

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Vom Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmückt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen. (TS 388 / MEW 25, 784)

In einer Situation, in der die elementarsten Lebensgrundlagen wie etwa Wasser, Saatgut oder fruchtbarer Boden privaten Profitinteressen unterworfen werden und in der sogar noch aus der Zerstörung der Natur ein Geschäftsmodell gemacht wird (CO₂-Emissionshandel), könnte die Aktualität von Karl Marx nicht treffender demonstriert werden als mit diesem Zitat aus dem dritten Band des *Kapital*. Im Gegensatz zu seinen Epigonen erweist sich Karl Marx hier als erstaunlich weitsichtig. Bekannt ist auch die Passage aus dem ersten Band des *Kapital* (TS 337–338 / MEW 23, 528–530), in der Marx aufzeigt, wie

der kapitalistische Verwertungszwang seine eigenen Voraussetzungen systematisch vernichtet: die lebendige Arbeit, aus der ihm zufolge allein Wert entspringen kann, und die Erde, die natürliche Voraussetzung aller Produktion. Allerdings: Mit Hinweis auf solche Textstellen Marx zum Pionier der Öko-Bewegung machen zu wollen, entspringt einem reichlich naiven apologetischen Interesse. Die zitierten Äußerungen stehen innerhalb des Gesamtwerkes und des Denkens von Karl Marx eher isoliert da und haben keinen Eingang in die Systematik seiner

Bruno Kern, Dr. theol. M.A. (Philosophie), geb. 1958 in Wien, studierte Philosophie und Theologie in Wien, Fribourg, München und Bonn, lebt als selbstständiger Lektor, Übersetzer und Autor in Mainz. Neuere Veröffentlichungen: »Es rettet uns kein höh'res Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx – Ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern 2017. Karl Marx. Ökonom – Redakteur – Philosoph, Weimar 2017. Als Herausgeber: Der kleine Marx. Bestechende Gedanken eines Kritikers. Herausgegeben von Bruno Kern, Wiesbaden 2017. Karl Marx, Texte – Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Bruno Kern, Wiesbaden 2015.

GND: 138968284

DOI: [10.18156/eug-1-2018-art-6](https://doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-6)

Geschichtsauffassung gefunden.

Im Sinne des klugen Essays von Axel Honneth (Honneth 2016) bin ich der Auffassung, dass die bleibende Aktualität von Marx' kritischer Theorie nur dann zur Geltung kommen kann, wenn man sein Denken konsequent von den »Schlacken des 19. Jahrhunderts« befreit. Hier sind vor allem sein Produktivismus, seine dem Positivismus des 19. Jahrhunderts entspringende Einschätzung des technischen Fortschritts und seine mangelnde kritische Distanz zum Industrialismus hervorzuheben. Aus der Perspektive des Anthropozäns, jenes geologischen Zeitalters also, in dem die Erde selbst ihr aktuelles Gepräge vom zivilisatorischen Eingreifen des Menschen erhält, will ich versuchen, Marx' Einsichten in Ökonomie, Gesellschaft und Geschichte neu zu bewerten.

⇒ Die »Anatomie der Gesellschaft« – Kritik der Ökonomie

Abstraktion von den natürlichen Voraussetzungen

Im Sinne seines »historischen Materialismus«¹ das heißt des Rückbezugs aller Lebensäußerungen des Menschen, der Sphäre des Geistes, der gesellschaftlichen Institutionen, etc. darauf, wie die Menschen ihre materielle Existenz in Auseinandersetzung mit der Natur produzieren und reproduzieren, hat Marx das analytische Sezierschwert an die Ökonomie angelegt. Als die zentrale Einsicht seines Hauptwerkes, des *Kapital*, gilt nach wie vor die im Anschluss an David Ricardo entwickelte Arbeitswertlehre bzw. Mehrwerttheorie, deren Grundzüge ich hier voraussetzen darf. Von den grundsätzlichen Einwänden dagegen möchte ich in unserem Zusammenhang lediglich einen hervorheben, nämlich den, dass Marx die natürlichen Voraussetzungen der Wertbildung nicht systematisch in seine Wertlehre einbezogen und lediglich die menschliche Arbeit als wertbildend anerkannt hat. In seiner *Kritik des Gothaer Programms* hat Marx ausdrücklich angemerkt, dass nicht nur die Arbeit, sondern auch die Natur Quelle des Reichtums sei, des Reichtums allerdings im Sinne von Gebrauchswerten! Die *Vermehrung* dieses Reichtums erfolgt hingegen lediglich durch menschliche Arbeit. Marx verbannte die Natur damit ausdrücklich aus dem Bereich der politischen Ökonomie. Das konnte er m. E. aufgrund der aus heutiger Sicht irrigen Annahme tun, dass es sich bei den natürlichen Voraussetzungen der Wertschöpfung um eine konstante Größe handelt. Die wechselnden natürlichen Ge-

(1) Der im Übrigen überhaupt nichts zu tun hat mit einem ontologischen Materialismus, welcher das Sein des Seienden als Materie auslegt.

