

Hannes Giessler Furlan
Verein freier Menschen?

Hannes Giessler Furlan

Verein freier Menschen?

Idee und Realität kommunistischer Ökonomie



© 2018 zu Klampen Verlag · Röse 21 · 31832 Springe
www.zuklampen.de

Umschlaggestaltung: Groothuis. Gesellschaft der Ideen
und Passionen mbH · Hamburg

Satz: Germano Wallmann · Gronau · www.geisterwort.de

Druck: Bookfactory Buchproduktion GmbH · Stadthagen

ISBN 978-3-86674-577-3

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.dnb.de>> abrufbar.

Inhalt

Einleitung	9
I Die Idee des Kommunismus	15
<i>Vor Marx</i>	
Platons <i>Politeia</i> : die Herrschaft der Vernunft	16
Morus' und Campanellas Inselstaaten: erste sozialistische Wirtschaftsutopien	21
Winstanleys Gütergemeinschaft: Wirtschaftsordnung im Sinne Gottes	26
Frühsozialismus: Kooperation statt Konkurrenz, Gemeinnutz statt Eigennutz	29
Kommunismus: Herrschaft der Vernunft?	35
<i>Marx</i>	
Proportionale Produktion	38
Erste und höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft	55
Exkurs I: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!	59
Aufzug in die höhere Phase: Industrialisierung	72
Arbeitsscheine in der ersten Phase: Notwendigkeit, Funktion, Konsequenz	84
Direktion des kommunistischen Wirtschaftsprozesses	99
Der Staat in der Kritik und sein Los in der kommunistischen Gesellschaft	106

II Die Realität des Kommunismus	112
<i>Aufbruch</i>	
Die Ausgangssituation des Kommunismus 1917	113
Fehlende Industrialisierung	115
Rückblick auf die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals	119
Die Landwirtschaft im alten Russland	128
Die Landwirtschaft	
in der kommunistischen Diskussion vor 1917	133
Kriegskommunismus unter Lenin	139
Neue Ökonomische Politik unter Lenin	143
Die Industrialisierungsdebatte	149
Ursprüngliche sozialistische Akkumulation unter Stalin	153
<i>Pragmatismus</i>	
Entwicklung und Überforderung der Planwirtschaft	165
Grenzen des Staatssozialismus,	
Ansätze des Reformsozialismus	177
Sozialistische Waren, sozialistischer Markt	185
Kommunistische Arbeitszeitrechnung, sozialistisches Geld	195
Sozialistische Lohnarbeit, sozialistische Produktivität	213
<i>Radikalismus</i>	
Guevaras Traum vom Neuen Menschen	218
Maos Volkskommunen	223

III Fragmente des Kommunismus	229
<i>Herrschafsfreiheit</i>	
Die Aktualität des Anarchismus	230
Kropotkins Anarchokommunismus	234
Rätekommunismus und Syndikalismus	244
Gesetzeskommunismus	253
Exkurs II: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!	257
<i>Computersozialismus</i>	
Die Idee des Computersozialismus	263
Jacque Frescos Cybersozialismus	268
Gluschkows OGAS in der Sowjetunion	274
Wille und Zwang zur Ordnung	282
Beers Cybersyn in Allendes Chile	292
<i>Commonismus</i>	
Kommunen und Peer-Ökonomie	302
Negrис und Hardts Multitude-Commonismus	312
Schlusswort	321
Literatur	324
Über den Autor	345

Einleitung

Marx bezeichnet die kommunistische Gesellschaft auch als Verein freier Menschen. Das heißt: Einerseits werden sich die Menschen *vereinen*, andererseits werden sie in dieser Vereinigung *frei* sein. Dieses Vorhaben ist nicht einfach; seine Schwierigkeiten lassen sich illustrieren am Symphonieorchester, einem Beispiel für Kooperation, das auch Marx herangezogen hat.¹ Die Musiker gewinnen durch die Vereinigung die gemeinsame Fähigkeit, eine Symphonie erklingen zu lassen, die kein einzelner Musiker erklingen lassen könnte, und profitieren auch individuell, indem sie innerhalb der Vereinigung einander zuhören, erhört werden, neue Fähigkeiten erlernen und an etwas Großem teilhaben, das sie alleine nie zuwege bringen könnten. Zugleich aber muss sich jeder Einzelne der Vereinigung fügen, indem er ihren Ansprüchen gerecht zu werden versucht, sich selber zurücknimmt und für sich sowie mit allen anderen Musikern gemeinsam übt. Der Dirigent steht dabei vor der schwierigen Aufgabe, die Einzelnen mit dem Orchester als Ganzem zu vermitteln. Er muss einerseits seinem Orchester zuhören, dessen Impulse aufnehmen und die Musiker als Künstler würdigen, statt sie sich mit seinem Taktstock zu unterwerfen. Da aber der Zusammen- und Wohlklang nicht die automatische Folge der Zusammenkunft der verschiedensten Musiker ist, muss der Dirigent die Musiker andererseits zur Verbesserung ihrer Fähigkeiten bewegen, zur Selbstzurücknahme anhalten und durch seinen Taktstock führen. Offenbar hat der Dirigent im Orchester ein ähnliches Werk zu vollbringen wie laut Platon der Philosophenkönig im Gemeinwesen, der darin »Wohlsein« hervorbringen soll, indem er »die Bürger ineinanderfügt und sie teils überredet, teils nötigt, einander

1 Siehe Marx 1872k: 350 sowie 1894: 397.

mitzuteilen von dem Nutzen, den jeder dem allgemeinen Wesen leisten kann» (Platon, *Politeia* 519e–520a). Platon zufolge ist es durchaus ein Gebot der Vernunft, die Fähigkeiten und Bedürfnisse der Einzelnen zu erkennen und zu berücksichtigen. Dieses Gebot harmoniere aber nicht immer mit dem gleichsam vernünftigen Gebot des Allgemeinwohls (Letzteres steht in Platons *Politeia* im Zweifel höher). Einzelinteressen können dem Allgemeinwohl widersprechen und umgekehrt. Und die Freiheit des Einzelnen kann durch die Ansprüche des Gemeinwesens gefährdet sein. Dem Namen nach verkündet sich der »Verein freier Menschen« als Ausweg aus diesem Dilemma.

Dabei setzt der Kommunismus im Sinne von Marx vor allem auf eine andere ökonomische Ordnung. Die kommunistische Revolution soll die Kapitalisten enteignen und die Produktionsmittel vergesellschaften bzw. sozialisieren. Auf Grundlage des gesellschaftlichen Eigentums wird es keine Klassen mehr geben. Produktion und Distribution werden sich nicht mehr blind über Geld und Markt vermitteln, sondern vernünftig und gerecht gestaltet. Der Fortschritt der Industrie wird das Elend der Produzenten nicht mehr verschärfen, sondern die Arbeit erleichtern und den Reichtum aller mehren. Alle Individuen könnten sich freier entfalten, gemäß ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen. Was Marx in Aussicht stellte, wurde im Realsozialismus allerdings nicht erreicht. Die meisten sozialistischen Bürger sehnten sich nach mehr Freiheit. Dass der Kommunismus in der Praxis scheiterte und alles andere als Freiheit brachte, resultierte auch, so die These in diesem Buch, aus seiner ökonomischen Idee.

Neu sind die Zweifel an der kommunistischen Ökonomie nicht, auch nicht seitens jener, die der Idee des Kommunismus zugeneigt sind. 1896 äußerte der Anarchokommunist Peter Kropotkin die Befürchtung, eine Industriegesellschaft bedürfe, um vernünftig und ganzheitlich, also kommunistisch organisiert zu sein, der Oberaufsicht des Staates. Hans Kelsen fragte 1920 skeptisch, ob eine Planwirtschaft des Zwanges entbehren könne. Albert Einstein wies 1949 in seinem Plädoyer für den

Sozialismus deutlich auf die Gefahren der Planwirtschaft hin: die autoritäre Bürokratie und die Unterjochung des Individuums. Max Horkheimer, der 1933 noch davon ausgegangen war, im Sozialismus ließen sich die Ideen der französischen Revolution allesamt verwirklichen, betonte 1970 den Widerspruch von Freiheit und Gerechtigkeit und nahm traurig Abstand von der sozialistischen Utopie.² Und Theodor W. Adorno sprach das »zentralste Problem der materialistischen Dialektik« in seiner Vorlesung über *Fragen der Dialektik* (1963/64) an: dass »rationale Planung ihrem eigenen Wesen nach mit der Herrschaft verbunden ist« (zit. n. Braunstein 2011: 276). An anderer Stelle formuliert Adorno einen ähnlichen Zweifel, zwar in Hinsicht auf musikalische Komposition, aber doch mit ökonomischer Note: »Die Frage aller Musik ist: wie kann ein Ganzes sein, ohne daß dem Einzelnen Gewalt angetan wird. Die Lösung dieser Frage hängt aber jeweils ab vom gesamten Stand der musikalischen Produktivkräfte, und zwar so, daß, je höher diese entwickelt sind, die Lösung in immer größere Schwierigkeiten gerät.« (Adorno 1937–1969: 62) *Last, not least* als Quellen der Inspiration für das vorliegende Buch sind die sozialismuskritischen Bücher der liberalen Ökonomen Ludwig von Mises und Friedrich August von Hayek zu nennen.³ Während jedoch Mises und Hayek Apologien der kapitalistischen Marktwirtschaft verfassten, steht das vorliegende Buch unter einem anderen Stern. Hier handelt es sich um eine Kritik des Kommunismus, die dessen Beweggründe teilt und der Marx'schen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft verbunden ist. Man könnte auch sagen: Der Autor laboriert am Kommunismus.

