vornherein zum Verzicht auf Aktion führen, wie Marx am Beispiel von Arbeitskämpfen ausführt. Würden die Arbeiter nicht trotz der Übermacht des Kapitals und der Entwicklungsgesetze des Kapitalismus gegen Lohnsenkungen kämpfen würden sie nicht nur zu »einer unterschiedslosen Masse ruinierten armer Teufel«, sondern »sich selbst unweigerlich der Fähigkeit berauben, irgendeine umfassendere Bewegung ins Werk zu setzen« (*Lohn, Preis und Profit*, MEW XVI, S. 151–152).

Wenn aber die Arbeiterklasse – um das Bild des Proletariats als sich entwickelndes Kind (vgl. auch *Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen*, MEW I, S. 405 über die »riesenhaften Kinderschuhe« des Proletariats) erneut aufzugreifen – beim Gehen das Gehen lernt, stellt sich die Frage, wie erste Gehversuche gestartet werden können (vgl. Arndt 2012, S. 119). Marx sieht, dass die »Bewegungen selbst eine gewisse previous Organisation unterstellen« (*Marx an Friedrich Bolte*, 23.11.1871, MEW XXXIII, S. 333). Die Entwicklungsgeschichte des Proletariats im *Manifest* erklärt das Zustandekommen erster loser Organisationsformen aus der unmittelbaren Lebenswelt der Arbeiter*innen. Das fehlende Bewusstsein führt dazu, dass die Arbeiter anfänglich »ihre Angriffe nicht nur gegen die bürgerlichen Produktionsverhältnisse [richten], sie richten sie gegen die Produktionsinstrumente selbst« (MEW IV, S. 470). Von diesen vereinzelt Kämpfen ausgehend setzt sich, durch die oben angesprochenen Tendenzen ermöglicht, die Organisation in Form eines bottom-up-Prozesses fort. Wie aber kommen die Arbeiter*innen zum Kämpfen? Welche Lernprozesse gehen der Organisation voraus? Entsprechend braucht es mindestens eine Initialzündung für die Organisation; »Wo die Arbeiterklasse noch nicht weit genug in ihrer Organisation fortgeschritten ist, um gegen die Kollektivge-

walt, i.e. die politische Gewalt, der herrschenden Klassen einen entscheidenden Feldzug [zu] unternehmen, muß sie jedenfalls dazu geschult werden durch fortwährende Agitation gegen die (und feindselige Haltung zur) Politik der herrschenden Klassen« (*Marx an Friedrich Bolte*, 23.11.1871, MEW XXXIII, S. 333). Die Antwort auf die Frage *wer* schult, führt uns zum Ausgangsproblem zurück. Eine historisch-biographische Betrachtungsweise zeigt zumindest, dass Marx selbst z.B. in der Internationalen Arbeiterassoziation eine »Strategie der geduldgigen Erziehung einer revolutionären Bewegung« (Mares 2020, S. 170) anwendete.

3.3.2.1 Antikapitalismus als Lerngegenstand

Auch wenn sie selten als Denker der Präfiguration gelesen werden, lässt sich bei Marx und Engels diesbezüglich »eine streckenweise zumindest ambivalente Haltung beobachten« (Sörensen 2023a, S. 165). Zwar findet sich im *Manifest* eine negative Einschätzung der »kleine[n], natürlich fehlschlagende[n] Experimente[n]« (MEW IV, S. 490) der utopischen Sozialisten,³⁵ sofern diese revolutionäres Vorgehen vermeiden wollen. Schon die oben geschilderten Zusammenkünfte der Arbeiter*innen in den verschiedenen Vereinen können aber vorsichtig als den Kommunismus antizipierend und präfigurierend gelesen werden (Swain 2019a, S. 49). Noch stärker macht Marx diesen Aspekt in Bezug auf die Kooperativfabriken. Während ein Lernen *vom* Kapitalismus im oben geschilderten Sinne die negative Seite der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit etwa durch Aktienunternehmen in den Blick nimmt, ist in den Kooperativfabriken »als Übergangsform aus der kapitalistischen Produktionsweise in die assoziierte« der Gegensatz »positiv aufgehoben« (*Kapital*, Bd. 3, MEW XXV, S. 456). Anders als die »Vorwegnahme« (Balibar 2017, S. 223) durch den Kapitalismus, wird dort aktiv von den Arbeiter*innen vorweggenommen. Bewunderung für das Kooperativsystem äußert Marx auch in der *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, wo er die Tatsache, dass sie »durch die Tat, statt durch Argumente, bewiesen [...], daß Produktion auf großer Stufenleiter und im Einklang mit dem Fortschritt moderner Wissenschaft vorgehen kann ohne die Existenz einer Klasse von *Meistern* (masters), die eine Klasse von »Händen« anwendet« (MEW XVI, S. 11) hervorhebt. Auch in den *Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats* erkennt er die »Kooperativbewegung als eine der Triebkräfte zur Umwandlung der gegenwärtigen Gesellschaft« an, deren Verdienst darin bestehe, »praktisch zu zeigen, daß das bestehende despotische und Armut hervorbringende System der *Unterjochung der Arbeit* unter das Kapital verdrängt werden kann durch das republikanische und segensreiche System der *Assoziation von freien und gleichen Produzenten*« (MEW XVI, S. 195). Dort mahnt er aber auch, dass das Kooperativsystem und private Initiative nie ausreichen werden »die kapitalistische Gesellschaft umzugestalten. Um die gesellschaftliche Produktion in ein umfassendes und harmonisches System freier Kooperativarbeit zu verwandeln, bedarf es *allgemeiner gesellschaftlicher Veränderungen, Veränderungen der allgemeinen Bedingungen der Gesellschaft*, die nur verwirklicht werden können durch den Übergang der organisierten Gewalt der Gesellschaft, d.h. der Staatsmacht, aus den Händen der Kapitalisten

35 Engels hatte ursprünglich eine positivere Sichtweise kommunistischer Gemeinschaftsprojekte vorgeschlagen, die aber nicht in die finale Fassung des *Manifests* Eingang fand (vgl. Stedman Jones 2002, S. 67–68).

und Grundbesitzer in die Hände der Produzenten selbst« (MEW XVI, S. 195–196, vgl. auch MEW VIII, S. 122). Um entsprechende Erfolge zu ermöglichen, sollen die Kooperativgesellschaften »einen Teil ihres Gesamteinkommens in einen Fonds [...] verwandeln zur Propagierung ihrer Prinzipien durch Wort und Tat, mit anderen Worten, durch Förderung der Errichtung von neuen Produktivgenossenschaften sowie durch Verbreitung ihrer Lehren« (MEW XVI, S. 196). Auch wenn präfigurative Maßnahmen sinnvoll erscheinen können, dürfen sie nie »hinter dem Rücken der Gesellschaft« (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW VIII, S. 122) geschehen, sondern müssen ihr unter die Nase gerieben – beigebracht – werden. Die zwei Formen der Vergesellschaftung – »nämlich die *Vergesellschaftung durch das Geld* und die *Vergesellschaftung durch die Arbeit*« (Balibar 2017, S. 226), also die oben diskutierte Zentralisierung im Kapitalismus und die Etablierung von Kooperativfabriken – bieten Anschauungsmaterial dafür, dass eine andere Welt möglich ist. Die bloße Anschauung ist zwar lehrreich, reicht aber noch nicht aus, um tatsächlich zur Revolution zu führen.

3.3.2.2 Die Zukunft seiner Klasse: Schulbildung

Während es bisher vor allem um die Bildung der Klasse bzw. ihrer (erwachsenen) Mitglieder ging, kommt Marx auch auf Bildung im klassischen Sinne zu sprechen, der er einen großen Stellenwert zuspricht, auch wenn er sich selten über ein vorrevolutionäres Bildungsprogramm äußert. In den *Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats* schreibt er, dass »der aufgeklärtere Teil der Arbeiterklasse begreift [...], daß die Zukunft seiner Klasse und damit die Zukunft der Menschheit völlig von der Erziehung der heranwachsenden Klasse abhängt. Er weiß, daß vor allem anderen die Kinder und jugendlichen Arbeiter vor den verderblichen Folgen des gegenwärtigen Systems bewahrt werden müssen« (MEW XVI, S. 194). Diese Äußerung ist in mehreren Hinsichten interessant. Einerseits spricht aus ihr doch ein gewisser Zweifel am Erfolg der Selbstbildung der Arbeiter*innen gegenüber den sozialisatorischen Kräften der alten Gesellschaft – vielleicht weil Marx bei den Arbeiter*innen, selbst den »Verderb« der »Entwicklungsfähigkeit« des Geists (*Kapital*, MEW XXIII, S. 422) als zu umfassend wahrnimmt. Die Hoffnung auf die Kinder als neue Menschen erinnert an die Forderung aus *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, dass das jetzige Geschlecht untergehen müsse »um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind« (MEW VII, S. 79). Relevant ist andererseits, dass Marx diese Forderung als Forderung der Arbeiter*innenklasse – oder zumindest des Teils, der gebildet genug ist, den Wert von Bildung zu erkennen, ausweist. Schon die Frühsozialist*innen hatten – teilweise inspiriert vom Bildungsdenken der Französischen Revolution – umfangreiche Erziehungsvorstellungen und -ansprüche entwickelt (vgl. Gehrig 2007), die auch von den Arbeiter*innen aufgegriffen wurden, die so Engels in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, sich »entschieden für den Schulzwang aussprachen« und »oft genug eine rein weltliche öffentliche Erziehung [...] vom Parlament gefordert haben« (MEW II, S. 339–340). Auch wenn innerhalb der Arbeiter*innenbewegung umstritten war, ob staatliche Erziehung gefordert werden sollte oder die Energie in den Aufbau eigener Bildungsinstitutionen gesteckt werden sollte, setzten in England die Chartisten vor allem die erste Ansicht durch und schrieben 1851 in ihr Programm: »Education should [...] be national, universal, gratuitous and, to a certain extent, compulsory« (zitiert nach Simon 1981, S. 275). Dieser Forderung widersetzte sich Marx nicht,

sondern wehrt sich in *Der politische Indifferentismus* explizit gegen die Forderung, auf der Basis von »ewigen Prinzipien« (MEW XVIII, S. 300) den Arbeiter*innenkindern staatliche Grundschulbildung nach amerikanischem Vorbild vorzuenthalten. Dass das staatliche »Budget auf Kosten der Arbeiterklasse aufgestellt wird« (MEW XVIII, S. 299) wird hier bei ihm zum Argument, nicht auf die Vorzüge staatlich erbrachter Leistungen zu verzichten. Im *Manifest* steht die »öffentliche und unentgeltliche Erziehung aller Kinder« (MEW IV, S. 482) an zehnter und letzter Stelle des aufgestellten Maßnahmenkatalogs für die Zeit direkt nach der proletarischen Machtübernahme.³⁶ Dass die Forderung eine Forderung der Arbeiter*innen ist, ist insofern wichtig, als die so von bürgerlichen Forderungen nach Arbeiter*innenbildung abgegrenzt wird. Schließlich hatte auch das Bürgertum eigene Bildungsaspirationen und vertrat Forderungen nach Arbeiter*innenbildung – allerdings aus unterschiedlichen Motiven, die in der Angst, die Arbeiter*innen könnten zu sehr gebildet werden (Simon 1981, S. 366–367), deutlich hervortraten. Über diese Motive macht sich auch Marx keine Illusionen. Im Gegenteil ist die Tatsache, dass im kapitalistischen System Bildung und Erziehung vor allem dessen Reproduktion dienen und sie »wesentlich auf Formierungs- und Zurichtungsprozessen« (Sünker 2012, S. 6) basieren, Ausgangspunkt der Marx'schen Analyse.