gebenheiten, der unterschiedlich große Aufwand, der erforderlich ist, um natürliche Ressourcen zu erschließen, die Grenzen der Tragfähigkeit von Ökosystemen etc. bilden aber keine Konstante, die für die Entstehung des Werts (Tauscherts) vernachlässigt werden könnte. Der Tauschwert wird auch von diesen der Veränderung unterworfenen Naturbedingungen, und nicht nur von der gesellschaftlich notwendigen Arbeit bestimmt. Hans Immler hat dies m. E. präzise auf den Punkt gebracht: »Die Kritik der politischen Ökonomie wird aber an der Stelle unkritisch, wo sie die bürgerliche ›Naturvoraussetzung‹ der ewig existenten und daher beliebig verfügbaren Natur zu einem positiven Baustein ihrer Wertlehre formt, der dann in der Theorie von der allgemeinen Produktivität der Arbeit endet. Marx versäumt es zu zeigen, dass im Begriff der abstrakten Arbeit implizit die *wertmäßige* Existenzlosigkeit der physischen Natur vorausgesetzt ist. [...] Die Voraussetzung der wertlosen Natur gilt nämlich [...] so lange, wie die physische Natur sich bedingungslos und *unzerstörbar* der produktiven Aneignung zur Verfügung stellt. In dem Moment aber, in dem sich die als absolut gesetzten Naturbedingungen als veränderlich und beeinflussbar erweisen, widerspiegelt die Arbeitswertlehre sowohl ricardianischer als auch Marx'scher Herkunft eine verzernte Wirklichkeit.« (Immler 1985, 253; Hervorhebung von mir)

Gerade heute wird rückblickend klar, dass der enorme Produktivitätszuwachs im Lauf der Geschichte der Industrialisierung im Wesentlichen auf der – immer schwieriger werdenden – Ausbeutung fossiler Energie, zunächst der Kohle, dann des Erdöls, beruhte – Energiequellen, die grundsätzlich endlich sind, deren Knappheit sich zunehmend bemerkbar macht und deren Erschließung mit immer mehr Aufwand verbunden ist. Das noch nicht erkannt zu haben ist ein wesentlicher »blinder Fleck« der Marx'schen Arbeitswertlehre. Als wichtiges Korrektiv aus heutiger Sicht sei hier wenigstens verwiesen auf Nicholas Georgescu-Roegen (1976), der das physikalische Gesetz der Entropie in die Ökonomie eingeführt hat.

Kapitalistischer Wachstumszwang

Die Aktualität der Marx'schen Analyse des Kapitalismus als eines dynamischen Systems ist in keinem Punkt so klar wie in der präzisen Herausarbeitung seines inhärenten Zwangs zum Wachstum. Aufgrund des Konkurrenzmechanismus' zwischen Einzelkapitalien unterliegt der Kapitalismus insgesamt einem in ihm selbst verankerten Zwang zum Wachstum. »Bei Strafe des Untergangs« ist das Einzelkapital gezwungen, einen möglichst großen Teil des Mehrwerts zu akkumulieren, in kapitalintensivere (und energieintensivere) Produkti-

on zu investieren, um im Konkurrenzkampf bestehen zu können. Ein beschleunigter Kapitalkonzentrationsprozess, eine Aufwärtsspirale der Akkumulation auf immer höherer Stufe und weltweite Expansion sind die zwangsläufigen Folgen. Bereits Friedrich Engels hat diesen dem Kapitalismus selbst eingeschriebenen Wachstumszwang scharfsinnig beschrieben: »Aber was wird das Ende von alledem sein? Die kapitalistische Produktion *kann nicht* stabil werden, sie muss wachsen und sich ausdehnen, oder sie muss sterben. [...] Hier ist die verwundbare Achillesferse der kapitalistischen Produktion. Ihre Lebensbedingung ist die Notwendigkeit fortwährender Ausdehnung, und diese fortwährende Ausdehnung wird jetzt unmöglich.« (MEW 22, 327)

Im Wachstumszwang findet die Irrationalität der kapitalistischen Ökonomie gerade heute, wenn angesichts der Bedrohung unserer natürlichen Lebensgrundlagen nach der Möglichkeit von »Postwachstumsökonomien« gesucht wird, ihren deutlichsten Ausdruck. Der inhärente Zwang der kapitalistischen Ökonomie zum Wachstum – im Bild gesprochen: ein Fahrrad, das sich beständig vorwärts bewegen muss, um im Gleichgewicht zu bleiben – stellt einen unauflösbaren Widerspruch zum Ziel der Ressourcenschonung und der Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen dar. Eine Wirtschaftsweise unter dem objektiven Zwang zur Profitanhäufung und Kapitalverwertung ist von sich aus unfähig, der Abhängigkeit der Menschen von den natürlichen Lebenszusammenhängen Rechnung zu tragen, weil sie die natürlichen Ressourcen in prinzipiell grenzenlos vermehrbaren Geldwerten ausdrücken und damit deren Endlichkeit ignorieren muss. Der kapitalistische Zwang zum Wachstum macht dieses zum Selbstzweck. Daraus ergeben sich unmittelbar jene Imperative, die uns als Sachzwänge begegnen: Expansion um jeden Preis, Senkung der Kosten der Produktionsfaktoren (wozu die menschliche Arbeitskraft ebenso gehört wie die Natur), technische Innovation (auch um den Preis unbeherrschbarer Risiken), Erzeugung künstlicher Bedürfnisse und eine Produktion »auf Verschleiß« (»geplante Obsoleszenz«).