Und der Marxismus? Wie hat dieser die Enttäuschung, das Scheitern des Kommunismus aufgearbeitet? Auf der einen Seite des Spektrums stehen die Marxisten, die den Realsozialismus

2 Kropotkin 1896: 31, Kelsen 1920: 49, Einstein 1949, Horkheimer 1933: 137f. u. 1970: 372.

3 Siehe Mises 1932 u. Hayek 1988.

kritisieren, um den Kommunismus vor ihm zu retten. Sie interpretieren den Realsozialismus als Abirrung vom Kommunismus. Einige von ihnen erblicken das realsozialistische Übel in der Vormachtstellung der Bürokratie (z. B. Leo Trotzki und Ernest Mandel) oder in der Klassenherrschaft durch die Bürokratie (z. B. Bruno Rizzi und Milovan Djilas), andere deuten den Realsozialismus als Staatskapitalismus (Tony Cliff) oder als Markt-wirtschaft plus Staatsbourgeoisie (Charles Bettelheim).⁴ Diesen marxistischen Kritikern des Realsozialismus ist die Zuversicht gemeinsam, dass der eigentliche Kommunismus noch verwirklicht werden könnte. Auf der anderen Seite des Spektrums stehen Marxisten, die vom Kommunismus, wie er bei Marx ange-dacht war, angesichts des Realsozialismus Abstand genommen haben und weder für Kommunismus noch für Kapitalismus, sondern für einen dritten Weg plädieren, zum Beispiel für Kon-kurrenzsozialismus (Oskar Lange, Abba P. Lerner), Reformsozialismus (Rezső Nyers, Ota Šík) oder unterschiedlichste Formen von Marktsozialismus (Deng Xiaoping, Anthony Giddens). Solches Abrücken vom Kommunismus erscheint in diesem Buch verständlich, der dritte Weg allerdings wird nicht weiter-verfolgt. Das Buch präsentiert keinen Ersatz, sondern hält inne. Es verharrt in Aufarbeitung.

2015 hat Axel Honneth, ein Nachfahre der Kritischen Theorie, in einem Essay den Sozialismus rekapituliert und für Marktsozialismus plädiert: Der Sozialismus, wie er war, habe zu engstirnig auf die Abschaffung des Marktes zugunsten planmäßiger Kontrolle gesetzt.⁵ Vielleicht, so blickt Honneth voraus, wären

⁴ Marcel van der Linden liefert eine Zusammenfassung dieser Kritiken unter einem Titel, der ihren einhelligen Befund betont: *Der Sozialismus, der keiner war* (Linden 2009). Zu den marxistischen Kritiken am Realsozialismus siehe auch Masuch 1981: 16–25.

⁵ Zu den Begriffen Kommunismus und Sozialismus: Definitiv festsetzen und haargenau voneinander abgrenzen lassen sich diese Begriffe nicht. Friedrich Engels verwendet sie anders als Lenin, Lenin anders als Stalin und Stalin anders als Michael Hardt und Antonio Negri (siehe Engels 1888: 580f.,

andere Märkte, als die kapitalistischen es sind, die Lösung. Einerseits ist diese vage Position vor dem Hintergrund der historischen Erfahrungen verständlich. Andererseits klingt darin die Position der Sozialdemokratie an, die sich vom Sozialismus entfernt hat und das nicht zufällig. Was Honneth als Dogma moniert, ist doch die Grundidee von Kommunismus und Sozialismus: die Idee, die Produktionsmittel zu sozialisieren und die ökonomischen Verhältnisse der Gesellschaft vernünftig zu gestalten und die Märkte durch Planung zu ersetzen. Ohne diese Grundidee bleibt nicht viel übrig, was den Sozialismus als Gesellschaftsalternative auszeichnet. Gleichwohl ist Honneth in einem wichtigen Punkt Recht zu geben: Der Sozialismus vernachlässigte in der Fixierung auf die Ökonomie genaue Überlegungen, wie eine sozialistische Demokratie aussehen könnte, und vermochte es in diesem Mangel später nicht, die sozialistische Einparteienherrschaft aus sich heraus zu verhindern (Honneth 2015: 63).

Dass der Kommunismus in der Praxis zu einem System totalitärer Herrschaft wurde, hatte vermutlich verschiedene Ursachen. Neben der Ignoranz und Arroganz der kommunistischen Klassiker gegenüber Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und Parlamentarismus gehören wahrscheinlich dazu: die Idee der Diktatur des Proletariats, der verkappte religiöse Eifer bzw. der politische Messianismus des Kommunismus, dessen Frontstellung gegen herkömmliche Religionsgemeinschaften, das absolutistische Erbgut, das dem Sozialismus in Russland und China innewohnte, die teils brachiale Zentralisierung der sozialistischen Vielvölkerstaaten und die kriegerische Weltsituation

Lenin 1918r: 478–481, Stalin 1934: 176 sowie Hardt u. Negri 2009: 285). Im Sinne ihres historischen und gesellschaftlichen Temperaments werden die meisten Begriffe in der vorliegenden Untersuchung nicht in feste Definitionen gesperrt, sondern erhalten so viel Freiraum, wie sie benötigen, um sich im Zusammenhang der Darstellung zu entfalten. Allgemein zum Definitionsproblem siehe Nietzsche 1887: Teil II, Aph. 13; Weber 1920: 30 sowie Adorno 1963: 308–310 u. 1966: 166–168.

(Erster Weltkrieg, Zweiter Weltkrieg, atomare Bedrohung), in der er sich immerzu behaupten musste. All diese Ursachen stehen nicht im Zentrum der folgenden Untersuchung. Im Zentrum steht die Ökonomie des Kommunismus. Ohne solche Konzentration, in der Anderes aus dem Blick gerät, keine Erkenntnisse. Mögen diese hernach durch jene, die die Ursachen zu überblicken wissen, ins Gesamtbild des Realsozialismus eingeordnet werden. Und mögen diese Erkenntnisse jene Marxisten und Kommunisten ins Grübeln bringen, die es gewohnt sind, das Scheitern des Kommunismus bzw. Sozialismus nur auf äußere Faktoren (Weltimperialismus) oder falsches Personal (Stalin) zurückzuführen. Und mögen diese Erkenntnisse jenen nicht als Munition dienen, die nichts für die Beweggründe des Kommunismus übrig haben.

Vor allem richtet sich das Buch an solche Leser, die an der Aufarbeitung des Kommunismus interessiert sind, gerade weil sie dessen Utopie von Mitmenschlichkeit zu schätzen wissen – eine Utopie, die gegen das Elend Einspruch erhebt, in dem weltweit viele Arbeitslose und Arbeiter leben müssen.

I

Die Idee des Kommunismus

Im Alexandergarten im Nordwesten des Kremls und historischen Zentrum Moskaus steht ein Obelisk zu Ehren der Zaren. Seit 2014 mag es scheinen, als hätte er seit seiner Einweihung im Frühjahr 1914 immer so dagestanden. Doch der Scheint trügt, sein ursprünglicher Zustand wurde 2013/14 restauriert, nachdem der Obelisk 1918, auf Geheiß Lenins, umgestaltet und zum einjährigen Jubiläum der Oktoberrevolution in neuer Gestalt enthüllt worden war. So stand er 95 Jahre da. Die alte Inschrift war ausgemeißelt und anstelle ihrer eine Plakette angebracht, darin eingeschrieben 19 Namen von wichtigen Pionieren, Politikern und Vordenkern des Kommunismus, unter anderem: Thomas Morus, Gerrard Winstanley, Claude-Henri de Saint-Simon, Nikolaj Tschernyschewski, Friedrich Engels und Karl Marx. Das ist in etwa die Abfolge von Namen, die Teil I dieser Abhandlung gliedert. Anhand dieser Persönlichkeiten wird dargestellt, wie die Idee einer kommunistischen Ökonomie entstand und was sie schließlich ausmachte.

Allerdings beginnt Teil I bei Platons *Politeia*. Platon war zwar kein Kommunist, konzentrierte sich nicht auf die Ökonomie und wurde später im Kommunismus auch nicht als Vordenker anerkannt. Doch Letzteres geschah zu unrecht und war fatal. Platons Antwort auf die Frage, wie das Gemeinwesen vernünftig einzurichten sei, ist die Philosophenherrschaft. Ganz ungemein stellt er so die Herrschaft der Vernunft als politische Herrschaft in Aussicht. Reichlich zwei Jahrtausende später wollten die Kommunisten das Gemeinwesen, insbesondere den Wirtschaftsprozess, vernünftiger gestalten und schufen schließlich die Einparteienherrschaft samt Zentralverwaltungswirtschaft,

d.h. die Herrschaft der Sachverständigen (oder besser gesagt derjenigen, die es zu sein beanspruchten) über das Wirtschaftsleben der Gesellschaft. Hätten die Kommunisten in Platon einen Vorfahren erkannt, wer weiß – dann hätten sie sich vielleicht ausführlicher mit der heiklen Frage auseinandergesetzt, inwieweit die Idee eines vernünftig eingerichteten Gemeinwesens bzw. einer vernünftigen Ökonomie die Herrschaft der Vernunft bedingt, in welcher Gestalt diese Herrschaft der Vernunft verwirklicht werden soll und inwieweit die Herrschaft dabei gemildert und begrenzt werden kann.