In seinen *Reden über die allgemeine Bildung in der modernen Gesellschaft* stellt Marx fest, dass das preußische Bildungssystem nur »das Ziel verfolge, gute Soldaten heranzubilden« (MEW XVI, S. 563). Im Manuskript *Arbeitslohn* stellt er als einen »von den Bürgern« (MEW VI, S. 545) vorgebrachten Vorschlag zur Verbesserung der Lage der Arbeiter*innen die Forderung nach Erziehung vor, die er als naiv bis zynisch abtut, weil sie vernachlässige, dass die Aufgaben in der modernen Industrie zu einfach seien, um Erziehung zu bedürfen, dass die Kinder schon in den Fabriken arbeiteten, und dass geistige Bildung sich nicht positiv auf den Lohn der Arbeiter*innen auswirken würde. Außerdem verstehe der »Bourgeois unter moralischer Erziehung die Eintrichterung bürgerlicher Grundsätze« (MEW VI, S. 546) und habe weder die Mittel noch den Willen, »dem Volke eine wirkliche Erziehung zu bieten« (MEW VI, S. 546). Auf in »einer kindischen und albernen Weise« vorgebrachte Vorschläge, es bedürfe nur der Bildung für die Verbesserung der Lage der Arbeiter*innen oder eine Bildung die »unseren Arbeitern vermittelt, wie man trockenen Knochen nahrhafte Substanzen entzieht, wie man Teegebäck aus Stärke herstellt und wie man Suppe aus Fabrikstaub kocht« (*Die Arbeiterfrage*, MEW IX, S. 474), können die Arbeiter*innen gut verzichten. Solange sich an den Arbeitsbedingungen, die Bildung verunmöglichen, nichts ändert »mögen doch die Fabrikherren jetzt über die Vernachlässigung der Bildung bei den Arbeitern den Mund halten« (*Prosperität – die Arbeiterfrage*, MEW IX, S. 482). Die Fabrikherren sind schließlich auch dafür mitverantwortlich, dass

36 In Engels' zuvor verfassten *Grundsätzen des Kommunismus*, die zur Inspiration des Maßnahmenkatalogs beigetragen haben, fordert dieser, wie in der anschließenden Forderung über die »Errichtung großer Paläste als gemeinschaftliche Wohnungen für Gemeinden von Staatsbürgern« noch näher an den Utopisten: »Erziehung sämtlicher Kinder, von dem Augenblicke an, wo sie der ersten mütterlichen Pflege entbehren können, in Nationalanstalten und auf Nationalkosten. Erziehung und Fabrikation zusammen« (MEW IV, S. 373). Im *Manifest* wird – politisch vermutlich klug – nicht mehr explizit die frühe Trennung der Kinder von der Familie gefordert, obwohl sie im Absatz über die Aufhebung der Familie noch dort anklingt, wo die Kommunisten »an die Stelle der häuslichen Erziehung die gesellschaftliche setzen« (MEW IV, S. 478).

die in den Fabrikakten festgehaltenen Bestimmungen zur Arbeit von Kindern nicht eingehalten werden, wie Marx im *Kapital* (MEW XXIII, S. 422–424) anhand der Berichte der Fabrikinspektoren schildert. Damit wird aber deutlich, dass auch innerhalb der Bourgeoisie unterschiedliche Haltungen zu öffentlicher Erziehung – die für die Fabrikanten auch störend ist – vorkommen. Es wird dennoch nötig sein, so machen Marx und Engels im *Manifest* deutlich, »die Erziehung dem Einfluß der herrschenden Klasse« (MEW IV, S. 478) zu entziehen. Nur das Proletariat selbst kann verhindern, »dass die Bildung der Jugend im Dienste und nach Maßgabe der kapitalistischen Produktionsverhältnisse erfolgt« (Schmied-Kowarzik 2019, S. 109). Immer wieder, wenn es darum geht, vorrevolutionäre öffentliche Bildung anzubieten, die nicht unter dem Einfluss der herrschenden Klasse steht, kommt Marx auf das Vorbild Amerika zurück (vgl. MEW XVIII, S. 299, MEW XIX, S. 30, MEW XVI, S. 562–563), über das er sich schon bei der Lektüre Hamiltons beeindruckt gezeigt hatte (vgl. MEGA IV/2, S. 268). Dort gelinge es, dass Bildung staatlich sei »ohne unter der Kontrolle der Regierung zu stehen« (MEW XVI, S. 563), stellt er in einer Rede 1869 fest, wobei er sich wohl – diese Schlussfolgerung erlauben zumindest die durch die Editionsarbeit der MEGA² neu verfügbaren Quellen – auf seine Lektüre des Artikels »The Common Schools of America« (*Exzerptheft London 1868*, S. 162–165, MEGA digital IV/19) stützt, in dem wie in der Rede vor allem das Schulsystem von Massachusetts gelobt wird und in dem die Rolle der lokalen Schulkomitees hervorgehoben wird.³⁷ Auch die Idee der Schulinspektoren »deren Pflicht es wäre, auf die Einhaltung der Gesetze zu achten – ohne daß sie das Recht hätte, sich in die Bildung einzumischen –, so wie die Fabrikinspektoren auf die Einhaltung der Fabrikgesetze achten« (*Aufzeichnung zweier Reden von Karl Marx über die allgemeine Bildung in der modernen Gesellschaft*, MEW XVI, S. 563), die Marx leicht verändert aufgreift, wird dort schon diskutiert. Nur über die Tatsache, dass in den Schulen täglich die Bibel gelesen werde, stolpert Marx bei seiner Lektüre des *Economist*-Artikels offenbar; in den entsprechenden Satz des Artikels fügt er den einzigen Einschub in diesem Exzerpt ein: »Holla!«. Die Ablehnung gegen religiöse Inhalte in den Schulen bringt er dementsprechend auch mehrfach vor. In den Protokollen des Generalrats zu seinen Reden wird seine Forderung wiedergegeben, dass »nur Fächer wie Naturwissenschaften, Grammatik usw. [...] in den Schulen gelehrt werden. [...] Fächer, die unterschiedliche Schlußfolgerungen zuließen sollten nicht im Schulunterricht gelehrt werden; damit könnten sich die Erwachsenen unter Anleitung solcher Lehrer wie Frau Law beschäftigen, die Vorlesungen über Religion halte« (MEW XVI, S. 564). Die entsprechenden Maßnahmen der Kommune, die nicht nur »Befreiung sämtlicher Unterrichtsanstalten von der Bevormundung und Knechtung der Regierung« sondern auch »die Verbannung des Religionsunterrichts aus allen öffentlichen Schulen [...] in die Stille des Privatleben« (*Zweiter Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich*«, MEW XVII, S. 596) beinhalteten, finden konsequenterweise Marx' Zustimmung. In der *Kritik des Gothaer Programms* wird die Forderung wiederholt: »Regierung und Kirche [sind] gleichmäßig von jedem Einfluß auf die Schule auszuschließen« (MEW XIX, S. 30). Diese wie bei Condorcet letztlich defensiven und negativen Forderungen »lassen auch eine szientistische

37 Ein weiterer Beleg dafür, dass Marx den Artikel herangezogen hat, ist, dass die Zahlen, die er in seiner Rede in Bezug auf die Steuerlast wiedergibt, hier auftauchen.

Auffassung des Wissens zu, als sei dieses frei von jeder Klassenideologie« (Vargas 1986, S. 1159).