Auch politische Zähmungsversuche wie die sogenannte »soziale Marktwirtschaft« lösen diesen Grundwiderspruch nicht auf, im Gegenteil: Sie sind darauf angelegt, wirtschaftliches Wachstum (im Sinne des Wachstums des Bruttoinlandsprodukts) auf Dauer zu stellen, zu institutionalisieren. So heißt es bei einem der »Klassiker« der sozialen Marktwirtschaft: »Der Wettbewerb muss primär als eine Form, möglichst ungehindert den technischen und ökonomischen Fortschritt zu realisieren, begriffen werden. Seine Rechtfertigung ist daher die stete Produktionssteigerung. Eine Politik der sozialen Marktwirtschaft ver-

langt eine bewusste Politik wirtschaftlichen Wachstums.« (Müller-Armack 1966, 247).

Die heute vorherrschende Ideologie ist die These, man könne das BIP-Wachstum in genügendem Maße vom Energie- und Ressourcendurchsatz *entkoppeln*, sodass sie nicht mehr im Widerspruch zu ökologischer Nachhaltigkeit stehen müsse. Durch immer effizientere Techniken und den Ausbau erneuerbarer Energien sei es mittelfristig möglich, »grünes Wachstum« zu generieren. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich diese Auffassung jedoch als völlig unhaltbar. Der Zweckoptimismus im Hinblick auf technische Lösungen hat erkennbar nur den Sinn, der eigentlich politischen Frage auszuweichen, nämlich der Frage, wie wir auf einer wesentlich schmaleren Ressourcenbasis eine solidarische Gesellschaft verwirklichen können und auf welche Weise wir die Verwendung der knapperen Ressourcen politisch auszuhandeln haben. Die technischen Effizienzsteigerungen unterliegen dem Gesetz des abnehmenden Grenznutzens und sind in den Industrieländern weitgehend ausgeschöpft. Erneuerbare Energien haben ebenfalls begrenzte Potenziale und können aufgrund ihrer viel geringeren Energiedichte niemals das Maß substituieren, das uns jetzt noch aufgrund der vorhandenen fossilen Energiequellen zur Verfügung steht. Der Ressourceneinsatz, mit dem sie verbunden sind, lässt ihre Energiebilanz in vielen Fällen recht dürftig ausfallen. Wir kommen jedenfalls an der Einsicht nicht vorbei, dass wir in absehbarer Zeit mit erheblich weniger Nettoenergie auskommen werden müssen. Damit stehen wir aber vor der Frage, wie viel Stahl wir dann noch kochen, wie viel Zement und Aluminium wir dann noch erzeugen können und wie wir das Maß an Mobilität und Transport aufrechterhalten wollen, ohne den der globalisierte Kapitalismus mit seiner ausdifferenzierten internationalen Arbeitsteilung nicht mehr funktionieren kann.²

Die heutige Suche nach einer stabilen Postwachstumsökonomie, die angesichts der – vor allem ökologischen – Grenzen des Wachstums unausweichlich geworden ist, kommt an der Marx'schen Einsicht nicht vorbei, dass der entscheidende Wachstumstreiber die Kapitalverwertung als Selbstzweck ist. Unter dem Eindruck des ersten Berichts des »Club of Rome« (1972), der erstmals nachdrücklich auf die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen hingewiesen hat, hat der evangelische Theologe Helmut Gollwitzer deshalb auch zutreffend formuliert: »Wird heute, angesichts objektiv sichtbar werdender ›Grenzen des

(2) Zur detaillierteren Begründung mit entsprechenden Literaturhinweisen verweise ich auf: Bruno Kern, »Die Wahrheit ist dem Mensch zumutbar.« Energiewende zwischen infantilen Fantasien und Ernüchterung, <http://oekosozialismus.net/wp-content/uploads/2017/12/wahrheitkorr2.pdf>. (aufgerufen am 30. 7. 2018).

Wachstums« eine wirtschaftliche Wachstumsbeschränkung gefordert, so muss gesehen werden, dass dies eine das kapitalistische System aufhebende Forderung ist.« (Gollwitzer 1974, 40)

Krisen und Zusammenbruch

Für die These, dass Marx aus diesem irrationalen Prozess, der sich aus der Konkurrenz der Einzelkapitalien ergibt, den notwendigen Zusammenbruch des Kapitalismus abgeleitet habe, findet sich in seinem Hauptwerk kaum ein Anhaltspunkt. Allerdings hat er die notwendigen periodischen Krisen des Kapitalverwertungsprozesses theoretisch zu begründen versucht. Mindestens zwei unterschiedliche Krisentheorien hat er hierfür entwickelt, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll: die sogenannte Unterkonsumtionstheorie und die »tendenziell fallende Profitrate«. Die nähere Diskussion dieser Krisentheorien ist in unserem Zusammenhang nicht von Belang (vgl. dazu TS 274 – 310). Entscheidend aber scheint mir zu sein, dass wir es heute ganz offensichtlich nicht mehr nur mit den Krisentendenzen als Ausdruck der immanenten Selbstwidersprüchlichkeit des Kapitalverwertungsprozesses zu tun haben, sondern dass heute eine absolute, nicht überwindbare, weil geologische, physikalische und biologische Schranke der Kapitalverwertung immer deutlicher wird: die beschränkte Tragfähigkeit der Ökosysteme und die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen. Angesichts dieser absoluten Schranke ist keine wie auch immer geartete »Auslagerung«, keine systemimmanente Bearbeitung mehr denkbar. Die Marx'schen Krisentheorien sind angesichts dieser völlig neuen Qualität nur noch von partiellem Wert.