Vor Marx

Platons *Politeia*: Herrschaft der Vernunft

In der Idee, die Platons *Politeia* zugrunde liegt, klingt die des Kommunismus an: Die Gesellschaft möge vernünftig eingerichtet sein, und zwar nicht bloß soweit, dass die Bürger sich gegenseitig nichts Böses antun, sondern darüber hinaus so, dass sie im Verbunde so vernünftig wie möglich handeln und wechselseitig ihr Wohlsein steigern.

Platon zufolge wäre ein Gemeinwesen vor allem dann vernünftig eingerichtet, würde das Begehrn durch die Vernunft geziügelt. Wie im einzelnen Menschen ein Teil der Seele, nämlich die Vernunft, dafür Sorge tragen müsse, den Bedürfnissen und Leidenschaften jene Grenzen zu stecken, die den Einzelnen erst gemeinverträglich machten, so wäre im Gemeinwesen eine bestimmte Anzahl Einwohner notwendig, deren spezielle Tätigkeit keinem partikularen Zweck und individuellem Begehrn diente, sondern im Gegenteil der Gemeinschaft: dem Zusammenhang des Partikularen. Die Wahrung dieses Zusammenhangs der Bürger könne niemals das Resultat von deren partikularen Begehrn sein, sondern nur das der Vernunft.

Schließlich wird Platon in der *Politeia* konkret und schildert ein vernünftiges Gemeinwesen in idealtypischer Gestalt. Es setzt sich aus drei Ständen zusammen: Erwerbstätigen, Wächtern und dem Philosophenkönig. Die Erwerbstätigen, also Bauern und Handwerker, Handel- und Gewerbetreibende, zeichnen sich dadurch aus, dass sie die materielle Reproduktion des Gemeinwesens gewährleisten, wiewohl und gerade weil sie nicht aufs Gemeinwohl bedacht sind. In ihrem Streben nach ihrem je eigenen Vorteil bilden sie den produktiven Grund des Gemeinwesens. Zum Zwecke dieses Strebens und in den Grenzen dieses Standes erachtet Platon die Geldwirtschaft und das Privateigentum als durchaus nützlich. Sobald aber alle Mitglieder des Gemeinwesens nur noch dem eigenen Begehr folgen und dem Reichtum nachjagen, drohen ihm zufolge Sitten- und Gesetzeslosigkeit und schließlich der Verfall des Gemeinwesens. Die Wächter und der Philosophenkönig müssen daher außerhalb der Geldwirtschaft leben: in Gütergemeinschaft. Sie werden von dem unteren Stand mit den notwendigen Lebensmitteln versorgt, nehmen gemeinsam ihre Mahlzeiten ein, dürfen kein Vermögen, keine private Vorratskammer und Wohnung haben und mit Geld nicht in Berührung kommen, jenem Medium, das Platon zufolge die partikularen Begehrungen und Tätigkeiten vermittelt. Kurz: Die Wächter und der Philosophenkönig leben in Gütergemeinschaft, worin »keiner etwas Eigenes hat außer seinem Leibe, alles andere aber gemeinsam ist« (*Politeia* 464d; vgl. auch *Timaios* 18b–e). Die Gütergemeinschaft muss jedes triebhafte Handeln ausschließen; ihre Mitglieder sollen sich um das Gemeinwohl kümmern und dieses nicht gefährden. Ausgewählt werden die zukünftigen Wächter bereits im Kindesalter, ihrer Veranlagung gemäß und unabhängig von Geschlecht und sozialer Herkunft. Von da an leben sie nicht nur unter den geschilderten Umständen, sondern haben auch eine Jahrzehnte währende Ausbildungs- und Militärzeit zu absolvieren. Während die Wächter dazu auserkoren sind, das Gemeinwesen gegen innere und äußere Gefahren zu verteidigen, muss der

Philosophenkönig das Gemeinwesen lenken und leiten. Zum Philosophenkönig wird der tauglichste Wächter im Alter von fünfzig Jahren erwählt, nachdem er seinen Mut und seine Ausdauer im Kampfe, seine Fähigkeit, Vergnügen und Schmerz zu widerstehen, und seine geistige Kraft, der Idee des Guten gewahr zu werden, bewiesen hat. Er zeichnet sich dadurch aus, dass er sich am besten selbst beherrscht, der Vernunft gehorcht, die er zu erkennen gelernt hat, und sich vom profanen Treiben abgewendet und sich so dem wahren, unsinnlichen Sein so weit wie möglich angenähert hat (*Phaidros* 247c). Während er diesem so nahe wie nur möglich ist, befehligt der Philosophenkönig das Gemeinwesen. Mithilfe der Wächter muss er für die Erziehung der Bürger Sorge tragen, für die richtige Musik, Kunst und für ordnungsgemäße Feste, dafür, dass die Unterschiede zwischen Arm und Reich nicht zu groß werden, und dafür, dass aus der nächsten Generation jeder seinen Platz im Gemeinwesen findet. Er soll »im ganzen Staate Wohlsein« hervorbringen, »indem er die Bürger ineinanderfügt und sie teils überredet, teils nötigt, einander mitzuteilen von dem Nutzen, den jeder dem Gemeinwesen leisten kann« (*Politeia* 519e–520a).

Dass jeder gemäß seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten seinen Platz im Gemeinwesen einnehme und das Seinige zu dessen Gelingen beitrage, entspreche, so Platon, der Idee der Gerechtigkeit. Wie die Seele nur dann ein harmonisches Gebilde sei, wenn darin das rein begriffliche Denken die Führung innehabe, müssten im Gemeinwesen jene herrschen, die in ihrer Seele eine solche Ordnung hergestellt haben. Die Vernunft denkt Platon als Sachwalter eines ganzheitlichen Funktionszusammenhangs. Sie soll dafür Sorge tragen, dass sinnliche Begehrungen und Einzelinteressen gezügelt sind und der Seele und dem Gemeinwesen nicht schaden.

Während Platon das Gemeinwesen in erster Linie als Einheit verwirklicht wissen will und von oben her denkt, gewissermaßen vom Ideenhimmel oder den Philosophenkönigen her, erblickt sein Schüler Aristoteles eher ein von unten Zusammengesetztes

und würdigt, woraus es zusammengefügt ist. Das Gemeinwesen müsse das, woraus es besteht und erwächst, bewahren und schützen: die Bürger, deren Familien und Häuser. Während die Bürger unterschiedliche Zwecke verfolgten, bestehe der Zweck des Gemeinwesens darin, das Gemeinwohl zu gewährleisten und die Privatinteressen dabei möglichst hoch zu schätzen. Was Platon zufolge als unterster Stand zwar seine Funktion hat, aber dem Gemeinwesen dessen philosophischer Idee gemäß untergeordnet werden muss, begreift Aristoteles als Essenz der politischen Gemeinschaft: die Gesellschaft der Privatbürger. Diese müssten in der politischen Versammlung selber ihre politische Form gewährleisten. Mit dieser Auffassung, dass die Einheit des Gemeinwesens nicht von oben nach unten durchgesetzt werden müsse, korrespondiert eine weitere Auffassung Aristoteles', wonach die Gerechtigkeit keine Idee sei, die über der Wirklichkeit angesiedelt sei und von Philosophen geschaut und von Wächtern in der Gesellschaft durchgesetzt werden müsse, sondern eine der gesellschaftlichen Wirklichkeit entstammende Idee.

Der Tausch, so Aristoteles, sei Wiedervergeltung, gründe auf der gegenseitigen Anerkennung der Beteiligten als Gleiche und stelle einen Zusammenhalt in der Gesellschaft der Privatbürger dar; das Geld diene dabei als Mittelinstanz bzw. Maßeinheit (Nikomachische Ethik V, 8).⁶ Ohne dass sich bei Aristoteles eine solche gebündelte Formulierung finden ließe, lässt sich aus dem Zusammenhang schließen, dass der Austausch das Kunststück vollbringen würde, Vielheit und Einheit zugleich zu gewährleisten, nämlich einerseits unterschiedlichen Zwecken dienlich zu sein und andererseits den wirtschaftlichen Zusammenhang der Privatbürger herzustellen.⁷ Die Ware spiegelt beide Seiten: Ihr Gebrauchswert stillt ein einzelnes Bedürfnis, als Tauschwert

6 Die Sklaven (d.h. die meisten Produzenten des materiellen Reichtums) klammert Aristoteles aus der Tauschgerechtigkeit und Bürgerschaft aus; im Oikos (Haus) herrscht der Hausherr, nicht die Tauschgerechtigkeit.