Bildung soll laut Marx nicht nur in der klassischen Schule Wissen vermitteln, sondern soll mit der Produktion verknüpft werden. Grundlage für diese Annahme ist eine erneute und in diesem Fall möglicherweise überraschende Bewunderung für den Kapitalismus, nämlich für die »Tendenz der modernen Industrie, Kinder und Jugendliche beiderlei Geschlechts zur Mitwirkung an dem großen Werk der gesellschaftlichen Produktion heranzuziehen«, für Marx »eine fortschrittliche, gesunde und berechtigte Tendenz, obgleich die Art und Weise, auf welche diese Tendenz unter der Kapitalherrschaft verwirklicht wird, eine abscheuliche ist« (*Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats*, MEW XVI, S. 193). Die Forderung nach Abschaffung der Kinderarbeit ist für Marx »unverträglich mit der Existenz der großen Industrie und daher leerer frommer Wunsch« und »reaktionär« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW XIX, S. 32), obwohl im Kapitalismus die Fabrikant*innen »aus dem Blut kleiner Kinder, die zur Verrichtung ihrer Arbeit auf Stühle gestellt werden mußten, Seide [...] spinnen« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 310) und obwohl die Industrie »vampirmäßig Menschenblut saugen müsse, vor allem Kinderblut« (*Inauguraladresse der IAA*, MEW XVI, S. 11). Im Gegenteil ist für ihn »bei strenger Regelung der Arbeitszeit nach den verschiedenen Altersstufen und sonstigen Vorsichtsmaßregeln zum Schutz der Kinder, frühzeitige Verbindung produktiver Arbeit mit Unterricht eines der mächtigsten Umwandlungsmittel der heutigen Gesellschaft« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW XIX, S. 32). Auch im Kommunismus soll es dementsprechend in veränderter Form für Kinder ab dem Alter von neun Jahren Kinderarbeit geben und schon im Kapitalismus könne »die Verbindung von bezahlter produktiver Arbeit, geistiger Erziehung, körperlicher Übung und polytechnischer Ausbildung [...] die Arbeiterklasse weit über das Niveau der Aristokratie und Bourgeoisie erheben« (*Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats*, MEW XVI, S. 195). Marx' Optimismus in Bezug auf Kinderarbeit als »Movens des Befreiungsprozesses« (Heydorn 1979, S. 160) scheint sich aus einer sehr wohlwollenden und selektiven Lesart der Berichte der Fabrikinspektoren zu speisen (Small 1982, S. 171), worin er findet »daß die Fabrikkinder, obgleich sie nur halb soviel Unterricht genießen als die regelmäßigen Tagesschüler, ebensoviel und oft mehr lernen« (*Kapital*, MEW XXIII, S. 507) und aus denen er zitiert, dass das »System halber Arbeit und halber Schule [...] jede der beiden Beschäftigungen zur Ausruhung und Erholung von der andren und folglich viel angemessner für das Kind als die ununterbrochne Fortdauer einer von beiden« mache (*Kapital*, MEW XXIII, S. 507). Der zweite große Einfluss, der Marx zur Verbindung von Arbeit und Erziehung bringt, sind die Frühsozialisten. In der *Deutschen Ideologie* verweisen Marx und Engels »auf Fouriers Ausführungen über Erziehung [...], die bei weitem das beste sind, was in dieser Art existiert, und die genialsten Beobachtungen enthalten (MEW III, S. 501) und im *Kapital* (MEW XXIII, S. 507–508) verweist Marx auf Robert Owen als Inspiration. Überhaupt war »der Grundsatz der Verbindung von Unterricht und Arbeit [...] von jeher einer der pädagogischen Hauptgedanken in der sozialistischen und kommunistischen Literatur und dem ihr nahestehenden Schrifttum« (Krapp 1973, S. 68). An die in dieser Literatur getätigten Annahmen und Setzungen schließt Marx an. Die polytechnische Bildung ist für ihn untrennbar mit der oben dargestellten Utopie der Aufhebung des Berufs und der selbstbestimmten Arbeit verbunden. Muss im Kommunismus »jeder Mensch zur Lenkung des Produkti-

onsprozesses in der Lage, also mit den Kriterien industrieller Arbeit [...] vertraut sein« (Markert 1971, S. 40) und sollen sich alle an der Produktion des Lebensnotwendigen beteiligen, dann ist klar, dass auch »alle Kinder zu dieser allgemeinen sozialen Pflicht erzogen werden sollen« (Krapp 1973, S. 75, Herv. entfernt). Auch wenn die entsprechende allseitige Entwicklung, die für die kommunistische Produktion vorausgesetzt wird, sich erst im Kommunismus, wo »technische Arbeit im Kollektiv und menschliche Bildung [...] ein und dasselbe« (Wehnes 1964, S. 25) sind, völlig durchsetzen kann, erwartet Marx sich auch unter kapitalistischer Produktion von der polytechnischen Bildung Vorteile, wie die oben zitierten optimistischen Äußerungen über die Kinderarbeit zeigen. Obwohl im *Manifest* die Forderung nach »Vereinigung der Erziehung mit der materiellen Produktion usw.« (MEW IV, S. 482) als zehnte und letzte des Forderungskatalogs erscheint, bleibt das »usw.« – bzw. in den Fassungen von 1848, 1872 und 1883 auch »usw. usw.« – allerdings wie die Schilderung der polytechnischen Bildung generell nur wenig konkret. In den *Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats* spezifiziert Marx die Forderung etwas weiter. Zum Schutz der Kinder möchte er Kinderarbeit verbieten, »es sei denn, sie ist mit Erziehung verbunden« (MEW XVI, S. 194) und versteht als Erziehung »Erstens: Geistige Erziehung, Zweitens: Körperliche Erziehung [...], Drittens: Polytechnische Ausbildung« (MEW XVI, S. 194–195). Im *Kapital* schreibt Marx über die im Fabrikssystem keimende »Erziehung der Zukunft, welche für alle Kinder über einem gewissen Alter produktive Arbeit mit Unterricht und Gymnastik verbinden wird, nicht nur als eine Methode zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktion, sondern als die einzige Methode zur Produktion vollseitig entwickelter Menschen« (MEW XXIII, S. 508). Trotz der gesonderten Erwähnung geistiger Erziehung oder Unterrichts spielt auch für die polytechnische Bildung erneut die Aufhebung des Gegensatzes geistiger und körperlicher Arbeit eine herausragende Rolle. Positiv nimmt Marx auf die Aussagen John Bellers, »ein wahres Phänomen in der Geschichte der politischen Ökonomie«, Bezug, der schreibt: »Arbeit tut Öl auf die Lampe des Lebens, Denken aber entzündet sie ... Eine kindisch dumme Beschäftigung« (dies ahnungsvoll gegen die Basedows und ihre modernen Nachstümper) »läßt den Geist der Kinder dumm« (MEW XXIII, S. 513). Erneut finden wir hier die Ablehnung des Spielerischen, wie wir es schon in der Diskussion über attraktive Arbeit entdeckt hatten³⁸ und wie es auch in der Beschreibung der Gymnastik hervortritt. Neben Owen zitiert Marx auch William Nassau Senior zustimmend »über die vorteilhaftesten Erfolge der Verbindung von Gymnastik (für Jungen auch militärische Exerzitien) mit Zwangsunterricht der Fabrikkinder und Armenschüler« (MEW XXIII, S. 507). Seniors Schilderungen – die auch ausführlich auf das Elend der arbeitenden Kinder eingehen – heben die positive Wirkung des Drills als »collective bodily training« (Senior 1864, S. 68) hervor. Senior zitiert einen Lehrer, der berichtet, dass ohne einen »drill-instructor« »all the smartness of the boys entirely went« (Senior 1864, S. 69) und dass sich ohne ihn ein »spirit of insubordination« an den Schulen durchsetze. Neben der schulischen Disziplin habe das Training aber auch positive Effekte auf die Arbeitsfähigkeit der Kinder, weil die erworbene Kraft,

38 Small (2014, S. 5) sieht darin eine Reflexion von »Marx's own personality« und dessen Arbeitstrieb. Dem ist entgegenzusetzen, dass ihn gerade das Spiel mit seinen Kindern von der Arbeit abhalten konnte, die »mit abgöttischer Liebe an ihm [hingen], obgleich oder auch weil er auf alle väterliche Autorität verzichtete« (Mehring, zitiert nach Hopfner 2018, S. 149).

die Fähigkeit zur gemeinsamen Anstrengung und die »habits of order and cleanliness« (Senior 1864, S. 70) auch im Berufsleben nützlich sei. Auch in den *Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats* spielt »Körperliche Erziehung, wie sie in den gymnastischen Schulen und durch militärische Übungen gegeben wird« (MEW XVI, S. 195) eine Rolle. Dass sich Marx an dieser Stelle unkritisch den Nützlichkeitsüberlegungen der bürgerlichen Pädagogen – die er an anderer Stelle kritisiert (vgl. MEW VI, S. 545–546) – anschließt, denen es letztlich darum geht »labour on the part of our masters, and time, health and energy on the part of our children« (Senior 1864, S. 71) nicht ineffektiv einzusetzen, ist wohl allzu optimistisch. Es sei aber dennoch erneut darauf verwiesen, dass diese Nützlichkeitsaspekte im Sinne einer Ausbildung für Marx zumindest nicht alleine den Vorzug der polytechnischen Bildung ausmachen, sondern dass es ihm »vielmehr um die planmäßige Kontrolle und Leitung des gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozesses durch alle Individuen« (Groth 1978, S. 100) geht, dass also die polytechnische Bildung mit der Utopie der Aufhebung des Berufs und der gesellschaftlichen Verfügung über die Produktion untrennbar zusammenhängt.

In Bezug auf das oben formulierte Problem Marx' ist die Behandlung pädagogischer Themen überraschend. Die Frage: »Wie kann verelendete Arbeit politisch bewußt werden und die Akteure revolutionieren, ohne daß es ein Erziehungsprojekt gibt, das auf das 'Entlernen' oder 'Verlernen' der Unterdrückung hinarbeitet [...]?« (Seddon 1995, Sp. 250) bleibt ungelöst, weil der gepredigte Verzicht auf das Erziehungsprojekt überhaupt nicht stattfindet. Damit die polytechnische Bildung tatsächlich »eines der mächtigsten Umwandlungsmittel der heutigen Gesellschaft« (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW XIX, S. 32) werden kann, braucht es ebenfalls »von außen kommende Erzieher, die den Erziehungsprozeß ermöglichen oder aktiv in ihn eingreifen« (Seddon 1995, Sp. 250). Die Hinweise auf den Verzicht auf ideologisch gefärbte Inhalte erscheint zwar strategisch sinnvoll in der Abwehrhaltung gegenüber der Kirche und dem Staat und in Bezug auf Marx' antidoktrinären Standpunkt konsequent, zur Fundierung einer gesellschaftsverändernden Erziehung aber kaum überzeugend (letztlich wird die Wichtigkeit des Bildungssystems bei Marx auch eher postuliert als näher begründet). Selbst wenn es tatsächlich unverfängliches Faktenwissen gäbe, das lehrbar wäre – und es ist gerade die Marx'sche Ideologiekritik, die Zweifel an dieser Annahme weckt – bliebe damit die Frage unbeantwortet, inwiefern eine solche Bildung den versprochenen Beitrag zur Befreiung der Arbeiter*innenklasse leisten würde. Im besten Fall handelt es sich um die aufklärerische Hoffnung auf die Durchsetzungskraft der Vernunft und Einsichtsfähigkeit, die, auch wenn sie bei Marx neben der Wissenschaft noch im Produktionsprozess verortet wird, an dieser Stelle nicht überzeugender ist als bei Condorcet. Damit stellt das Bildungsprogramm Marx' keine Lösung des Problems dar, sondern höchstens eine Entschärfung. Der Anspruch, nicht zu erziehen, wird – ohne jedoch die hier auftretende Spannung zur Forderung nach Selbstbildung explizit aufzugreifen – von Marx zugunsten der Möglichkeit pädagogischer Interventionen aufgelöst. Dass Marx selbst dort, wo er explizit über Erziehung schreibt oder spricht, die Chance verpasst, vertiefte Reflexionen über das pädagogische Verhältnis anzustellen (und es eben nicht nur als Drill oder Training zu verstehen), verwehrt ihm einmal mehr die Möglichkeit, die eigene Ablehnung edukativer revolutionärer Theorie genauer einzufangen.