Kapitalismus als Fetischismus

Marx beginnt den ersten Band des *Kapital* mit dem entscheidenden Kapitel über den Fetischcharakter der Ware. »Fetisch« bzw. »Fetischismus« ist für Marx die zentrale Charakterisierung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses schlechthin. Innerhalb der orthodoxen marxistischen Tradition wurde dieses zentrale Denkmotiv, das sich ab 1844 in seinem Werk durchhält, unterbewertet, einer vorwissenschaftlichen Frühphase zugeordnet, in ihrem systematischen Stellenwert verkannt und als harmlose schmückende Metapher aufgefasst. In immer wieder neuen Wendungen formuliert Marx den Sachverhalt, dass unter kapitalistischen Bedingungen, in denen das Zusammenwirken der Individuen nicht bewusst und geplant erfolgt, das, was ihren Händen und Köpfen entspringt, sich verselbstständigt und über sie unkontrollierbare Gewalt gewinnt; dass sich das Verhältnis von Subjekt und Objekt umkehrt, das heißt, dass die Subjekte sich

einer sachlichen Gewalt ausgeliefert sehen; dass sich das Verhältnis der Personen zueinander in ein Verhältnis von Sachen verkehrt. Die Einzelnen sind dabei bloß Organe des Systems, nicht aber Subjekte. Das Ergebnis ihres Zusammenwirkens etabliert sich als eine ihnen äußerliche, fremd gegenüberstehende Gewalt. Die heutige gängige Rede von den »Sachzwängen« der Ökonomie, denen wir blind gehorchen müssen und denen gegenüber jedes souveräne politische Handeln aussichtslos erscheint, ist der ideologische Ausdruck dieses Sachverhalts. Die Rede von der »marktkonformen Demokratie« entlarvt die Resignation vor dieser Quasi-Naturgesetzlichkeit. Und gerade heute, wo wir dabei sind, uns unseren eigenen Logarithmen zu unterwerfen, gewinnt diese Marx'sche Einsicht in das Wesen der kapitalistischen Ökonomie neu an Plausibilität.

Kuno Füssel allerdings weist darauf hin, dass die Zuspitzung der heutigen umfassenden Biosphärenkrise, die die menschliche Zivilisation insgesamt infrage stellt, eine Chance darstellt, aus dieser Befangenheit in der Sachlogik des Kapitals auszubrechen. Er wendet die Logik des Sachzwangs gegen sich selbst: »Der primäre Effekt des Fetischismus besteht darin, dass die Warenwelt eine eigene, von den Produzenten nicht beabsichtigte Gesetzlichkeit entfaltet, ein Sachverhalt, der in der verschleiern Sprache der herrschenden Ideologie als ‚Systemrationalität‘ bezeichnet wird. Der Trick besteht darin, durch menschliches Handeln steuerbaren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozessen die Qualität von Naturgesetzen anzudichten. Anders liegt seit vielen Jahren die Problematik der irreversiblen Zerstörung der Biosphäre und der Folgen von Katastrophen der Atomindustrie. Hier könnte der Begriff Sachzwang erstmals hilfreich sein: Angesichts der Gefahr unseres Untergangs sind wir gezwungen, anders zu handeln, als uns die Kapitallogik aufdrängen will.« (Füssel 2018, 23–24)

⇒ Produktivkraftentwicklung und Industrialismus

Im *Manifest der Kommunistischen Partei*, einer von Marx und Engels gemeinsam verantworteten Auftragsarbeit für den »Bund der Kommunisten«, die zum Weltbestseller wurde und nachhaltigen Einfluss bis heute ausübt, entwickelt Marx sein Verständnis von Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen und beschreibt das Spannungsverhältnis von *Produktivkräften* (also dem Niveau der technischen Arbeitsmittel) einerseits und den *Produktionsverhältnissen* (der Eigentumsordnung) andererseits als die entscheidende vorwärtstreibende, dynamische Kraft der Geschichte. Wenn die Entwicklung der Produk-