7 Ausführlich: Koslowski 1976.

steht sie im Zusammenhang mit allen anderen Waren. Solange die Bürger im Warentausch konkrete Zwecke verfolgen und das Geld, das den Tauschwert verkörpert, ihnen dabei behilflich ist, geht laut Aristoteles alles mit rechten Dingen zu. Sobald der Tauschwert aber selber zum Zweck avanciere und die Schatzkammern des Geldes wegen gefüllt würden, drohe Gefahr; ebenso durch den Zins, da dieser nicht auf Leistung beruhe. Eigentum überhaupt aber betrachtet Aristoteles nicht als Gefahr für das Gemeinwohl. Zwar stimme es, dass in der auf Privateigentum basierenden Gesellschaft Streit und Korruption herrschten, das aber komme »nicht vom Fehlen der Gütergemeinschaft, sondern von der Schlechtigkeit der Menschen; wir sehen auch, daß solche, die einen gemeinsamen Besitz haben und ihn gemeinsam benutzen, viel mehr Streit miteinander haben als die Besitzer von Privateigentum« (Aristoteles, Politik II, 5). Wenn allen alles gehöre, würden bald Vorwürfe gegen jene erhoben, die mehr nehmen als geben. Besser sei eine auf Privateigentum fußende Produktion, in der sich jeder bemühe, aus seinem Eigentum das Beste zu machen.

Soweit Aristoteles' Ausführungen auf die elitäre Gütergemeinschaft der *Politeia* gemünzt sind, hätte Platon darauf vermutlich erwidert, dass die Philosophenkönige und Wächter ihre gemeinnützige Tätigkeit nicht borniert im Banne ihrer Privatinteressen ausüben, sondern dank guter Erziehung und vernünftiger Einsicht im Interesse des Ganzen. In Platons Alterswerk, den *Nomoi* (deren Urheberschaft nicht mit letzter Sicherheit erwiesen ist), schaut es kurz so aus, als würde Platon sogar das Ideal des gesamten Gemeinwesens in der Gütergemeinschaft erblicken. Tatsächlich aber entrückt er die Gütergemeinschaft gänzlich in den Ideenhimmel – das Ideal sei nicht zu erreichen. Ideal wäre es, so schreibt er, wenn es gar kein Privateigentum mehr gäbe und im gesamten Gemeinwesen »der alte Spruch verwirklicht ist, der da lautet, daß Freundesgut wahrhaft gemeinsames Gut ist« (*Nomoi* 739b). Eine solche Gütergemeinschaft allerdings, so fügt er hinzu, eigne den Menschen nicht, sondern nur den

Göttern oder deren Söhnen. Die Menschen seien nicht perfekt, niemand von ihnen tauge zum Philosophenkönig. Immerhin aber sollten sie versuchen, den schädlichen Einfluss von Eigentum, Geld und Krämerei so klein wie möglich zu halten, um größeres Übel vom Staat abzuwenden.⁸

Aufgrund seiner Konzeption der Gütergemeinschaft in der *Politeia* wird Platon nicht nur hier, sondern beispielsweise auch von Georg Adler als einer der Urahnen des Kommunismus dargestellt. Dabei weist Adler (Adler 1899: 44) darauf hin, dass Platon noch keinen »Kommunismus der Produktion« propagiert hat. Die Vorstellung einer Ordnung, in der die Produktion koordiniert betrieben wird, sei, so Adler, erst im frühkapitalistischen Zeitalter aufgekommen und erstmals bei Thomas Morus in bündiger Darstellung zu finden. Platon habe nur einen »Kommunismus der Konsumtion« propagiert und diesen auch nur einer elitären Schicht zugedacht. Adler hat in diesem Punkt recht, übersieht aber einen anderen Punkt, nämlich die Absicht einer vernünftigen Grundordnung. Sowohl Platon als auch die Kommunisten wollen die Vernunft durchsetzen, und zwar nicht Bürger für Bürger, sondern grundlegend bzw. dergestalt, dass der Gesamtzusammenhang, in dem die Bürger existieren, an sich vernünftig ist. Platon konzipiert eine politische Ordnung, worin die Vernunft walten und schalten kann. Die Kommunisten zielen auf eine ökonomische Grundordnung, die voll und ganz vernünftig wäre.

Morus' und Campanellas Inselstaaten: erste sozialistische Wirtschaftsutopien

Platon meint nicht, dass das in der *Politeia* dargelegte Gemeinwesen auf Erden erzwungen werden könnte. Vielmehr begreift er es als Muster im Himmel, an dem die Menschen sich auf

8 *Nomoi* 709–711a, 875a–d, 915d–e sowie 919c–d.

ihrer tausendjährigen Wanderung orientieren sollen. Auch das Utopia Thomas Morus' stellt keine politische Programmatik dar. Der Inselname »Utopia« ist zwiespältig. Darin klingt der glückliche Ort, aber auch der Nicht-Ort an: Eutopia (εὐτόπος) und Outopia (οὐτόπος). Heute ist der Name dieser Insel ein gemeinhin gebräuchlicher, in der Regel positiv besetzter Begriff geworden. Indes heißt der Seemann, der in Morus' 1516 erschienenem Roman von der Insel Utopia berichtet, mit Nachnamen Hythlodeus, zu deutsch: Possenreißer oder Schaumredner. Und dieser trifft auf einen zwar freundlichen Gastgeber, aber zugleich kritischen Zuhörer und Fragesteller, der den Namen des Autors trägt: Thomas Morus. So beeindruckend die Insel ist, nagen an ihr auch schon Zweifel. Der Roman über sie ist kein Agitationsroman.

Bevor der Seefahrer von Utopia berichtet, wo seinen Worten nach Platons Idee der Gleichheit des Besitzes verwirklicht ist (Morus 1516: 45), bietet sich ihm im Gespräch die Möglichkeit, inbrünstig die englischen Verhältnisse anzuklagen. Adlige und Reiche würden sich zuungunsten der Bauern bereichern, ihnen durch Vertreibung, Schikanen, Lug und Trug das gepachtete Land nehmen, um darauf Schafe weiden zu lassen und mit der Wolle noch reicher zu werden. Das annektierte Land würde verwaisen, gerade noch die Kirchen blieben stehen, um als Schafställe zu dienen. Was auf der einen Seite zu immensem Reichtum führe, bedinge auf der anderen Seite Not und Elend. Da dort, wo einst gesät wurde, plötzlich Schafe weideten, reichte ein Hirte, wo früher viele Hände zu tun gehabt hätten. Den Bauernfamilien bliebe nichts übrig, als mit wenigen Habseligkeiten auszuwandern. Sodann fänden die Familien keinen festen Ort und würden auseinandergerissen. Um zu überleben, seien die vereinzelten Individuen schließlich gezwungen zu betteln oder zu stehlen; das Ende bestehe dann meist darin, dass sie als Landstreicher oder Diebe gehenkt würden. Diese Schilderung erinnert an Marx' Darstellung der »sogenannten ursprünglichen Akkumulation des Kapitals«. Bloß dass die Anklage des

Seemanns gegen die Unmoral der Reichen gerichtet ist und in der Forderung mündet, die alte Landwirtschaft wieder herzustellen, während Marx – reichlich dreihundert Jahre später – weniger die Reichen, sondern vielmehr den gesellschaftlichen Prozess der sogenannten ursprünglichen Akkumulation in düstersten Farben zeichnet und kein Zurück zur Agrargesellschaft proklamiert, sondern eine kommunistische Industriegesellschaft. Wenngleich der Seefahrer rückwärtsgewandt, gegen die Industrie, Einspruch erhebt, so geben seine Berichte über Utopia zugleich den Blick auf neuartige wirtschaftliche Zustände frei. Auf Utopia herrscht gemeinschaftliche Produktion: ein Kommunismus der Produktion.

Auf der Insel, so schildert er es, gibt es 54 Städte, die alle ca. 80.000 erwachsene Einwohner beherbergen, gleich aussehen und gleich organisiert sind. Alle Bürger auf der Insel tragen die gleichen einfachen, zumeist naturfarbenen oder weißen Kleider. Die Mahlzeiten nehmen die Bürger zumeist weder allein noch zuhause ein, sondern in Kantinen, die je dreißig Familie fassen. Die Familie stellt auf Utopia die kleinste Einheit dar. Sie besteht aus zehn bis 16 Erwachsenen. Dreißig Familien bilden eine politische Einheit und wählen einen Vorsteher aus ihrer Mitte, den sogenannten Syphogranten. Dieser sorgt in seinem Wahlgebiet für den Erhalt der Ordnung und bildet mit den anderen 199 Syphogranten einer Stadt den Senat, in dem das Stadtoberhaupt gewählt wird. Wenige Berufe reichen aus, um alle notwendigen Lebensmittel, Häuser und Kleidungsstücke zu produzieren: Landwirt, Tuchmacher, Weber, Maurer, Schmied, Schlosser, Zimmermann und Wissenschaftler. Ob Frau oder Mann, jeder junge Utopianer arbeitet eine bestimmte Zeit lang als Landwirt und ergreift danach einen anderen Beruf, in der Regel den seiner Eltern, im Ausnahmefall, wenn die Versorgungssituation der Gemeinde es erlaubt oder erfordert, einen anderen. In jeder Stadt gibt es Märkte, aber nicht derart, dass darauf gehandelt würde, sondern als Aufbewahrungsort der Güter. Dorthin bringen alle Familien die Produkte ihrer Arbeit, dort können

sich alle Familien bedienen – ohne Bezahlung, wie der Seefahrer betont. Geld gibt es nicht, Gold und Silber werden nur hinsichtlich ihres praktischen Nutzens bewertet. Eisen beispielsweise ist auf Utopia bedeutsamer. An dieser Stelle seines Berichtes gerät der Seefahrer in Aufregung und kommt auf die Rolle des Geldes und des Privateigentums in England zu sprechen. Solange Privateigentum und Geld existierten, so betont er, wäre Gerechtigkeit nicht zu verwirklichen. Erst mit ihrer Abschaffung könnten Not, Elend und die dazugehörigen Sorgen sowie auch sämtliche Untugenden wie Betrug, Diebstahl, Raub, Streit, Aufruhr, Zank, Empörung, Mord und Verrat verschwinden. Er plädiert für eine Gütergemeinschaft, in der alle den gleichen Besitz hätten.