3.3.3 Kritik & Wissenschaft

Die bisher diskutierten Versuche, das pädagogische Verhältnis zwischen Theoretiker*in und Masse aufzuheben, liefen in den meisten Fällen – und wie wir gesehen haben nicht unbedingt überzeugend – darauf hinaus, die Theorie gegenüber der Praxis zu verabschieden oder zumindest in den Hintergrund zu stellen. Dass Marx trotzdem weiterhin Theorieproduktion betrieb und dieser auch dort, wo es zum Zeitressourcenkonflikt kam, der politischen Tätigkeit vorzog, deutet bereits darauf hin, dass es ihm insgesamt nicht darum gegangen sein kann, auf das Theoretisieren vollständig zu verzichten. Gleichzeitig ist klar, dass sich der Modus des Theoretisierens ändern muss, soll er sich von den kritisierten Formen der doktrinen Sozialisten unterscheiden. Umso interessanter ist deshalb, wie Marx das Theoretisieren als Praxis im Versuch, nicht-doktrinär und nicht-educativ auf das Proletariat einzuwirken, konzeptualisierte.

In diesem Kontext sind insbesondere die Äußerungen aus den Frühschriften vielzitiert, nach denen die Philosophie der *Kopf* der Emanzipation sei und das Proletariat ihr *Herz* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW I, S. 391). In dieser noch feuerbachianischen Vorstellung erscheint das Proletariat vor allem als passiv (Löwy 2005, S. 57–58). Dieses Zitat wurde von vielen Autor*innen als Zeichen dafür gesehen, dass Marx hier eine von Intellektuellen geführte proletarische Bewegung fordere, denn »for however much head and heart are mutually dependent, there is small doubt which Marx thought the proper ruler« (Gouldner 1985, S. 14). Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Marx mit dieser Annahme spätestens in den Feuerbachthesen gebrochen hat (Blackledge 2007, S. 31; Löwy 2005, S. 59). In den *Kritischen Randglossen zu dem Artikel eines Preußen* kann Marx in der Betrachtung des schlesischen Weberaufstands bereits »gestehen, daß das deutsche Proletariat der *Theoretiker* des europäischen Proletariats, wie das englische Proletariat sein *Nationalökonom* und das französische Proletariat sein *Politiker* ist« (MEW I, S. 405). In diesem Zusammenhang fällt auch die oben bereits zitierte antipädagogische Ausdeutung der Rolle des Theoretikers:

Die einzige Aufgabe eines denkenden und wahrheitsliebenden Kopfes, angesichts eines ersten Ausbruchs des schlesischen Arbeiteraufstandes, bestand nicht darin, den *Schulmeister* dieses Ereignisses zu spielen, sondern vielmehr seinen *eigentümlichen* Charakter zu studieren. Dazu gehört allerdings einige wissenschaftliche Einsicht und einige Menschenliebe, während zu der andern Operation eine fertige Phraseologie, eingetunkt in eine hohle Selbstliebe, vollständig hinreicht. (MEW I, S. 405–406)

In ähnlicher Form hatte Marx auch an Ruge geschrieben:

Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will. (*Briefe aus den DFJ*, MEW I, S. 345)

In der dritten Feuerbachthese bringt Marx dann unter dem Verweis auf »das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung [...] als *revolutionäre Praxis*« gegen die materialistische Lehre vor, dass diese »die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren [muss]« (MEW III, S. 6). Zur Rolle der Philosoph[*innen] betont Marx außerdem die inzwischen zum geflügelten Wort gewordene Aussage: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*« (MEW III, S. 7). Nicht nur aufgrund der oben gezeigten Schwierigkeiten bei der Konzeptualisierung der Selbstemanzipation und -veränderung, werfen aber auch die Thesen neue Fragen auf. Schließlich rücken sie die Rolle der revolutionären Theoretiker*innen in den Vordergrund, ohne ein positives Modell dafür zu geben (Swain 2019a, S. 47). Swain fasst diese Probleme als *ethische* Probleme (vgl. Swain 2019a), sie ließen sich auch als *metatheoretische* Probleme beschreiben, die im Kern das Theorie-Praxis-Verhältnis betreffen. An dieser Stelle sollen sie erneut auch pädagogisch gedeutet werden.

3.3.3.1 Die Bildung des Proletariats im *Manifest*

Als Ausgangspunkt lohnt es sich, erneut das *Manifest* in den Blick zu nehmen.³⁹ Schließlich ist das *Manifest* der deutlichste Ausdruck einer Art des Schreibens, die selbst pädagogisch wirkt. Das Proletariat wird darin verstanden »as a process of becoming rather than something already achieved« (Weeks 2013, S. 226) und der Text versucht das unreife Proletariat *durch* den Text in einem Akt der *poesis* selbst zur Reife zu bringen (Puchner 2006, S. 31), wobei Marx und Engels mitunter selbst quasi-didaktische Formen verwenden, wie die wiederholten Fragen und Antworten (z.B.: »Wodurch überwindet die Bourgeoisie die Krisen? Einerseits durch die erzwungene Vernichtung einer Masse von Produktivkräften; anderseits durch die Eroberung neuer Märkte und die gründlichere Ausbeutung alter Märkte. Wodurch also? Dadurch, daß sie allseitigere und gewaltigere Krisen vorbereitet und die Mittel, den Krisen vorzubeugen, vermindert« (MEW IV, S. 468)) oder das imaginierte Zwiegespräch zwischen Bourgeoisie und Kommunisten im zweiten Teil. Das *Manifest* trägt dementsprechend selbst zur »Bildung des Proletariats zur Klasse« (MEW IV, S. 474) im Doppelsinn des Wortes bei. Das Proletariat, für welches das *Manifest* sprechen soll, das aber historisch zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung in dieser Form nicht existiert, wird eigentlich erst im Text performativ hervorgebracht bzw. antizipiert; »the *Manifesto* practices not only a form of political speech act but a form of futuristic speech act. [...] the *Manifesto* envisions an ultimate fusion between the proletariat and itself« (Puchner 2006, S. 32). In dieser Antizipation eines Zustands, in dem die Differenz zwischen Theoretiker*innen und Masse aufgehoben ist, findet sich erneut eine Parallele zur Erziehung, insbesondere weil das Werk selbst versucht, den Abstand zu verringern. Es überrascht deshalb nicht, dass das Werk selbst Teil der proletarischen Bildungs- und Aufklärungsarbeit in den Arbeitervereinen wurde (vgl. Obermann 1988).

39 Auf die journalistischen Texte Marx' kann hier nicht vertiefend eingegangen werden. Es sei aber erwähnt, dass er auch in diesen »seinem Publikum ausführliche Belehrungen angedeihen [lässt] und [vor]führt [...], wie verlässliche von zweifelhaften Quellen, oder wie relevante von scheinbaren Zusammenhängen zu unterscheiden sind« (Schönfelder 2016, S. 171)

Der ursprüngliche Entwurf für ein kommunistisches Glaubensbekenntnis von Engels war noch stärker didaktisiert und folgte »einer klassischen Frage/Antwort-Struktur, in der ein allwissender Lehrmeister auf ausgewählte Fragen eines eifrigen Schülers antwortet und diesen in den Prinzipien des Kommunismus unterweist« (Bohlender 2019, S. 273). Das *Manifest* hat den Anspruch, dieser Form zu entinnen, denn es ist »klar, dass diese *doktrinaire* Textform mit der gesamten *antidoktrinären* Perspektive von Marx nicht übereinstimmt« (Bohlender 2019, S. 273). Interessanterweise wird dann im zweiten Teil des Texts auch die Frage gestellt: »In welchem Verhältnis stehen die Kommunisten zu den Proletariern überhaupt?« (MEW IV, S. 474). In den ersten Absätzen dieses Teils werfen Marx und Engels dann gewissermaßen meta-theoretisch einen Blick auf ihre eigene Rolle und die Rolle des Manifests. Zuerst heben sie hervor:

Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den andern Arbeiterparteien. Sie haben keine von den Interessen des ganzen Proletariats getrennten Interessen. Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen. (MEW IV, S. 474)

Sie betonen außerdem, dass die Kommunisten eine internationale Perspektive einnähmen und »stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten« (MEW IV, S. 474). Daraus ergibt sich diese Rolle für die kommunistischen Vordenker:

Die Kommunisten sind also praktisch der entschiedenste, immer weitertreibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus. (MEW IV, S. 474)

Sie sind also, so Bohlender, »nicht doktrinär, sondern im wahrsten Sinne des Wortes *avantgardistisch*« (Bohlender 2019, S. 277). Auch Löwy sieht in der dort konzipierten Rolle eine Lösung für das Problem der kommunistischen Partei: »Its role is not to act in place or ›above‹ the working class but to *guide* the latter towards the path of its self-liberation, towards the communist ›mass‹ revolution« (Löwy 2005, S. 137). Auch wenn so der Theoretiker sich von oben nach vorne bewegt, er endet nicht an der gleichen Stelle wie das Proletariat. »Die ›kommunistische Partei‹ ist paradoxerweise innerhalb der Bewegung der Bewegung voraus« (Bohlender 2018, S. 44) und damit ist das Problem Marx' nicht gelöst, sondern höchstens umformuliert, denn auch zwischen Avantgarde und Bewegung bestehen hierarchische, erklärende Beziehungen. Auch das Manifest postuliert eine »political pedagogical relationship of party to proletariat« (Welton 2014, S. 646) und die Logik des Fortschritts steht nicht nur in keinem Widerspruch zur Pädagogisierung des Verhältnisses von Theoretiker*in und Massen, sondern verstärkt sie sogar noch (Rancière 2007, S. 140). Dass die Ausgabe von 1888 im Satz »Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen« (MEW IV, S. 474) das Wort »besonders« durch »sektiererischen« ersetzt, ist als Hinweis zu sehen: Gemodelt wird das Proletariat durchaus, allerdings höchstens auf andere Weise.