tivkräfte einen bestimmten Stand erreicht, dann können sich die herrschenden Produktionsverhältnisse als Fesseln derselben erweisen und sie drängen zur Überwindung dieser Produktionsverhältnisse, das heißt der gesellschaftlichen Ordnung. Am deutlichsten war dies beim Übergang von der feudalen Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft der Fall. Die Spannung zwischen den Produktivkräften und der gesellschaftlichen Ordnung des *ancien régime* entlud sich schließlich in der Französischen Revolution. Darin sieht Marx eine Parallele zu seiner eigenen Zeit. Geradezu schwärmerisch beschreibt er die historische Rolle der Bourgeoisie, die darin bestehe, die Produktivkräfte zu ihrer höchsten Entfaltung zu bringen, alle nationalen Grenzen zu durchbrechen und den Weltmarkt herzustellen. Es dürfte wohl kaum einen Text in der Weltliteratur geben, der das hohe Lied der Bourgeoisie in solchen Tönen singt! Als Mensch des 21. Jahrhunderts muss man sich dabei immer wieder vor Augen halten, dass es im Jahr 1848, dem Erscheinungsjahr des *Manifests*, im Wesentlichen um die Dampfmaschine und die durch sie ermöglichten industriellen Fertigungsprozesse ging, kaum noch um die Elektrifizierung, geschweige denn um die Umwälzungen, die wir in den letzten Jahrzehnten durch die Entwicklung der Informationstechnik erlebt haben. Erst nachdem die Bourgeoisie ihre historische Rolle erfüllt hat, kann auf der Basis der voll entwickelten Produktivkräfte und des Weltmarktes das bürgerliche Verhältnis der privaten Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums überwunden werden und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums durch die Produzenten dieses Reichtums selbst, erfolgen. Alles andere wäre, wie Marx bereits in der *Deutschen Ideologie* formuliert, lediglich die Verallgemeinerung der »ganzen alten Scheiße (MEW 3,34–35)«. Genau aus diesem Grund war Marx ein glühender Verfechter des Freihandels! Kurz vor Abfassung des *Kommunistischen Manifestes* hielt Marx eine viel beachtete *Rede über die Frage des Freihandels* in genau diesem Sinne (vgl. MEW 4, 444–458). Darin heißt es am Schluss: »Aber im Allgemeinen ist heutzutage das Schutzzollsystem konservativ, während das Freihandelssystem zerstörend wirkt. Es zersetzt die bisherigen Nationalitäten und treibt den Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie auf die Spitze. Mit einem Wort, das System der Handelsfreiheit beschleunigt die soziale Revolution. Und nur in diesem revolutionären Sinne, meine Herren, stimme ich für den Freihandel.« (MEW 4, 457–458) Heutige Globalisierungskritiker, die wahrlich gute Argumente auf ihrer Seite haben, werden sich also schwerlich auf Karl Marx berufen können.

Meines Erachtens stellt die Auffassung von der Rolle der Produktivkraftentwicklung aus heutiger Sicht eines der problematischsten Elemente der Marx'schen Theoriebildung dar. Zunächst ist anhand des empirischen Materials zu prüfen, ob sich die geschichtliche Entwicklung insgesamt tatsächlich im Kern aus dem Spannungsverhältnis von Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen schlüssig erklären lässt. Für den Übergang von der Feudalgesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft, also für die Erklärung der Französischen Revolution, scheint mir dies tatsächlich ein plausibler Erklärungsschlüssel zu sein. Aber ist Marx hier nicht der Versuchung erlegen, diesen Schlüssel, der auf den einen Epochenwandel passt, als Passepartout auf die Geschichte insgesamt anzuwenden? Meine diesbezügliche Skepsis nährt sich vor allem daraus, dass Marxens Ansatz m. E. prognostisch, also im Hinblick auf die Überwindung des Kapitalismus, nicht stimmt. Dann aber erhebt sich umso schärfer die Frage, ob sie nicht auch für vergangene Geschichtsepochen ein untauglicher Erklärungsansatz ist. Ist die Dynamik der Produktivkraftentwicklung nicht ein Spezifikum der Industrialisierung, also eines weltgeschichtlich betrachtet recht kurzen Zeitraums, der vor etwa dreihundert Jahren begann und dessen Ende wir demnächst erleben werden? Haben wir das Industriezeitalter heute nicht als menschheitsgeschichtliche Singularität zu betrachten, die keineswegs in die Zukunft zu extrapolieren ist? Und ist diese Entwicklung nicht auch regional beschränkt?

Karl Marx war ein Mensch des 19. Jahrhunderts und fasziniert von den technischen Errungenschaften seiner Zeit, die er genau zur Kenntnis nahm, gründlich studierte und enthusiastisch begrüßte. Uns aber ist heute nicht nur das andere Gesicht technischer Errungenschaften, die Destruktivkraftentwicklung, schmerzlich bewusst, wir wissen auch, dass die Entwicklung der Produktivkräfte untrennbar verbunden war mit der Ausbeutung fossiler Energie – zunächst der Kohle, dann des Erdöls –, die heute zur Neige geht³. Wir wissen, dass die Entwicklung der Arbeitsproduktivität eine immer höhere Energieintensität zur Kehrseite hat, die heute an ihre deutlichen Grenzen stößt. Wir wissen, dass nicht nur das kapitalistische Produktionsverhältnis, sondern die Industrialisierung insgesamt rückblickend als problematisch beurteilt werden muss. Der Technikoptimismus, der für Karl Marx als Mann des 19. Jahrhunderts durchaus nachvollziehbar ist, schlägt heute, angesichts des Anfangs vom Ende der Industriegesellschaft selbst, in pure Naivität um. Aber dies wären eher Rückfragen an Marxens Epigonen, nicht an ihn selbst.