An dieser Stelle unterbricht Thomas Morus den Seemann mit dem Einwand, wie ihn Aristoteles gegen Platon vorgetragen hatte: »>Mir dagegen<, erwiderte ich, >scheint dort, wo alles Gemeingut ist, ein erträgliches Leben unmöglich. Denn wie soll die Menge der Güter ausreichen, wenn sich jeder vor der Arbeit drückt, da ihn keinerlei Zwang zu einem Erwerb drängt und ihn das Vertrauen auf fremden Fleiß faul macht?<< (ebd.: 45) Für die gerechte Verteilung und Erledigung der Arbeit, so erwidert der Seemann, ist auf Utopia gesorgt: Die Syphogranten wachen darüber, dass jeder sein Gewerbe betreibt und keiner viel weniger oder deutlich mehr als sechs Stunden täglich arbeitet. Außerdem böten sich auf Utopia keine Möglichkeiten zum Müßiggang. In ihrer Freizeit besuchen die Utopianer entweder wissenschaftliche Vorlesungen oder spielen, allerdings nichts Verderblisches wie das Würfelspiel, sondern zwei Spiele, die Geist und Moral schulen. Das eine, worin eine Zahl die andere sticht, nennen sie Zahlenkampf, in dem anderen kämpfen Tugenden mit Lastern. Bliebe vielleicht noch der Ausflug ins Grüne, um dem Schlendrian mal freien Lauf zu lassen? Riskant! Wer die Reise in andere Städte oder aufs Land nicht beantragt hat und erwischt wird, wird gezüchtigt und mit Zwangsarbeit bestraft. Letztere hat auf der Insel durchaus System. Viele schmutzige

Arbeiten, beispielsweise das Schlachten des Viehs, werden von Zwangsarbeitern ausgeführt. Bei diesen handelt es sich um verurteilte Verbrecher. Da das Gemeinwesen von solcherlei Zwangsarbeit profitiere, empfiehlt der Seefahrer ein ähnliches Strafsystem für England. Verbrecher sollen zur Zwangsarbeit in Steinbrüche und Bergwerke abkommandiert werden!

Auch in der *Civitas Solis*, die Tommaso Campanella hundert Jahre später in seinem utopischen Roman von 1623 vorstellt, leben die Einwohner in einer Gütergemeinschaft; Geld wird nur für den Außenhandel benötigt, die Bürger der *Civitas Solis* besitzen kein Eigentum, arbeiten gemäß ihren Fähigkeiten, liefern die Resultate ihrer Arbeit an die Behörden und bekommen von diesen die Güter ihres Bedarfs zugeteilt. Aber auch in Campanellas Roman bleibt eine solche Utopie nicht unwidersprochen. Hier ist der sogenannte »Großmeister« der Gesprächspartner. Und auch er trägt den bekannten Einwand vor: »Dann will also niemand arbeiten. Jeder erwartet, daß die anderen arbeiten, damit er selbst leben kann. Das bringt bereits Aristoteles gegen Platons Staatsidee vor.« (Campanella 1623: 123) Darauf erwidert der Admiral, der von der *Civitas Solis* berichtet, zum einen, dass die Einwohner ihr Vaterland so sehr liebten, dass sie dafür auch bereitwillig ihre Arbeit verrichteten, und zum zweiten, dass Behörden darüber wachten, was den Einwohnern jeweils zustehe. »Was sie benötigen, bekommen sie von der Gemeinschaft, und die Behörden achten streng darauf, daß keiner mehr erhält, als er verdient, jedoch auch keinem etwas Notwendiges vorenthalten wird.« (ebd.: 124) Genauer wird der Arbeits- und Distributionsprozess nicht geschildert. Gerechtigkeit wird aber offenbar ganz großgeschrieben. Und vermutlich warten drakonische Strafen, versuchte man, die Behörden zu hintergehen. Schwerverbrecher, soviel erfährt man, werden in der *Civitas Solis* von der Gemeinschaft zu Tode gesteinigt.

Winstanleys Gütergemeinschaft: Wirtschaftsordnung im Sinne Gottes

Der moderne Kommunismus speiste sich auch aus einer Unterströmung des Abendlandes, die alles andere als areligiös war: dem mittelalterlichen Chiliasmus (vgl. Cohn 1957). In dessen Geschichte wurde der Gemeinbesitz und mithin auch ein Kommunismus der Produktion durch die verschiedensten Eiferer gepredigt, etwa durch Johannes von Brünn, Joachim von Fiore, Marguerite Porete, John Wyclif, Johannes Hus, Thomas Müntzer, die Essäer, Katharer, Amalrikaner, Beginen, Taborianer und Wiedertäufer. In dieser Tradition stand keine innerweltliche Begründung der Gütergemeinschaft im Vordergrund, sondern der Glauben an den Messias und den Antichristen, aus deren bevorstehendem Endkampf der Messias als Sieger hervorgehen und all jene in die Hölle schicken würde, die nicht im Sinne der Urkirche gelebt und keine Gütergemeinschaft praktiziert hätten. Die Urkirche wird übrigens auch in den Romanen Campanellas und Morus' gewürdigt, dort aber nur zur Untermalung einer ansonsten innerweltlichen Begründung.

Eine Zwischenstellung hat Gerrard Winstanley. Dieser englische Autor begründete die Gütergemeinschaft Mitte des 17. Jahrhunderts äußerst religiös und forderte sie zugleich politisch. Seine Schriften waren Appelle; sie wahrten zur Gütergemeinschaft keinerlei ontologische, ironische oder literarische Distanz. Die Gütergemeinschaft ist darin kein Muster im Himmel und kein Traumzustand auf einer fernen Insel, sondern das politische Ziel.

Winstanley stammte aus einer armen Familie, sein Vater war Händler, er selber scheiterte als solcher und rutschte tiefer, in eine wachsende Klasse herumziehender Tagelöhner, in der kaum einer das vierzigste Lebensjahr erreichte und die Kindersterblichkeit bei siebzig Prozent lag. Er verdingte sich als Tagelöhner und später als Pferdeknecht. Dann schloss er sich den »Diggern«, den »Umgrabern« an, eine Strömung land- und

arbeitsloser Bauern und Handwerker. Die Digger eigneten sich in den Anfangsjahren der englischen Republik wiederholt brachliegendes Land an, um darauf zu leben, zu wirtschaften und eine Gütergemeinschaft zu errichten. Dabei endeten diese Versuche in den besseren Fällen vor Gericht und mit Geldstrafen, öfter aber im Schnellverfahren durch Schlägertrupps, die von den gesetzlichen Eigentümern des Landes angeheuert wurden, um die Besetzer zu vertreiben. Als die schätzungsweise zweihundert Digger nach ein paar Jahren aufgerieben waren, legte Winstanley den Spaten zur Seite. 1652 griff er zur Feder und verfasste in englischer Sprache, damals die Sprache der unteren Schichten Englands, *Das Gesetz der Freiheit*, eine ausführliche Streitschrift für die Gütergemeinschaft, adressiert an keinen Geringeren als an den Republikkönig Oliver Cromwell.

Wiewohl religiös begründet, zielt Winstanley auf eine Revolutionierung des Diesseits durch Menschenhand. Er will den Menschen vor Augen führen, was sie zu Lebzeiten im Diesseits zu tun, wie sie vernünftig und im Sinne Gottes zu leben hätten. Es Gott recht zu tun, bedeute, der Vernunft getreu zu handeln; das Vernünftige zu erkennen, bedeute Gott zu erkennen. Gott und Vernunft seien ein und dasselbe. Die Kirche erwecke nicht den Anschein, als helfe sie, die Vernunft und Gottes Gesetz auf Erden zu verwirklichen. Im Gegenteil. Die Kirche verhindere im Diesseits die göttlichen Gesetze, indem sie Herrschaft und Ausbeutung aufrecht erhalte und dabei die unterjochten Massen mit Verweis aufs Jenseits dreist von den falschen Zuständen im Diesseits abzulenken versuche. Die Gütergemeinschaft sei die gottgewollte Wirtschaftsform und ganz im Gegensatz dazu seien Eigentümer wie auch deren Ursache, die Habgier, ein Sakrileg. Adam sei bestraft worden, weil er aus Habgier in den Apfel gebissen habe.

Ob Winstanley zumindest von Morus' *Utopia* Notiz genommen hatte, ist unbekannt. Jedenfalls unterscheidet sich seine skizzierte Gütergemeinschaft nicht wesentlich von den Gütergemeinschaften auf Utopia und in der *Civitas Solis*. Die kleinste

Einheit der Gemeinschaft stellt die Familie dar, wovon jede ein bestimmtes Gewerbe betreibt und dabei hilft, die Lagerhäuser und Scheuern der Gemeinschaft mit allen notwendigen Gütern zu füllen. »Und wenn irgendein einzelner oder eine ganze Familie Getreide oder sonst etwas Lebensnotwendiges braucht, so mögen sie es sich unentgeltlich aus den Lagerhäusern holen.« (Winstanley 1652: 254) Die Organisation der Produktion regeln sogenannte Vorsteher, die demokratisch gewählt werden. Sie sorgen dafür, dass genügend Arbeitsmittel vorhanden sind, die Familien ihre Güter in die Lager bringen, die Lager in allen Belangen ausreichend gefüllt sind und jeder Jugendliche einen Beruf erlernt, in der Regel den seiner Eltern.