Marx und Engels betonen darüber hinaus, dass sie auch eine *andere* Art der Theorie betrieben. Die »theoretischen Sätze der Kommunisten« seien »nur allgemeine Ausdrü-

cke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung« (MEW IV, S. 475) und basierten gerade nicht auf »Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind« (MEW IV, S. 474). Für Marx verkörpert »die Theorie selbst [...] ein umfassendes Emanzipationsprojekt« (Demirović 2015, S. 34; vgl. auch Celikates 2012). Wir können daraus schon erahnen, dass nicht nur die politischen Schriften wie das *Manifest* eine Rolle für den Weg zur Revolution spielen, sondern auch die wissenschaftlichen Schriften. Auch Marx' »wissenschaftliche Tätigkeit [...] ist davon geleitet, für politische Orientierungen eine wissenschaftliche Grundlage anzubieten« (Arndt 2012, S. 104). In der rabiat geführten Auseinandersetzung mit Weitling erklärt Marx:

Zumal in Deutschland sich an die Arbeiter zu wenden, ohne streng wissenschaftliche Ideen und konkrete Lehre, sei gleichbedeutend mit einem leeren, gewissenlosen Spiel mit der Propaganda, wobei einerseits ein begeisterter Apostel vorausgesetzt wird, andererseits nur Esel, die ihm mit aufgesperktem Munde zuhören. (zitiert nach Schraepler 1972, S. 155)

Entsprechend ist für Marx auch die »theoretische Aufklärung der Arbeiter über ihre Klasseninteressen« (*Rezensionen aus der »N. Rh. Ztg. Polit.-ökonom. Revue«*, MEW VII, S. 274) von großer Bedeutung.

3.3.3.2 Das *Kapital* als Lehrbuch

Es ist deshalb wichtig, den Blick über die politischen Schriften hinaus zu wagen und auf die ökonomischen Schriften, allen voran das *Kapital* zu weiten. Schon oben wurde hervorgehoben, dass die Existenz des Werks selbst seine Bedeutung für Marx' Revolutionskonzeption stützt: »Theorie in dem Umfang, in dem Marx sie betrieb, wäre sinnlos, unterstellte man ihm ein Revolutionskonzept, in welchem Theorie keine Funktion hat, in dem die Revolution nämlich zwangsläufig aus den Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaftsordnung entspringt« (Mohl 1979, S. 100). Marx' Theorie habe, so Mohl, dementsprechend eine bestimmte Funktion, »nämlich die Ausbildung eines gesellschaftskritischen und damit antizipatorischen Bewußtseins« (Mohl 1979, S. 100). Wo in Bezug auf die ökonomischen Schriften und v.a. das *Kapital* überhaupt deren Funktion erwähnt wird, finden sich ähnliche Statements; so sei »natürlich auch die theoretische Arbeit selbst als ein Beitrag zur sozialistischen Bewegung intendiert« (Bayertz 2018, S. 68), es sei »das Buch, das der Partei seine Identität verleihen soll« (Rancière 2010a, S. 161) und mit der Veröffentlichung des *Kapitals* sei die Hoffnung verbunden, »dass mit der wachsenden Einsicht in die destruktive Natur des kapitalistischen Systems [...] die Arbeiterklasse den Kampf gegen dieses System aufnimmt« (Heinrich 2021, S. 34). Entsprechend wird auch im HKWM von Wolfgang Fritz Haug die Kapitallektüre als »nicht fach-ökonomisches Studium, sondern mit den Kulturtechniken vergleichbare praktisch-theoretische Grundlagenbildung fürs Verständnis kapitalistischer Verhältnisse und der eigenen Stellung in diesen, sowie für die Fähigkeit, in diese Verhältnisse einzugreifen und dabei zwischen Schein und Sein zu unterscheiden« (Haug 2008, Sp. 324) bezeichnet. Die Theoriearbeit soll zu Erkenntnissen führen, »die in der Praxis eingesetzt werden können« (Arndt 2012, S. 104), und Marx ging »häufig davon [aus], daß ohne Kenntnis und Bezugnahme auf seine kritische Interpre-

tation des Kapitalismus, das von dieser gemeinsam mit der sozialistischen Bewegung angestrebte Ziel nicht leicht realisiert werden kann« (Meyer 1973, S. 217). Entsprechend bemühte er sich um das Verfassen »einer nachvollziehbaren, einsichtigen und argumentativen Kritik« (Demirović 1993, S. 506). Im Folgenden soll ein Schlaglicht auf das *Kapital* als Lehr- bzw., Lernbuch geworfen werden, um zu untersuchen inwiefern auch die wissenschaftliche Arbeit Marx' dazu beitragen sollte, die Revolution herbeizuführen.

Marx selbst bezeichnet das Werk im Brief an Becker als »das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist« (*Marx an J. P. Becker*, 17.04.1867, MEW XXXI, S. 541). Es richtete sich aber nicht nur gegen die Bürger und die bürgerlichen Ökonomen – v.a. die »breimäuligen Faselhänse der deutschen Vulgarökonomie« (MEW XXIII, S. 22) –, deren Reaktion Marx zu provozieren beabsichtigte, sondern das Werk sollte auch »die Partei so hoch als möglich [...] heben« (*Marx an L. Kugelman*, 11.10.1867, MEW XXXI, S. 561) und war in den Augen Marx »wichtiger für die Arbeiterklasse als alles, was ich persönlich auf einem Congrès quelconque tun könnte« (*Marx an L. Kugelman*, 23.08.1866, MEW XXXI, S. 521). Auch in dieser Hinsicht kam es im Hause Marx allerdings vorerst zu Enttäuschungen. Weihnachten 1867 schrieb Jenny Marx an Kugelman: »Wenn die Arbeiter eine Ahnung von der Aufopferung hätten, die nötig war, dies Werk, das nur für sie und in ihrem Interesse geschrieben ist, zu vollenden, so würden sie vielleicht etwas mehr Interesse zeigen« (MEW XXXI, S. 596). Tatsächlich wurde das Werk nur von wenigen Arbeiter*innen gelesen. Dazu trug einerseits der hohe Preis der ersten Auflage bei (Haug 2008, Sp. 326), andererseits aber auch, dass es sich nicht um die einfachste Lektüre handelte. Johann Most, der selbst eine von Marx autorisierte, popularisierende Fassung herausgab (vgl. dazu auch Hecker 2018, S. 255–269), formuliert in deren Vorwort vorsichtig:

Außerdem steht dem Verständniß des Buches – ich, der ich selbst Proletarier bin, darf dies schon hervorheben – die Unbildung des Volkes im Wege. Es ist wahr, Marx hat sich Mühe gegeben, so populär zu schreiben, wie es die Wissenschaftlichkeit des Stoffes nur immer zuließ, allein er setzte doch eine Vorbildung voraus, die, Dank der systematisch betriebenen Volksverdummung nicht allgemein vorhanden ist. (MEGA² II/8, S. 738)

Mühe, das Werk »dem Leser zugänglicher zu machen« (*Vorwort der frz. Ausgabe*, MEW XXIII, S. 32) hat sich Marx allerdings tatsächlich gegeben,⁴⁰ wohl auch da er der Meinung ist, »daß man den Geist der Menschen, die man erziehen möchte, nicht überladen soll« (*Marx an C. Cafiero* (*Entwurf*), MEW XXXIV, S. 384). Seine Bemühungen sind vor allem aus seinen Überarbeitungen in Reaktion auf Engels Kritik ersichtlich. Auf dessen Rat (vgl. MEW XXXI, S. 303), den Marx »befolgt und nicht befolgt, um [s]ich auch in dieser Hinsicht dialektisch zu verhalten« (*Marx an Engels*, 22.06.1867, MEW XXXI, S. 306), verfasste er einen Anhang zur Wertform, in der er »dieselbe Sache so einfach als möglich und so schulmeisterlich als möglich« darstellt, um dem »nichtdialektischen« Leser entgegenzukommen. Bei diesem handle es sich, so schreibt er doch sehr optimistisch,

40 Graf (2012, Sp. 862) hält allerdings fest, dass Marx sich »lebhaft für die Verbreitung seines Werks [interessierte], doch beschäftigten ihn Fragen der Vermittlung eher am Rande.«

»nicht nur um Philister, sondern um die wissenslustige Jugend usw.« (MEW XXXI, S. 306). Marx unterstellt auch im Vorwort der ersten Auflage »natürlich Leser, die etwas Neues lernen, also auch selbst denken wollen« (MEW XXIII, S. 12). Im Vorwort der zweiten deutschsprachigen Auflage schreibt er sich selbst einen beträchtlichen Erfolg zu und zeigt sich dankbar über das »Verständnis, welches ›Das Kapital‹ rasch in weiten Kreisen der deutschen Arbeiterklasse fand« (MEW XXIII, S. 19), was er darauf zurückführt, »daß der große theoretische Sinn, der als deutsches Erbgut galt, den sog. gebildeten Klassen Deutschlands durchaus abhanden gekommen ist, dagegen in seiner Arbeiterklasse neu auflebt« (MEW XXIII, S. 19).⁴¹ Auch wenn aus dieser Einschätzung wohl stärker die Enttäuschung über die verhaltene akademische Rezeption, denn Wissen über die tatsächliche Rezeption auf Seiten der Arbeiter*innen spricht, wird doch die Wichtigkeit deutlich, die Marx auch dieser Rezeption zusprach. Neben dem Schmeicheln des theoretischen Verstands der Arbeiter*innen schmeichelt er aber auch sich selbst, wenn er im Vorwort zur zweiten Auflage stolz Rezensionen zitiert, die den »charm« seiner Darstellung dem Stil der deutschen Ökonom*innen gegenüberstellen, die »ihre Bücher in so verfinsterter und trockner Sprache schreiben, daß gewöhnlichen Sterblichen der Kopf davon kracht« (zitiert in MEW XXIII, S. 22, Fn. 1). Zwar *soll* den Lesenden des *Kapitals* der Kopf krachen, aber nicht wegen der schweren Verständlichkeit,⁴² sondern weil die Brutalität des Kapitalismus aufgedeckt wird: »The truth of *Capital* hurts and reading it needs to hurt too« (Sutherland 2019, S. 214). *Das Kapital* erfüllt somit auch den Anspruch, »den wirklichen Druck noch drückender [zu] machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt« (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW I, S. 381). Diese *Poetik* des *Kapitals* äußert sich aber nicht nur in der ungeschönten Darstellungsweise, sondern auch in den unterhaltsamen und satirischen Aspekten des Werks, die dazu beitragen, die »didaktische Intention« (Pohl 2020, S. 151) des Werks zu erfüllen.