(3) Die fundiertesten Zahlen dazu liefert die Energy Watch Group Germany.

Verhängnisvoll war es allerdings im 20. Jahrhundert auch, dass viele orthodoxe Marxisten aus Marxs Auffassung von der Rolle der Produktivkraftentwicklung eine deterministische Sichtweise der Geschichte ableiteten, die zu fatalen politischen Irrtümern führte. So unterstützten etwa die an der kommunistischen Internationalen orientierten kommunistischen Parteien Lateinamerikas in den Sechziger- und Siebzigerjahren des vorigen Jahrhunderts die Industriepolitik unter dem Stichwort »Importsubstitution« und nahmen dabei die schwerwiegenden sozialen und ökologischen Folgen in Kauf, geleitet von der Überzeugung, dass erst die Überwindung feudaler, rückständiger Verhältnisse mittels einer forcierten Industrialisierungspolitik (um den Preis einer hohen Auslandsverschuldung) den Boden für eine sozialistische Revolution bereiten würde.

Meine Hauptkritik an Marx bezieht sich also darauf, dass er im 19. Jahrhundert noch kein kritisches Verhältnis zum Industrialismus insgesamt finden konnte. Heute, da zunehmend klar wird, dass aus ökologischen Gründen nicht nur das kapitalistische Wirtschaftssystem selbst mit seinem inhärenten Wachstumszwang, sondern auch die Industriegesellschaft insgesamt zur Disposition stehen, müssen wir uns an diesem entscheidenden Punkt von Marx trennen. Man kann natürlich von Marx keinen Bewusstseinsstand einfordern, der objektiv zu seiner Zeit noch nicht möglich war. Dies wäre ahistorisches Denken. Unverzeihlich ist es aber, wenn wir heute, angesichts unseres Problembewusstseins, den eigenen Realitätsverlust mit Karl Marx rechtfertigen wollten.

Deshalb ist aber auch das Marx'sche Sozialismuskonzept, das eine höchstmögliche Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzt, von unserem heutigen Kenntnisstand her obsolet. Der Technikkritiker Otto Ullrich stellt in diesem Punkt Marx vom Kopf auf die Füße und zeigt, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnis genau im umgekehrten Sinne vorgenommen werden müsste: »Sozialismus ist eine Frage der gesellschaftlichen Verfassung, der Verhältnisse der Menschen untereinander. Es ist nicht notwendig und, wie sich herausgestellt hat, sogar verhängnisvoll, diese Frage mit einem nicht bestimmbar Maß der technisch-organisatorischen Entfaltung von Arbeitsgeräten zu verknüpfen. [...] Es gibt keine *untere* Grenze der ‚Produktivkraftentfaltung‘, die den Sozialismus unmöglich macht, sondern eine *obere* Grenze. Das Industrialisierungsniveau, das heute [...] erreicht worden ist, erzeugt über die Technologie eine Sozialstruktur, die ein sozialistisches Verhältnis der Menschen zueinander von der Sache her vereitelt.« (Ullrich 1979, 21.102)

Jedenfalls werden wir Menschendes 21. Jahrhunderts, die mit der möglichen, sogar wahrscheinlichen Selbstauslöschung der Spezies konfrontiert sind, Geschichte nicht mehr im Horizont des Industrialismus des 19. Jahrhunderts rekonstruieren können. Die Fragestellungen, die wir im Rückblick auf die Geschichte formulieren, werden ganz anderer Art sein als die Fragestellungen, die dem technischen Enthusiasmus des Karl Marx entsprangen. Aus unserer Sicht werden wir viel eher nach der Zwangsläufigkeit der Entwicklung hin zu unserem ökologischen Desaster, nach den entscheidenden historischen Weichenstellungen dahin und nach deren hypothetischer Vermeidbarkeit fragen. Ab wann war der Weg in den Ökozid vorgezeichnet? Ab der Industrialisierung im 17. Jahrhundert oder etwa bereits ab der Sesshaftwerdung des Homo sapiens sapiens und dem Beginn des Ackerbaus? Die Rekonstruktion der Geschichte hat also heute aus dem emanzipatorischen Interesse an einer vielleicht noch möglichen Verhinderung des Ökozids zu erfolgen.

⇒ Der homo faber

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick zurück auf den frühen Marx, näherhin auf eine Schrift, die heute unter dem Titel *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* bzw. *Pariser Manuskripte* bekannt ist, die Marx in Paris im Jahr 1844 verfasst, die jedoch zu seinen Lebzeiten nie veröffentlicht wurde. Erst in den 1930er-Jahren erschien sie zunächst in einer russischen Ausgabe und war in ihrem Stellenwert innerhalb der Marx-Rezeption äußerst umstritten. Während viele diese frühe Schrift als einen Fremdkörper innerhalb des Corpus der Marx'schen Werke betrachteten und als noch der »vorwissenschaftlichen« Frühphase zuordneten, wurde sie von anderen, etwa dem Psychoanalytiker und Philosophen der »Frankfurter Schule«, Erich Fromm, als Schlüssel zum Marx'schen Werk und dessen »humanistischer« Deutung insgesamt angesehen. Die *Pariser Manuskripte* sind in mehrfacher Hinsicht sehr bedeutsam. Sie gehen aus der ersten intensiven Beschäftigung Marx' mit den »Klassikern« der Ökonomie hervor. Zum ersten Mal formuliert Marx hier ausdrücklich seinen kommunistischen Standpunkt. Vor allem aber entfaltet er nirgends so ausführlich wie hier seinen Entfremdungsbegriff. Die Aufhebung des Privateigentums ist die Voraussetzung für die Selbstaneignung des menschlichen Wesens. In diesem Zusammenhang wird auch ein harmonisches Verhältnis zur Natur zum utopischen Inhalt:

Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da

als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andren und des andren für ihn, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie das als *Grundlage* seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur. (TS 111 / MEW 40, 538)

Höchst problematisch allerdings sind die Pariser Manuskripte deshalb, weil hier ein äußerst schwärmerischer junger Karl Marx den Bogen gewaltig überspannt und von einem anderen gesellschaftlichen Verhältnis, von der Aufhebung des Privateigentums, die Beseitigung aller Antagonismen erwartet (oder dies zumindest suggeriert), die mit dem Menschsein als solchen, mit der *conditio humana*, gegeben sind. Es sei vermerkt, dass diesem Schwärmertum bei Marx später eine wesentlich nüchternere und realistischere Haltung weicht. Zwei Grundzüge allerdings werden hier sichtbar, von denen zu vermuten ist, dass sie Konstanten des Marx'schen Denkens bilden: die Auffassung vom Menschen als dem *homo faber* und das doch sehr befremdliche Verdrängen bzw. saloppe Überspielen der Kontingenz, der Nicht-Notwendigkeit und Endlichkeit, des menschlichen Daseins (vgl. dazu ausführlicher Kern 2017, 37–48). In seinem kleinen »Antischöpfungstraktat« in den *Pariser Manuskripten* postuliert Marx den Menschen als das Wesen, das sich keinem anderen als sich selbst verdankt, das vollständig aus sich selbst heraus existiert und nicht von der Gnade eines anderen abhängig ist. Dass sich der Schöpfungsgedanke so hartnäckig im Bewusstsein der Menschen behaupten kann, führt Marx auf die Erfahrung der Abhängigkeit des Menschen innerhalb kapitalistischer Verhältnisse zurück. Helmut Gollwitzer hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass diese Aussagen in eigentümlicher Spannung zu anderen »anthropologischen« Einsichten Marx' stehen, die den Menschen gerade als allseits abhängiges, hungerndes, der Natur bedürftiges Wesen beschreiben, dessen Notwendigkeit, »von außen« zu empfangen, ein zu bejahendes Lebensverhältnis ausmacht. Die Abhängigkeit von vielfältigen Naturzusammenhängen und von den Mitmenschen ist hier gerade nicht Heteronomie und Fremdbestimmung, sondern zeichnet den Menschen gerade als das gegenständliche Wesen aus (vgl. Kern 2017, 46).

Im selben Zusammenhang fällt auch die meines Wissens einzige Bemerkung im gesamten Marx'schen Werk zum Tod, den er hier in einer saloppen Formulierung, die sein eigenes Niveau weit unterschreitet, als spezifisch menschliches Phänomen weglegt und beiseite wischt (TS 112 / MEW 40, 539; vgl. dazu Kern 2017, 48–54). Es spricht nun aber sehr viel für die Vermutung, dass das Prometheus-Projekt der gnadenlosen Ausplünderung der Erde das Verdrängen und Leugnen der »Grundlosigkeit« und Endlichkeit unseres Daseins zur Voraussetzung hat. Und die sehr einseitige Konzeption des Menschen als des sich selbst herstellenden *homo faber* scheint das Urteil Heinz Robert Schlette zu rechtfertigen, der allerdings auf die enge Verwandtschaft der Technokratien verschiedener ideologischer Lager aufmerksam macht:

Gesellschaftliche Praxis der menschlichen Gattung ist ohne progressive Verbesserung und Ausnutzung der Produktivkräfte, also ohne Wissenschaft und Technik, nicht möglich. [...] Selbst wenn also Marxismus und Ökologie versöhnbar sind, scheinen doch die Versuche zur Bewältigung der hier liegenden Probleme bisher auf der Ebene eines praktisch-aktionistischen Humanismus zu verbleiben, der eben technisch die Lösung zu finden hat und – wie man mit derselben Zuversicht annimmt, die auch der kapitalistischen Technokratie eigen ist – auch finden wird. (Schlette 1983, 23–24)

⇒ Kritik der Religion – Kritik einer Kosmologie der Herrschaft

Auf die Marx'sche Religionskritik kann hier natürlich nicht in extenso eingegangen werden. Eine ausführliche Auseinandersetzung habe ich selbst andernorts geleistet (vgl. Kern 2017). Doch unsere Situation im 21. Jahrhundert, die imminente Gefahr der Vernichtung der menschlichen Zivilisation, erfordert auch eine Relektüre der Marx'schen Religionskritik. Ich muss mich hier auf ein paar Hinweise beschränken.