Die Frage, die Aristoteles und Zuhörer in Morus' und Campellas Romanen stellen: was die Menschen in der Gütergemeinschaft zur Arbeit anhalte, wird in Winstanleys Schrift zwar nicht zitiert, aber beantwortet. Zunächst scheint es so, als vertraue er der Nächstenliebe; aus dieser heraus würden die Menschen für einander arbeiten. Indes reicht diese offenbar nicht aus. Denn die Vorsteher gehen nicht nur Organisationsaufgaben nach, sondern achten darauf, dass jede Familie ihren Teil zur Arbeit beiträgt und keiner dem Müßiggang frönt. Den von Winstanley ausformulierten Gesetzen nach soll, wer der Arbeit erstmals unbegründet fernbleibe, öffentlich gemäßregelt, beim zweiten Mal ausgepeitscht und beim dritten Mal mit zwölf Monaten Zwangsarbeit bestraft werden. Winstanley erhofft sich von der Zwangsarbeit nicht nur einen materiellen Gewinn für die Allgemeinheit, sondern auch den Reifungsprozess der Müßiggänger zu anständigen Mitgliedern der Gütergemeinschaft. Im Gegensatz dazu sollen Verstöße gegen das Gemeineigentum als Sakrileg unversöhnlich bestraft werden. Wer irgendwas kauft oder verkauft, soll hingerichtet werden.

Frühsozialismus: Kooperation statt Konkurrenz, Gemeinnutz statt Eigennutz

Als Frühsozialismus wird diejenige vormarxistische sozialistische Strömung bezeichnet, die mit der Französischen Revolution einsetzte. Im Unterschied zu den bürgerlichen Revolutionären verlangten die Frühsozialisten, nach einem Bericht von Heinrich Heine, »nicht bloß Gleichheit der Gesetze, sondern auch Gleichheit der Genüsse« (Heine 1840: 96).

Wie schon die Digger suchten auch die Frühsozialisten das Glück auf Erden. Auch sie richteten die Vorstellungen, die vorher auf ein Reich Gottes hin gespannt waren, aufs Diesseits; was bisher als Ausgang der göttlichen Vorsehung ersehnt ward, wurde nun als politisches Ziel proklamiert. Der englische Frühsozialist Robert Owen deklarierte die Gütergemeinschaft im Wortlaut der biblischen Propheten (Michah 4,4) als einen Zustand, in dem »jeder Mensch ohne Angst unter seinem eigenen Weinstock und Feigenbaum sitzt« (Owen 1835: 122). Auf dem ersten sogenannten Pariser Kommunistischen Bankett von 1840 wurde der Sozialismus als gelobtes Land gepriesen (vgl. Höppner u.a. 1975: 429.). Und der französische Frühsozialist Victor Considerant erwartete von der Umsetzung der sozialistischen Gütergemeinschaft nicht weniger als die »soziale Verwirklichung des Christentums, die Ankunft des Himmels und seiner Gerechtigkeit auf Erden, das wieder gewonnene Paradies!« (Considerant 1841: 248 f.) In solchen Worten zeigt sich zum einen, wie tief ausgerechnet die sozialistische Bewegung, die seit dem *Kommunistischen Manifest* ihren wissenschaftlichen und antiutopischen Charakter zu betonen nicht müde wurde, vom Heilsversprechen berührt war. Zum anderen zeigt sich in den Worten das materielle Versprechen der Moderne. Die Frühsozialisten waren die Zeitzeugen des hereinbrechenden Industriealters. Sie erlebten, wie binnen kürzester Zeit gewaltige Produktivkräfte erwuchsen. Nach der Erfinbung der Spinnmaschine konnte plötzlich ein Arbeiter so viel Tuch

produzieren wie zuvor zweihundert. Und zugleich sahen die Frühsozialisten, wie trotz des Wachstums der Industrie die Zahl derjenigen wuchs, die in den Fabriken schufteten und in hässlichen Stadtvierteln in beengten Verhältnissen darbten. Mit dieser Schieflage von Fortschritt der Industrie und Verschleiß von Menschen wollten sich die Frühsozialisten nicht abfinden – die anstehende Aufgabe schien ihnen offensichtlich: »Wie schafft man das größte Angebot der wertvollsten Produkte mit dem geringsten Aufwand an Arbeitsleistung und mit großtem Nutzen für alle – das ist das Problem, welches die Wissenschaft aufgefordert ist zu lösen.« (Owen 1827: 36 f.). Die Lösung des Problems verkündeten die Frühsozialisten gleich mit: die Gütergemeinschaft. Dass die Menschen im Elend lebten, liege an der mangelnden Organisation der Arbeit. Statt zu konkurrieren, müssten die Produzenten kooperieren (Babeuf 1795: 60 f.). Man müsste »alle Tätigkeiten, Anstrengungen, Talente und Energien zentralisieren, konzentrieren, kombinieren, vereinigen und in Übereinstimmung bringen« (Dészamy 1842: 502). Während die Frühsozialisten in anderen Fragen unterschiedlicher Auffassung waren, etwa jener, ob der erwünschte Zustand friedlich oder militant, gegen oder mit der Bourgeoisie zu erreichen sei, waren sie sich in dem Ziel einer organisierten gesellschaftlichen Produktion einig. Sie wollten die Gütergemeinschaft oder Kommune, wie sie schon durch Morus, Campanella und Winstanley beschrieben worden war. Das Privateigentum müsse abgeschafft, die Arbeit kooperativ geleistet und gemeinsame Vorratsspeicher angelegt werden.

Auf die alte Frage Aristoteles', wie in einer Gesellschaft, in der an die Stelle des Privateigentums das Gemeineigentum getreten wäre, die Bürger zur Arbeit angehalten würden, lässt sich im Frühsozialismus oft eine Antwort finden, die schon bekannte: Müßiggang sei ein Kapitalverbrechen und müsse hart bestraft werden, zum Beispiel mit Verbannung oder Zwangsarbeit.⁹

9 Babeuf 1795: 63, Laponneraye 1838: 281, Buonarroti 1830: 105.

Die Frühsozialisten waren zumeist der Überzeugung, dass das Gemeinwohl zu schützen sei und dem individuellen Wohl schließlich zugutekäme, während umgekehrt jeder Egoismus dem Gemeinwohl schade und folglich auch allen Einzelnen. Gemeinnutz vor Eigennutz. Manche Frühsozialisten haben den individuellen Genuss regelrecht verachtet (z.B. Laponneraye 1838: 291 u. 282). Bei der Beurteilung dieses Antiindividualismus müssen gleichwohl mildernde Umstände in Erwägung gezogen werden, insbesondere historische: Die Frühsozialisten erlebten die kapitalistische Produktionsweise in ihrer besonders brutalen und durch keinen Sozialstaat gemilderten Entstehungsphase. Die Proletarisierung der Bauern und Handwerker und im Gegensatz dazu die Aufhäufung des Reichtums durch die Reichen ließen kaum einen anderen Schluss zu als den, dass einige Wenige auf Kosten vieler Armer lebten. Die überkommene Ständeordnung bestand teils fort; oftmals waren es Adlige, die aufgrund ihrer überlieferten Privilegien und ihres Landbesitzes zu den Gewinnern der hereinbrechenden kapitalistischen Epoche wurden und dabei ihr überkommenes Weltbild pflegten, wonach Standesunterschiede und das ausbeuterische System der Herrschaft gottgegeben seien. Die Frühsozialisten verurteilen das Wohlleben und den Reichtum der Oberschicht als Ursachen der weit verbreiteten Armut und hofften auf eine sozialistische Zukunft, in der das Allgemeinwohl geachtet und Arbeit und Reichtum gerecht verteilt würden.

Friedrich Nietzsche warnte davor, dass mit dem sozialistischen Ruf nach absoluter Gerechtigkeit eine neue »Schreckenherrschaft« errichtet würde, durch die das Individuum in ein »zweckmässiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll« (Nietzsche 1878: Aph. 473). Wie vorausschauend, könnte man heute meinen – angesichts des Realsozialismus. Vielleicht aber hatte Nietzsche schlichtweg die Schriften des Frühsozialisten Théodore Dézamys gelesen und ernst genommen. Dieser meint, die Gesellschaft sei wie ein Organismus und jeder Mensch wie ein Organ. Und kein Organ dürfe dabei versagen,

seine Funktion auszuüben! Jedes Organ müsse dem Gemeinwohl dienen! Und wenn nicht? »Wenn aber ein Organ von diesem physiologischen Gesetz abweicht? Dann ist es irgendwie unpässlich, krank oder verletzt.« (Dészamy 1842: 492 f.) Was nun macht man mit einem kranken Organ? Man versucht, es zu heilen, es umzubessern. Bisweilen regen die Frühsozialisten auch restriktivere Maßnahmen an: etwa Ausstoßung (Owen 1827: 61).