Die didaktische Intention des *Kapitals* lässt sich aber auch auf tiefergehende Weise inhaltlich (obwohl Stil und Inhalt natürlich verbunden sind) ausmachen. Marx führt im Vorwort zur ersten Auflage des *Kapitals* aus:

Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern. (MEW XXIII, S. 16)

Die Kritik des Untertitels ist eben nicht nur polemische Kritik, die sich gegen andere politische Ökonom*innen richtet, sondern sie adressiert auch die Leser*innen, auf die

41 Den französischen Leser*innen wirft er hingegen ihre Ungeduld vor, die sie dazu verleiten könne, die ersten Kapitel zu überspringen. Für sie hält er nur den Hinweis bereit: »Es gibt keine Landstraße für die Wissenschaft, und nur diejenigen haben Aussicht, ihre lichten Höhen zu erreichen, die die Mühe nicht scheuen, ihre steilen Pfade zu erklimmen« (*Vorwort zur frz. Ausgabe*, MEW XXIII, S. 31).

42 Er ist allerdings trotzdem nicht bereit, wegen der Rücksicht »auf Leichtverständlichkeit, d.h. Darstellung für Unwissende« die Rücksichtslosigkeit als »erste Bedingung aller Kritik« zu opfern (*Marx an Engels*, 18.07.77, MEW XXXIV, S. 48).

sie als »Denunziation« (vgl. Mohl 1979, S. 94) wirkt:⁴³ »Sie stellt aber gesellschaftliche Lebenszusammenhänge dar, bei denen der Theoretiker voraussetzen kann, daß erstens der Adressat sie kritisiert, weil er entgegengesetzte Vorstellungen eines menschengemäßen Lebens hat, und zweitens durch das Bewußtsein dieser Zusammenhänge bewogen wird, gegen das System dieser Verhältnisse in seinem eigenen Sinne zu reagieren« (Mohl 1979, S. 94). Somit ist »die Kritik der politischen Ökonomie [...] ein aufklärerisches Projekt« (Quante 2017, S. 315; vgl. auch Henning 2020, S. 97). Weil den Menschen die Gesellschaft nur naturwüchsig und unbewusst erscheint, kommt »der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis [...] hierbei die Aufgabe zu, diese Bewusstwerdung der Individuen als Träger der gesellschaftlichen Praxis anzuleiten« (Schmied-Kowarzik 2018, S. 244). Damit ist eine gewisse Zurücknahme der noch im *Manifest* vertretenen Ansicht, dass die Bourgeoisie im Kapitalismus die Dinge »ihres Heiligenscheins entkleidet«, Schleier abreißt und einiges »enthüllt« (MEW IV, S. 465), festzustellen; »Wenn es sich also als ergebnislos erweist, diese aufklärerische Rolle, wie noch im *Manifest* geschehen, an andere zu verteilen, muss Marx sie wohl oder übel selbst übernehmen« (Schönfelder 2016, S. 174).

Mit der Einsicht in die Geheimnisse des Kapitalismus stellt sich für die Marx'sche Kritik allerdings die Frage, wieso ausgerechnet sie geeignet ist, hinter den Schein der kapitalistischen Produktion zu blicken (vgl. Meyer 1973, S. 152–153).⁴⁴ Woher weiß der Theoretiker mehr als alle anderen überhaupt zu erkennen in der Lage sind? Schließlich stiften »die Arbeiter selbst, wenn sie wie Herr Most et Cons. das Arbeiten aufgeben und *Literaten von Profession* werden, [...] stets ›theoretisch‹ Unheil an« (Marx an F. A. Sorge, 19.10.1877, MEW XXXIV, S. 303), eine Diagnose, die für Marx augenscheinlich auf *seine* Arbeit nicht zutrifft. Dass die Tätigkeit des Kritikers Marx »viel Mühe, Kraft des Widerstands und Wille zur Veränderung« (Demirović 2015, S. 26) benötigt und dass Marx nur »kraft geistiger Anstrengung, politischer Erfahrung und wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit anderen die Selbstverständlichmachung kapitalistischen Alltags durchbrochen« habe (Steckner 2012, S. 155), scheint zwar nicht vollkommen falsch, aber als alleinige Erklärung für die Möglichkeit der Marx'schen Kritik doch unbefriedigend. Schließlich wäre auch zu fragen, ob sich nicht gerade durch eine solche Begründung der eigenen Einsicht im Umkehrschluss eben doch begründen ließe, dass das Proletariat zu ungebildet sei, sich selbst zu befreien. In ihr ist allerdings auch angedeutet, dass der Doktor Marx überhaupt die Gelegenheit hat, als Kritiker tätig zu sein. »Auf Grund seiner persönlichen Positionierung in der konfliktträchtigen Gesellschaft seiner Zeit« (Iorio 2011, S. 277) und dank des reichen Friends ist Marx die Erarbeitung seiner Theorie möglich. In der kapitalistischen Welt, in der die Arbeitsteilung zwischen geistigen und körperlichen Tätigkeiten besteht, kommt denjenigen, die geistig arbeiten, die Möglichkeit zu,

43 Dass beide Ebenen miteinander verknüpft sind, zeigt Balibar (1986a).

44 Mit Read ließe sich diese Frage natürlich auch überspringen; letztlich sei es egal, wie er es gemacht habe, aber Marx sei es nun mal gelungen, eine Kritik des Kapitalismus zu formulieren und damit sei deutlich, dass der Schein eben nicht allumfassend sei; »The illusions that Marxian thought aims to expose cannot be entire, or entirely ›objective‹ (contrast Brudney, 1998:199 ff.), for otherwise Marx could not even have written what he wrote« (Read 2002, S. 270). Für den hier betrachteten Zusammenhang scheint diese schnelle Antwort unbefriedigend.

die gesellschaftlichen Verhältnisse zu entschlüsseln. Denn, so gibt Marx Adam Smith zu- stimmend wieder: »Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat« (*Das Elend der Philosophie*, MEW IV, S. 146). Die Annahme wäre also, dass Marx versucht, »mit der Überwindung aller Knechtschafts- verhältnisse auch die eigene Theorie überflüssig zu machen« (Demirović 2015, S. 32). Die oben geschilderte Utopie der Aufhebung der Arbeitsteilung beinhaltet auch »the aboli- tion – more accurately, the transcendence – of the intellectuals as a pathological social element« (Draper 1978, S. 489). Erst wenn jede*r die Möglichkeit hat, »nach dem Essen zu kritisieren« (*Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 34), bedarf es keiner Ganztagskritiker*innen mehr. Entsprechend kann die Wissenschaft »nur in der Republik der Arbeit ihre wahre Rolle spielen« (*Erster Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«*, MEW XVII, S. 554). Das *Kapi- tal* und die manifestantische Dimension des Marx'schen Werks versuchen gewisserma- ßen, mit der Utopie auch diesen Prozess der Selbstabschaffung der Theoretiker*innen herbeizuführen; was Marx' Widersacher Bakunin ihm vorwirft – »that Marx was »ruining the workers by making theorists of them«« (zitiert nach Draper 1978, S. 569) wäre das ex- plizite Ziel eines solchen Vorhabens, das in der Struktur der Selbstabschaffung der Päd- agog*in ähnlich ist. Theoretiker*innen können sich allerdings nicht allein abschaffen, sie müssen darauf warten, dass das Proletariat die Bedingungen für die Existenz von Theoretiker*innen umstürzt und »die Wissenschaft aus einem Werkzeug der Klassen- herrschaft in eine Kraft des Volkes verwandel[t]« (*Erster Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frank- reich«*, MEW XVII, S. 554). Zuvor erscheinen pädagogische⁴⁵ oder paternalistische Inter- ventionen der Theoretiker*innen womöglich sogar gerechtfertigt. Selbst wenn Marx ihn erklären kann, bleibt ein »Gegensatz [...] zwischen der »objektiven Interessendefinition« durch den Gesellschaftstheoretiker und der subjektiven Weltwahrnehmung der von ihm Analysierten« (Schäfer 2004, S. 40) und zwischen »dem Kritiker, der die verkehrten Ver- hältnisse durchschaut, und dem vermeintlich Verblendeten, dessen Urteilskraft und Be- wusstsein es zu wecken gilt« (Steckner 2012, S. 155). Die Feststellung, dass das Proletariat *notwendigerweise* durch die Position innerhalb der kapitalistischen Arbeitsteilung unge- bildet ist, begründet höchstens die von Marx und Engels im *Zirkularbrief* kritisierte Hier- archisierung zwischen gebildeten Theoretiker*innen und ungebildeten Arbeiter*innen, umgeht sie aber nicht.

Ein weiteres Problem ist, dass diese Erklärung zwar begründen kann, warum Marx andere Einsichten hat als das Proletariat, aber nicht warum er anders als die bürgerli- chen Ökonomen, die aus »Kupplern des Klassenvorurteils, stellenjagenden Staatspara- siten und Bundesgenossen des Kapitals« (*Erster Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«*, MEW XVII, S. 554) bestehen, hinter den Schein der kapitalistischen Ordnung blicken kann, obwohl er noch nicht in der »Republik der Arbeit« (*Erster Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«*, MEW XVII, S. 554) lebt. Zwar gibt es laut Marx ein Eigeninteresse der bür- gerlichen Ökonom*innen am Erhalt der für sie nicht bedrohlichen Ordnung, die sie in ihrer Theoriebildung legitimieren (Henning 2020, S. 98). Aber wieso verfällt Marx, dem

45 Marx eröffnet selbst einen expliziten Zusammenhang zu den unabhängigen Schulen, die in der Kommune die »Wissenschaft nicht nur allen zugänglich gemacht, sondern auch von den Fesseln des Regierungsdrucks und des Klassenvorurteils befreit« (MEW XVII, S. 554) hätten.

ja die Versuchungen des bürgerlichen Wissenschaftsbetriebs nicht fremd waren, nicht diesem Problem? Auch in Bezug darauf gibt der *Zirkularbrief* Auskunft, weil er diejenigen, die sich als Nicht-Proletarier*innen der Bewegung anschließen, auffordert, »sich die proletarische Anschauungsweise unumwunden an[zueignen« (MEW XIX, S. 165). Sogar nicht-proletarischen Intellektuellen ist es möglich, zu einem kommunistischen Bewusstsein zu kommen, »das sich natürlich auch unter den andern Klassen vermöge der Anschauung der Stellung dieser Klasse bilden kann« (*Die Deutsche Ideologie*, MEW III, S. 69). Das *Kapital* ist somit auch als Ausdruck einer »politischen Ökonomie der Arbeiterklasse« (*Inauguraladresse der IAA*, MEW XVI, S. 11, vgl. auch Engels: *Karl Marx*, MEW XVI, S. 365) zu verstehen. Marx versuchte mit seiner Theorie die »Integration der Theorie und der Theoretiker in eine real existierende soziale Bewegung« (Bayertz 2018, S. 68). Im *Elend der Philosophie* hatte Marx über die »Theoretiker der Klasse des Proletariats« geschrieben und deutlich gemacht, was ihre Aufgabe sei, wenn es ein entwickeltes Proletariat gäbe: »sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen« (MEW IV, S. 143). Marx wissenschaftlicher Sozialismus sollte auch dadurch wissenschaftlich sein, »dass er einen objektiven Bezugspunkt in der sozialen Realität hatte« (Bayertz 2018, S. 74) und eine »theorieexterne Verankerung jener Theorieform in kollektiven Konfliktpraktiken, die revolutionären gesellschaftlichen Wandel beförderten« (Senf 2018, S. 78) vorweisen kann. Es geht, so eine Formulierung aus dem Frühwerk, um eine Kritik, die versucht, »an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren« (*Briefe aus den DFJ*, MEW I, S. 345). Marx möchte »seine Wissenschaft auf der Erkenntnis der vom Volk selbst gemachten sozialen Bewegung [...] beschränken« (*Konspekt von Bakunins »Staatlichkeit und Anarchie«*, MEW XVIII, S. 636) und damit das Proletariat »vertreten« (*Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals*, MEW XXIII, S. 22). Damit verbunden ist aber das Problem, dass die Theorie erneut lediglich »zum Registraturorgan eines bloßen, wenn auch als kämpfende Subjekte verstandenen, Geschehens« (Elbe 2010, S. 485) zu werden droht, was insbesondere dann problematisch wird, wenn die »wirkliche[n] Kämpfe« keine von radikaler Kritik aufnehmbaren, immanent »reformierbaren« Bewusstseinsgehalte aufweisen« (Elbe 2010, S. 485).

Wie oben bereits deutlich wurde, geht es Marx auch nicht nur um bloßes Beschreiben der proletarischen Bewegungen, sondern er versucht auch, seine »Einsichten in ihren Organisationen zu implementieren« (Senf 2018, S. 90). Das *Kapital* soll »auch die Klassenkämpfe revolutionär zuspitzen bzw. sie ausrichten auf die kommunistische Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft, deren wissenschaftlichem Begriff wiederum Marx' Interpretation der Klassenkämpfe als tendenziell auf den Kommunismus zielende allerdings bereits vorausgesetzt ist« (Spekker 2017, S. 254). In dieser komplexen Beziehung zwischen Theoretiker*innen und Proletariat ist einerseits »der praktische Klassenkampf die Schule, wo Theorien entstehen, getestet und benutzt oder auch verworfen werden« (Meyer 1973, S. 217). Die Theoretiker*innen sind andererseits »Reflexionsinstanz sozialer Konflikte« (Senf 2018, S. 92), können aber für die Annahme ihrer Reflexionsangebote »lediglich auf die Vernunftfähigkeit der Menschen bauen« (Spekker 2020, S. 74) – oder anders ausgedrückt: ihre Lernfähigkeit. Marx lernt im Idealfall von der proletarischen Bewegung und nimmt ihren Standpunkt ein, dafür lernt die Bewegung wiederum von Marx. Damit scheint zwar die Asymmetrie des Verhältnisses von Theoretiker und Proletariat zumindest in Teilen reduziert, aber nicht aufgelöst. Denn damit Marx' Theorie

beim Einspeisen in die Bewegung einen Mehrwert gegenüber den Gedanken bietet, die ohnehin schon in ihr vorhanden sind, muss es bei der Reflexion auch zu einer *Transformation* kommen. Das Ideal eines Theoretikers, der der Bewegung nur spiegelt, was sie ohnehin tut und denkt, ist ein für die Lösung des Marx'schen Problems attraktives Modell, aber in Bezug auf das Herbeiführen einer Revolution unbefriedigend.

Um zu fassen, wie aus der Spiegelung eine Veränderung wird, greifen einige Leser*innen Marx' auf eine Lesart seiner Kritik als Therapie zurück. So sieht Iorio in (Ideologie)kritik auch »eine Art von *Therapie*« (Iorio 2011, S. 291). Adamson (Adamson 1978, S. 435) schreibt von der therapeutischen Rolle des Theoretikers, »who, in wakening the world from its own dreams, only facilitates but does not impose a new and more correct *praxis*« und auch Read (2002, S. 265) beschreibt Marx Vorgehen als »therapeutic philosophical manoeuvre«. Doch trotz der Parallelen, die es zweifellos zwischen einer Konzeptualisierung der Marx'schen Theorie als Therapie und als Bildung gibt – es handelt sich jeweils um eine Einwirkung auf das Bewusstsein, es handelt sich um ein dyadisches Verhältnis, die Selbstabschaffung des Therapeuten/der Lehrerin ist intendiert etc.⁴⁶ – und ohne partielle Überschneidungen auszuschließen, scheint doch viel für die Konzeptualisierung als primär *pädagogisches*, nicht therapeutisches Verhältnis zwischen Theoretiker und Proletariat zu sprechen. Die Mittel, die Marx wählt – Veranschaulichungen, Vereinfachungen und Erklärung – sind eher im pädagogischen Register zu verorten, genau wie die Sprache, die er für sein Unterfangen verwendet.⁴⁷ Die Welt aus ihrem Traum zu wecken, ist darüber hinaus auch höchstens eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für das, was Marx den Proletarier*innen zumutet: Die Welt zu ändern. Zuletzt ist hervorzuheben, dass Marx auf eine *Entwicklung* abzielt, die eher die Entwicklung der Erzeugenen als die der Therapierten spiegelt. Wo Marx von den »Kinderschuhen« (MEW I, S. 405) des Proletariats spricht, verdeutlicht er es selbst, aber auch in der Auseinandersetzung mit dem *Manifest* wurde deutlich, dass das Proletariat *noch nicht* ist, was es sein soll und sich bildend auf den Weg dorthin machen soll. Es handelt sich weniger um eine Pathologie, sondern ein nicht-abgeschlossenes und bisher nicht mögliches Lernen. Das *Kapital* ist das Lehrbuch, das diesen Bildungsprozess des Proletariats begleiten soll. Damit wird allerdings erneut klar, dass Marx sich durchaus in ein schulmeisterliches Verhältnis zum Proletariat setzt. Die Orientierung am Proletariat entschärft das Problem nur im Sinne dessen, was im Unterricht »Schüler*innenorientierung« heißt, dass Marx also eine anschlussfähige Theorie entwirft. Das ändert nichts daran, dass eine Asymmetrie zwischen ihm und dem Proletariat bestehen bleibt.

46 Die Vorstellung (kritischer) Theorie als Therapie ist nicht selten, auf jeden Fall aber geläufiger als die hier verteidigte Vorstellung derselben als Bildung. Ausführlicher wird auf den Unterschied zwischen *therapieren* und *bilden* in Kapitel 5.1.1.2 eingegangen.

47 Es versteht sich von selbst, dass Marx sein eigenes Theoretisieren in Ermangelung eines entsprechenden Vorbilds nicht als psychoanalytisch oder therapeutisch konzeptualisieren konnte. Das spräche alleine noch nicht prinzipiell dagegen, Marx' Theorie aus heutiger Sicht als therapeutisch zu bezeichnen.

3.3.4 Bildung durch Befragung

Der oben festgestellte Fokus des Kapitals auf die Perspektive der Arbeiter*innen ist nicht nur methodischer Natur, sondern spiegelt sich auch in der Wiedergabe von Arbeiter*innenstimmen im Kapital wider, die dazu beitragen »die Selbstkritik des Realen durch eine große Anzahl an Gegenstimmen zu inszenieren« (Hartley 2020, S. 101). Die britischen Fabrikberichte, aus denen Marx zitiert, stellen dafür ein geeignetes Werkzeug dar und Marx zeigt sich immer wieder begeistert über die Arbeit der »sachverständige[n], unparteiische[n] und rücksichtslose[n] Männer« (MEW XXIII, S. 15). Dementsprechend beklagt er im Vorwort zur ersten Auflage das Fehlen derselben und den Zustand der sozialen Statistik in Europa außerhalb Englands. Dahinter macht er eine anti-aufklärerische Intention aus: »Perseus brauchte eine Nebelkappe zur Verfolgung von Ungeheuern. Wir ziehen die Nebelkappe tief über Aug' und Ohr, um die Existenz der Ungeheuer weglegen zu können« (MEW XXIII, S. 15). Zwar zerrt Marx im *Kapital* die Ungeheuer mithilfe der Berichte vor die Augen der Leser*innen, den Wunsch, auch über die so erhobenen Statistiken hinaus Daten über die Situation der Arbeiter*innen zu erheben, äußert er aber immer wieder, z.B. in den *Instruktionen für die Delegierten des Zentralrats*:

Ein großes »internationales Werk«, das wir vorschlagen, ist die statistische *Untersuchung der Lage der arbeitenden Klasse aller Länder*, unternommen von der Arbeiterklasse selbst. Um erfolgreich zu wirken, muß man das Material kennen, worauf man wirken will. Durch die Initiative eines so großen Werks beweisen die Arbeiter zudem ihre Fähigkeit, ihr Geschick in die eigenen Hände zu nehmen. (MEW XVI, S. 191)