Insoweit unterscheiden sich die Vorstellungen der Frühsozialisten kaum von denen Morus', Campanellas und Winstanleys. Neu war, dass sich die Frühsozialisten keine Existenz als »Diger« vorstellen wollten. Wenngleich viele frühsozialistischen Utopien noch in ländlichen Kommunen angesiedelt sind, wird die Industrialisierung nicht abgelehnt, sondern erhofft. Auch die mit Industrialisierung und Handel einhergehende Globalisierung soll im Zusammenhang der Kommunen aufbewahrt werden; viele Frühsozialisten bauten darauf, dass die Grenzen zwischen Völkern verschwinden, Fahnen und Folklore der Vernunft weichen und die Menschen auf Erden zu einem einzigen Volk würden. Um es mit einem deutschen Frühsozialisten auf den Punkt zu bringen: »Unsere Sache ist keine deutsche, sondern eine menschliche« (Becker 1844).

Ein zentrales Thema waren Industrie und Industrieorganisation allerdings bei den wenigsten Frühsozialisten. Wenn doch, so nahmen sie nicht selten die sozialistische Administrativwirtschaft oder gar Zentralverwaltungswirtschaft des Realsozialismus in Grundzügen vorweg (etwa Blanc 1839: 362 und Cabet 1841: 385 f.). Ausgestaltet wurde das Konzept von solcherart Planwirtschaft dann besonders durch Claude-Henri de Saint-Simon und dessen Anhänger, die Saint-Simonisten. Sozialismus, so ließe sich ihre Lehre zusammenfassen, sei durch die kooperative und fachmännische Direktion der Industrie gekennzeichnet. Industriedirektoren werden im Sozialismus noch wichtiger werden und die Leitung der Gesamtindustrie übernehmen, die Verwaltung perfektionieren, einen genauen Plan der durch die

Gesellschaft zu leistenden Arbeiten aufstellen und den Bürgern gemäß ihren Fähigkeiten ihren Platz im Produktionsorganismus zuweisen. Die Befürchtung, wonach diese »Oberen« falsch entscheiden oder willkürlich handeln könnten, sahen die Saint-Simonisten gelassen: »Zweifellos ist irren menschlich; doch wird man zugeben müssen, daß Menschen mit hervorragenden Fähigkeiten, die den Standpunkt der Allgemeinheit im Auge haben und nicht betriebsblind sind, in ihren Entscheidungen seltener fehl gehen.« (Carnot 1830: 166) Die Anklänge an Platon sind deutlich herauszuhören, auch in einer weiteren Hinsicht: Erziehung sei wichtig. Jeder müsse lernen, beflossen zur Gesellschaft beizutragen, ob als Direktor eines Betriebes, als Bauer auf dem Feld, als Arbeiter an einer Maschine, als Wissenschaftler in der Forschung oder als Künstler bei der Fertigung von Kunstwerken zum Wohle der Gesellschaft. Jene, die nichts beitragen, etwa Adlige, Grundstücksbesitzer, Wucherer und Herumtreiber, werden in der sozialistischen Industriegesellschaft nicht geduldet. Sämtliche Geburtsprivilegien und das Erbrecht werden abgeschafft und der liberale Individualismus durch ein christliches Miteinander abgelöst. Das Prinzip dieser Gesellschaft werde sein: »Jedem eine Arbeit nach seinen Fähigkeiten und jedem ein Entgelt nach seiner Leistung.« Das war der Leitspruch der Saint-Simonistischen Zeitung *Le Globe*, die 1831 und 1832 erschien. Etwas einprägsamer wurde er zum Motto der Saint-Simonisten: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung!« Ganz neu war dieses Motto keineswegs; ähnlich hatte es schon in Campanellas Sonnenstaat geheißen: »Die Behörden achten streng darauf, daß keiner mehr erhält, als er verdient.«

Von Marx glauben wir zu wissen, dass Geschichte immer zweimal stattfindet: das erste Mal als Tragödie, das zweite Mal als Farce. Doch im Falle des Sozialismus verhielt es sich umgekehrt. Die Tragödie begann 1917 in Sowjetrussland. Die Farce aber hatte zuerst stattgefunden: als Realfrühsozialismus in den USA.

Die USA boten im 19. Jahrhundert zahlreichen Immigranten aus Europa, die zu neuen Horizonten aufbrechen wollten, genug Raum. Im Zuge dieser Einwanderungswellen spülte es auch viele Utopisten an Land, darunter auch Frühsozialisten (z.B. Victor Considerant, Robert Owen, Étienne Cabet), die dort Siedlungen nach eigenen Grundsätzen gründeten. »Die Geschichte dieser Experimente ist ein eintöniger Bericht von Mißerfolgen.« (Hillquit 1903d: 84) Nahezu alle Frühsozialisten gaben nach ein oder zwei Jahren schon auf – pleite, erschöpft und von Mücken zerstochen.

Beachtenswert an der Geschichte dieser frühsozialistischen Gemeinden in den USA ist, dass im Gegensatz zu ihnen die benachbarten und gleichzeitig entstandenen christlichen Gemeinschaften ungleich länger durchhielten, obwohl auch diese oft quasi-kommunistisch – von der Urkirche inspiriert – als Gütergemeinschaften gegründet worden waren. Die Gründe für diese Differenz mögen vielfältig gewesen sein: Zum einen waren die sozialistischen Gemeinden oftmals so demokratisch organisiert, dass sie sich an jeder Streitfrage spalteten, während die christlichen Gemeinden brav ihren jeweiligen Führern folgten. Zum zweiten wurden die christlichen Gemeinwesen durch die Religion zusammengehalten. Sie zerfielen nicht so schnell und gaben auch dem größten Leid einen Sinn. Zum dritten rekrutierten sich die christlichen Sekten in der Regel aus europäischen Bauern und Handwerkern. Die sozialistischen Siedler hingegen waren vornehmlich freie Geister aus dem europäischen Bürgertum. Und als solchen erging es ihnen wie Bouvard und Pécuchet im Roman von Gustave Flaubert: Ihr romantisches Dilettantismus versagte vor der Realität, ihr argloser Übereifer verpuffte nach ein paar Monaten Land- und Bauarbeit. Zum vierten hielten die christlichen Gemeinden nicht verbissen an der Gütergemeinschaft fest. Wesentlicher war ihnen ihr Glauben und Fortbestand: »So war ihr materieller Erfolg zum guten Teil nicht ihrem Kommunismus, sondern ihrem Abfall vom Kommunismus zuzuschreiben.« (ebd.: 130)

Dieses Urteil über die Misserfolge der frühsozialistischen Gemeinden in den USA stammt von dem dortigen Gründer der Sozialistischen Partei, Morris Hillquit. Ist er vom sozialistischen Glauben abgefallen? Nein, Hillquit war Marxist und hielt nicht viel von den frühsozialistischen Versuchen: »Die Zeiten der Robinson Crusoes, mögen es Individuen oder Gesellschaften sein, sind [...] vorbei. Die industrielle Entwicklung der letzten Jahrhunderte hat eine große gegenseitige Abhängigkeit der Menschen und Nationen voneinander geschaffen, und hat die Menschheit tatsächlich zu einem einzigen organischen Körper gemacht. In der Tat sind alle die bewundernswerten Werke unserer heutigen Zivilisation ein Produkt der bewußten oder unbewußten Zusammenarbeit der Arbeiter auf dem Felde, in den Gruben, auf den Eisenbahnen und den Dampfschiffen, in den Fabriken und Laboratorien der ganzen Welt; das einzelne Glied der Gesellschaft leitet seine Macht einzig und allein von der Teilnahme an dieser großen kooperativen Arbeit oder ihren Resultaten ab, und kein Mensch, so wenig wie eine Gruppe von Menschen, kann sich von ihr trennen, ohne in die Barbarei zurückzusinken. Diese Unteilbarkeit des gesellschaftlichen Organismus war der Fels, an dem alle kommunistischen Experimente scheiterten.« (ebd.: 131) Kommunismus, so gibt der Marxist Hillquit zu verstehen, wird nur im großen Stile funktionieren.

Kommunismus: Herrschaft der Vernunft?

Nikolaj Tschernyschewskis *Was tun?* von 1863 gehörte im späten 19. Jahrhundert zu den bekanntesten sozialistischen Werken. Zu Beginn des Romans sitzt die Hauptfigur, Wera Pawlowna, im Haus ihrer Familie fest, darauf wartend, dass ein möglichst reicher Mann erscheine, ihren Eltern gefalle und mit ihr eine Familie gründe. Als sie der Dinge harrt, die da kommen mögen, widerfährt ihr ein Albtraum: Sie ist im Keller eingeschlossen.

Daraus erwacht, begreift sie den bösen Traum als Parabel ihrer Lebenssituation und will aus dem Keller ausbrechen. Sogleich ergreift sie die Initiative, lernt Sozialisten kennen, liest wissenschaftliche, sozialistische Abhandlungen (von westeuropäischen Frühsozialisten) über Wirtschaft und Liebe, emanzipiert sich von ihrem Elternhaus, führt eine moderne, nicht der Tradition, sondern der Vernunft gehorchende Beziehung und gründet eine genossenschaftliche und erfolgreiche Näherei. Nachdem sie ihr Leben derart vernünftig eingerichtet hat, träumt sie wieder, diesmal von einem sozialistischen Russland, »so fruchtbar wie jener Landstrich, von dem man im Altertum sagte, dort flössen Milch und Honig« (Tschernyschewski 1863: 521), bewirtschaftet von Menschen, die nicht mehr gegeneinander, sondern miteinander arbeiten und sich abends in Gemeinschaftsunterkünften treffen, die lichtdurchflutet sind, ähnlich dem »Schloß auf dem Hügel von Sydenham: Stahl und Glas – weiter nichts« (ebd.: 517). Mit diesem Schloss ist ein Gebäude gemeint, das damals, ein Jahrzehnt zuvor, im Londoner Stadtteil Sydenham als Hauptgebäude der Weltausstellung errichtet worden war und seines Glases und Gerüstes wegen in der Weltöffentlichkeit *Kristallpalast* genannt und zum Symbol der Moderne wurde. Heute sind solche lichtdurchfluteten Gebäude Legion, damals bereitete der riesige, helle Innenraum seinen Besuchern einen magischen Moment. In besagtem sozialistischem Traum trifft sich abends die Kommune im Kristallpalast, hell erleuchtet durch elektrisches Licht. Vom finsternen Kellerloch in die hell erleuchtete Zukunft. Tschernyschewski fordert seine Leser auf, es der Romanheldin gleich zu tun: »Erhebt euch aus eurem Kellerloch, meine Freunde, erhebt euch, es ist nicht so schwer, kommt heraus in die freie, helle Welt« (ebd.: 438).

Ein Leser antwortete Tschernyschewski schnell und ausführlich. Dostojewski veröffentlichte 1864, ein Jahr nachdem *Was tun?* erschienen war, die *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Darin sträubt sich der Ich-Erzähler, in jene angepriesene freie, helle Welt zu streben. Das Leben, so argumentiert er, sei mehr als

Vernunft. Würde es dieser vollständig untergeordnet, so würden die Menschen vielleicht funktionstüchtig werden, aber zugleich einen Gutteil ihres Lebens aufgeben. Jenseits der Existenz im Kellerloch im Diesseits reiner Vernunft, das von den modernen Humanisten als Paradies angepriesen wird, drohe eine viel schlimmere Existenz. »Sie glauben an den Kristallpalast, den in aller Ewigkeit unzerstörbaren, also an etwas, dem man weder heimlich die Zunge herausstrecken noch die Faust in der Tasche ballen kann. Nun, und ich fürchte diesen Palast vielleicht gerade deshalb, weil er aus Kristall und in alle Ewigkeit unzerstörbar sein wird und weil man ihm nicht einmal heimlich die Zunge wird herausstrecken können.« (Dostojewski 1864: 41) Die Unkenrufe des Kellerbewohners erwiesen sich, wie der Realsozialismus zeigte, als richtig. Und auch auf Utopia müsste er seine Zunge hüten. »Nichts kann bei Tische gesagt oder getan werden, was den Nachbarn ringsum entginge«, die Türen der Häuser können nicht verschlossen werden, es gibt »keinerlei Privatbereich«, »keine Weinstube, keine Bierschenke, nirgendwo ein Freudenhaus, keine Gelegenheit zur Verführung, keinen Schlupfwinkel, keine Lasterhöhle. Vor aller Augen vielmehr muß man seine gewohnte Arbeit verrichten oder seine Freizeit anständig verbringen.« (Morus 1516: 52 u. 62 f.) Utopia wäre für den Kellerbewohner die Hölle!

Und wie würde es ihm in der kommunistischen Gesellschaft ergehen, die so eingerichtet wäre, wie Marx es sich gewünscht hat? Marx kritisierte die kapitalistische »Anarchie« und zielte auf »durchsichtige« ökonomische Verhältnisse (Marx 1871: 343 u. 1872k: 93). Malt er sich einen Kristallpalast aus und die Herrschaft der Vernunft? Oder vermag er wirtschaftliche Verhältnisse zu denken, die vernünftig sind, ohne dass die Vernunft im buchstäblichen Sinne herrscht und ohne dass das Wirtschaftsleben der Gesellschaft von oben bestimmt wird?

Marx

Proportionale Produktion

So detailliert, wie etwa Thomas Morus Utopia vorstellt, schildert Karl Marx den Kommunismus nicht. Eine Utopie auszumalen, war nicht sein Anspruch. Er wollte keine Luftschlösser erfinden, sondern die herrschende Gesellschaft kritisieren und darin die objektiven Tendenzen des Kommunismus auffinden.¹⁰ Mit dem Anspruch der Kritik der herrschenden Gesellschaft war es Marx so ernst, dass er die letzten drei Jahrzehnte seines Lebens an seiner *Kritik der politischen Ökonomie* saß – ein Mammutwerk und »Monument prätentiöser Pedanterie« (Wells 1921: 24), das abgesehen von *Kapital* Band I niemals fertig wurde (Bd. II u. III hat Engels mühsam aus dem vorhandenen Manuskriptwust zusammengeflickt; überdies vorhanden sind Vorstudien, Notizen, Texte, Briefe etc.). Seite um Seite versucht Marx darin den kapitalistischen Wirtschaftsprozess nachzuvollziehen. Die kommunistische Gesellschaft wird dabei nirgends eingehend erläutert, bildet aber Ferment und Fluchtpunkt der Kritik, wird gelegentlich blitzlichtartig als Verneinung, Nachfolgerin und Nutznießerin der kapitalistischen Gesellschaft näher bestimmt und gewinnt so an Gestalt.

In einem Brief (an Ludwig Kugelmann) erklärt Marx das Problem, dem sich alle Produktionsweisen stellen müssen, auch die kommunistische. Hier soll dieser Brief, bei der Rekonstruktion des Kommunismus aus den Schriften Marx', als Vademecum dienen: »Daß jede Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellt, weiß jedes Kind. Ebenso weiß es, daß die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen

10 Marx 1843: 344 u. Marx 1850: 89 sowie Engels u. Marx 1848: 490 f.

von Produkten verschiedene und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erheischen. Daß diese Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die bestimmte Form der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre Erscheinungsform ändern kann, ist self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch verschiedenen Zuständen ändern kann, ist nur die Form, worin jene Gesetze sich durchsetzen. Und die Form, worin sich diese proportionale Verteilung der Arbeit durchsetzt in einem Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als Privataustausch der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht, ist eben der Tauschwert dieser Produkte. Die Wissenschaft besteht nun eben darin, zu entwickeln, wie das Wertgesetz sich durchsetzt. [...] Der Witz der bürgerlichen Gesellschaft besteht eben darin, daß a priori keine bewußte gesellschaftliche Regelung der Produktion stattfindet. Das Vernünftige und Naturnotwendige setzt sich nur als blindwirkender Durchschnitt durch.« (Marx 1868: 552 f.)

Drei Aussagen aus diesem Briefabschnitt sollen hervorgehoben werden: a) In jeder Gesellschaft muss gearbeitet und die Arbeit den zu befriedigenden Bedürfnissen gemäß auf die verschiedenen Produktionszweige verteilt (proportioniert) werden. b) Der gesellschaftliche Zusammenhang der Produktion und die proportionale Verteilung der Arbeit regeln sich in der bürgerlichen, sprich kapitalistischen Gesellschaft, blindlings mittels des Tauschwerts und des Wertgesetzes. c) Der Fluchtpunkt ist bewusste proportionale Produktion zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung.¹¹

11 Zur »proportionalen Produktion« oder auch zum »gesellschaftlichen Gleichgewicht der Produktion« siehe auch Marx 1857/58: 87, 1872k: 93 sowie Marx 1894: 887 f. Vgl. ferner Rubin 1928. Isaak Rubin beginnt seine Studien zur Marxschen Werttheorie mit einer Erörterung des Briefes an Kugelmann und dem Thema »proportionale Produktion«.

a) Proportionale Produktion überhaupt

Die Menschen haben verschiedene Bedürfnisse. Um sie zu befriedigen, müssen sie arbeiten. Ist ihnen kalt, müssen sie Kleidung anfertigen oder Häuser bauen, haben sie Hunger, müssen sie Früchte sammeln oder Getreide ernten, leiden sie an Schmerzen, müssen sie Medizin herstellen. Die Befriedigung all dieser Bedürfnisse erfordert Arbeit. Diese ist Kraftverausgabung und Mittel zum Zweck. Marx kennt auch »freie Arbeiten, z.B. Komponieren« (Marx 1857/58: 512). Sofern es aber in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* um Arbeit geht, ist in der Regel solche gemeint, die nicht aus Freiheit, sondern aus der Not geboren ist, und der Herstellung von Gütern dient, die die Existenz sichern. »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der eigentlichen Sphäre der Produktion. 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.« (Marx 1894: 828) Jede Gemeinschaft oder Gesellschaft, wie klein oder groß auch immer, hat nur in bestimmten Maßen Arbeitskraft zur Verfügung. Denn die Arbeitskräfte der Menschen können zwar verschiedentlich ausgebildet werden, etwa zur Arbeitskraft eines Jägers, Agrarwissenschaftlers oder Mediziners, basieren aber auf den »Naturkräften« (Marx 1872k: 192) des Menschen und bleiben durch diese bedingt. Diese Naturkräfte sind nicht unerschöpflich und müssen durch Kalorien, Schlaf und mehr oder weniger Balsam regeneriert werden. Da nun eine Gemeinschaft oder Gesellschaft nur ein begrenztes Maß an Arbeitskraft zur Verfügung hat, gilt es, diese klug einzuteilen, nämlich so, dass möglichst viele Bedürfnisse, insbesondere die dringlichsten, befriedigt werden. Es nützt wenig, wenn die Gesellschaft genügend Häuser gebaut hat, deren Bewohner im Winter aber nicht