Die Befragung wäre so nicht nur Lernstandserhebung und Auskunft über das »Material«, sondern auch Beitrag zur und Ergebnis von proletarischer Selbsttätigkeit – wobei erneut die beiden aufeinanderfolgenden Sätze die in diesem Kapitel behandelte Spannung eröffnen. Allerdings kam es, obwohl die Internationale die Befragung immer wieder diskutierte, nicht zur Durchführung dieser Befragung (vgl. MEGA² I/20, S. 1238, MEGA² I/25, S. 795–796). 1880 bot sich Marx schließlich die Möglichkeit, einen von ihm verfassten Fragebogen in der französischen *Revue Socialiste* zu veröffentlichen. Der Fragebogen, dem eine nicht von Marx verfasste Einleitung vorangestellt war (MEGA² I/25, S. 796), ist in vier Abschnitte unterteilt, die sich jeweils unterschiedlichen Aspekten des Arbeiter*innenlebens widmen. Teil I widmet sich vor allem den Umständen der Produktion und dem Betrieb des oder der Befragten, in Teil II steht die Arbeitszeit im Fokus der meisten Fragen, in Teil III die Entlohnung und in Teil IV die Organisation der Arbeiter*innen. Dass der Fragebogen kaum dem Zweck der Erhebung von statistisch auswertbaren Daten nachkam, überrascht nicht. Ein modernes Methoden-Handbuch kritisiert u.a. die »Länge des Fragebogens, Anforderungen an die sprachlichen Fähigkeiten der Zielgruppe und Anonymität« (Brake 2009, S. 393) und stellt den Fragebogen als Beispiel dafür »wie man es nicht machen sollte« vor (Brake 2009, S. 393). Diese Einschätzung ist insofern zutreffend, als dass der Rücklauf trotz wiederholter Aufforderungen in der Zeitschrift offenbar enttäuschend gering blieb (vgl. Weiss 1936, S. 76, 87). Allerdings fand der Fragebogen durchaus auch internationale Verbreitung und wurde immer wieder als Inspiration für marxistische Arbeiter*innenbefragungen, z.B. innerhalb des Operaismus,

aufgegriffen (vgl. McAllister 2022; Reick 2023; Wright 2002, S. 25). Vor allem aber ist davon auszugehen, dass die Datenerhebung nur einen Teil der Motivation hinter der Befragung erklärt. Vielmehr erfüllte der Fragebogen auch »einen pädagogischen Zweck: Förderung der Erkenntnis im Sinne der Marxschen Lehre« (Weiss 1936, S. 83), was sich schon darin äußert, dass der Fragebogen direkt an die Arbeiter*innen adressiert ist und nicht – wie vorige, insbesondere staatliche Untersuchungen Andere *über* die Arbeiter*innen befragt. Dadurch »setzt sein Fragebogen der Objektivierung des Forschungsobjekts die Analyse der Umstände aus der Warte der Betroffenen entgegen« (Walzer 2020, S. 314).

In einigen Fragen lässt sich die erwartete Antwort schon aus der Fragestellung ablesen (Weiss 1936, S. 86) (z.B. »Ist der Unternehmer bei Unfällen *gesetzlich* verpflichtet, den Betroffenen oder seine Familie zu entschädigen?« (MEW XIX, S. 231), »Falls Sie im Stücklohn bezahlt werden: wird die Qualität des Produkts zum Vorwand genommen, um Ihren Lohn auf betrügerische Weise zu kürzen?« (MEW XIX, S. 233)). Andere Fragen lassen sich als Hinweise lesen. So wird auf Gewerkschaften und Streiks eingegangen (Frageblock IV) und die Bestrafungen der Arbeiter*innen⁴⁸ angesprochen (Frage II/15). Die Fragen richten sich aber nicht nur gegen die Unternehmer*innen, sondern sind auch als Warnung »vor utopischen Systemen und Reformvorschlägen« (Weiss 1936, S. 90), sprich vor den Vorschlägen von Proudhon, Blanqui und Blanc, zu verstehen. Fragen wie »Haben Sie erlebt, daß die gleiche Regierung sich jemals im Interesse der Arbeiter eingeschaltet hat, wenn die Lohnherren Übergriffe begingen und sich ungesetzlich zusammenschlossen?« (MEW XIX, S. 236) erinnern an die Unfähigkeit der Regierung, nachhaltige Verbesserungen für die Arbeiter*innen zu erreichen. Dem gegenüber steht der Hinweis auf die Gewerkschaften am Anfang des vierten Frageblocks (MEW XIX, S. 236–237), in dem auch nach der betriebsübergreifenden Solidarität (»Unterstützt man in Ihrem Gewerbe die Streiks von Arbeitern aus anderen Gewerben?« (MEW XIX, S. 236) gefragt wird. Der Fragebogen kulminiert in der Frage »Wie ist der allgemeine körperliche, geistige und moralische Zustand der in Ihrem Beruf beschäftigten Arbeiter und Arbeiterinnen?« (MEW XIX, S. 237), die die Befragten zur umfassenden Bestandsaufnahme der Situation des Proletariats anregt. Dass damit ein Lerneffekt verbunden ist, macht aus dem Fragebogen »den Rahmen eines sozialistischen Lehrbuches, das die Arbeiter durch Eintragung ihrer Erfahrungen mit lebendigem Inhalt erfüllen« (Weiss 1936, S. 86).

3.4 Zwischenfazit

Die für Marx' Problem zentrale Frage lautet: Wie ist es möglich, die Überwindung des Kapitalismus zu konzeptualisieren, ohne sich zugleich in ein pädagogisch-paternalistisches Verhältnis zu denjenigen zu setzen, die sie erkämpfen sollen? In Zusammenhang damit lässt sich festhalten, dass Marx den eigenen Ansprüchen nicht genügt; die einzige konsequente Vermeidung pädagogischer Einwirkung auf das Proletariat wäre ein strenger Determinismus, den Marx nicht vertritt. Wo Marx versucht, auf die Ausübung

48 Dass auch nach »Ihrer Frau und den Kindern« (MEW XIX, S. 231) gefragt wird, macht deutlich, dass zwar Interesse an der Situation von Frauen bestand, sich der Fragebogen aber trotzdem nicht an sie, sondern an die Familienväter richtete.

pädagogischer Autorität zu verzichten, verschwindet diese nicht, sondern wird nur von anderen ausgeübt, etwa innerhalb der Arbeiter*innenbewegung oder in Schulen. Zuletzt sind auch seine eigene Theorie, seine politischen und ökonomischen Schriften, *didaktisch*, auch dort erklärt und vermittelt er und macht die eigene Arbeit zum Bildungsmittel.

Dass Marx seinen eigenen Ansprüchen nicht genügt, ließe sich jetzt zur Verurteilung Marx' als Heuchler heranziehen (dahingehend argumentiert z.B. Gouldner 1985). Außer der Befriedigung, einen großen Denker beim Verheddern in Inkonsistenzen ertappt zu haben, ist davon aber kein wesentlicher Erkenntnisgewinn zu erwarten. Mit Sicherheit ist es richtig, dass Marx' Vorwürfe gegen den Paternalismus anderer Autor*innen ein polemisches Mittel im innersozialistischen Deutungskampf waren (vgl. Bohlender 2019),⁴⁹ aber es wäre zu kurz gegriffen, sie nur als das zu verstehen. Tatsächlich ist der Anspruch Marx, sich nicht in ein pädagogisches Verhältnis zu den Arbeiter*innen zu stellen, ein von ihm mit Ernsthaftigkeit und Überzeugung verfolgter, der sich durch weite Teile des Werks zieht. Mit Sicherheit ist auch der zugrundeliegende Verweis auf die Selbstbefreiung des Proletariats nachvollziehbar und von bleibender Relevanz – er führt Marx aber bei der Konzeption der eigenen Rolle in Probleme, die er wegen des zuvor hochgesteckten Anspruchs nicht erfüllen kann (vgl. auch Karabel 1976, S. 126). Dass er das nicht kann, ist weniger das Problem seiner Theorie, als ein Problem des Anspruchs, der in dieser Form unerfüllbar bleibt – wenn das Proletariat nicht ist, was es sein soll, dann muss ein Veränderungsprozess und ein Bildungsprozess angestoßen werden. Dieses durch Marx sichtbar gewordene Problem ist von bleibender Bedeutung (vgl. Kap. 5.1).

Dass Marx dieses Problem nie explizit thematisiert (Welton 2014, S. 648) ist der Vorwurf, der somit bestehen bleibt. Er hat sich damit der Möglichkeit benommen, ein pädagogisches Problem auch unter Bezugnahme auf pädagogische Überlegungen anzugehen und konstruktiv das eigene Verhältnis zur proletarischen Bewegung zu klären. So hätte er wahrnehmen können, dass erzieherisches Einwirken nicht immer zu verurteilen ist, sondern dass es um die Gestaltung des pädagogischen Verhältnisses geht. Auch die von ihm hier diskutierten Lösungsvorschläge für sein Problem hätten, wie deutlich wurde, davon profitiert, die pädagogischen Implikationen genauer zu durchdenken, schließlich sind sie ja in vielerlei anderer Hinsicht durchaus überzeugend. Beispielsweise scheint es durchaus wichtig, die Lernprozesse wahr- und ernstzunehmen, die sich innerhalb von Selbstorganisation und alltäglichen Praxen ergeben (für die zeitgenössische Relevanz vgl. Swain 2019a). Auch Marx' Betonung der Wichtigkeit, als Theoretiker*innen lernbereit zu bleiben und die Lage derjenigen, für welche die Theorie bestimmt ist, im Blick zu behalten, ist bemerkenswert. Dass die einzelnen Lösungsversuche jeweils für sich als Lösungsversuche nicht überzeugen, blendet – der hier vorgenommenen Systematisierung geschuldet – zudem zumindest teilweise aus,

49 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die nur als Aufzeichnung einer Rede überlieferte Kritik an den Geheimgesellschaften, denen er vorwirft, »statt die Arbeiter zu erziehen, sie autoritären und mystischen Gesetzen unterwerfen, die ihre Selbständigkeit behindern und ihr Bewußtsein in eine falsche Richtung lenken« (MEW XVII, S. 655). In dieser Kritik erscheint Marx plötzlich selbst auf der Seite der Erziehenden (auf der er, wie gezeigt, auch einzuordnen ist), dem es darum zu gehen scheint, in die »richtige Richtung zu lenken«.

dass für Marx die einzelnen Versuche möglicherweise ineinandergreifen (vgl. Iorio 2011, S. 222). Am deutlichsten und am überzeugendsten gelingt Marx die Verschränkung verschiedener Ansätze im *Fragebogen für Arbeiter*. Der Fragebogen ist Ausdruck des Interesses an der Situation des Proletariats und der Bereitschaft des Theoretikers, dessen Perspektive und Leid zum Ausgangspunkt zu nehmen, er regt zugleich die Arbeiter*innen schon beim gemeinsamen Beantworten zum Austausch untereinander und damit dem gegenseitigen Lernen an und erlaubt es ihnen zugleich, sich ein Bild über ihre eigene Lage zu verschaffen.