Wenn Marx in seinem *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, jener Schrift also, die die klassische Formulierung seiner Religionskritik enthält, feststellt: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet ...« (TS 58 / MEW I, 378), dann bezieht er sich damit auf Ludwig Feuerbach. Obwohl Marx den Feuerbach'schen Sensualismus einer grundsätzlichen Kritik unterzieht und ihm seinen eigenen Ausgangspunkt vom sinnlich-tätigen Menschen entgegenhält und obwohl er entscheidend dadurch über Feuerbach hinausgeht, dass er nach dem Grund der Projektion der Attribute, die

eigentlich der Gattung Mensch zukommen, auf ein Wesen außerhalb seiner selbst, nach den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen also, fragt, die dieses verkehrte Bewusstsein erzeugen, bleibt er doch der Fortschrittsidee Feuerbachs verhaftet. Damit Feuerbachs Projektionsthese nicht von vornherein in sich zusammenbricht, darf dieser die göttlichen Attribute, die ihm zufolge auf ein außerhalb von uns existierendes höchstes Wesen projiziert werden, nicht dem einzelnen, endlichen und hinfälligen Individuum zuschreiben, sondern der Gattung Mensch in ihrer unbegrenzten Perfektibilität, in unendlichem Progress zu immer höheren Stufen der Vollkommenheit hin. Ohne den Hintergrund eines – aus heutiger Sicht reichlich naiven – positivistischen Fortschrittsglaubens, der den Zeitgeist des 19. Jahrhunderts mit seinen atemberaubenden Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und der Technik bildete, kann man Feuerbachs Versuch der Destruktion der Religion nicht verstehen. In dieser Hinsicht ist es entlarvend genug, wenn Feuerbach im Vorwort der zweiten Auflage seines Buches *Das Wesen des Christentums* feststellt,

dass das Christentum längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, dass es nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbeschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendem Widerspruch steht (Feuerbach 2005, 9).

Innerhalb des Marx'schen Werkes ist hinsichtlich seiner Religionskritik ein bemerkenswerter Widerspruch festzustellen: In der klassischen Passage aus dem *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* schreibt Marx die Religion als »verkehrtes Bewusstsein« dem verkehrten gesellschaftlichen Sein zu, also dem kapitalistischen Produktionsverhältnis, in dem der Mensch nicht zu sich selber kommen kann. Der illusionäre Schleier der Religion entspricht den intransparenten gesellschaftlichen Zuständen, und von deren Aufhebung erwartet Marx folgerichtig auch das Verschwinden der Religion als falschen Bewusstseins. Im *Manifest der kommunistischen Partei* hingegen wird das »Verdampfen« des religiösen Bewusstseins dem Kapitalismus selbst zugeschrieben! Es ist eine Begleiterscheinung jener atemberaubenden revolutionären Umwälzung und technischen Umgestaltung der Welt, die die Bourgeois ins Werk gesetzt haben! Nicht die Aufhebung des Privateigentums, nicht die Ablösung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses durch die bewusste Kooperation der

Produzenten, nein: die technischen Errungenschaften der kapitalistischen Gesellschaft bewirken das Absinken der Religion in die Bedeutungslosigkeit:

Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. [...] Sie hat den heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. [...] Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt. Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt. [...] Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. (TS 173–174 / MEW 4, 464–465)

In der *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* gesteht Marx der Religion durchaus einen ambivalenten Charakter zu. Sie sei in einem »Ausdruck und Protestation« gegen das wirkliche Elend zugleich. Das heißt: Marx billigt der Religion auch ein Protestpotenzial zu. Wäre dieses Protestpotenzial nicht genau gegen das zu mobilisieren, was Marx im *Kommunistischen Manifest* als die historische Rolle der Bourgeoisie beschreibt? Bedarf ein entschlossener Widerstand gegen die Dampfwalze des endgültig global gewordenen Kapitalismus, die zurzeit die natürlichen Lebensgrundlagen weltweit in rasantem Tempo vernichtet, nicht gerade der Rückbesinnung auf »das Heilige«, auf ein Unverfügbares, nicht zur Disposition Stehendes, als letzte Basis für den Kampf um humane und solidarische Zustände? Der Kommunist und Atheist Pier Paolo Pasolini war es, der uns das in Erinnerung gerufen hat: »Dass das Leben heilig ist, versteht sich von selbst; dieses Prinzip steht über dem Prinzip der Demokratie und es erübrigt sich, darüber weitere Worte zu verlieren.« (Pasolini 1978, 55)

Zielscheibe der Marx'schen Religionskritik ist konkret das Christentum. Natürlich ist dies zunächst Hegel geschuldet, der das Christen-

tum als die höchste Entwicklungsstufe von Religion verstand, aber auch der Tatsache, dass der preußische Staat sich eine dezidiert christliche Grundlage gegeben hat. Nun, da diese historische Konstellation endgültig weggefallen ist, darf man die Frage stellen, ob eine Religionskritik im Anschluss an Marx nicht den Gegenstand wechseln müsste. Wie immer man das Christentum insgesamt einschätzen mag: Es ist heute sicher nicht die bedeutendste ideologische, die kapitalistischen Verhältnisse verschleiernde und rechtfertigende Ausdrucksgestalt. Leonardo Boff und Mark Hathaway machen uns in ihrem grundlegenden Werk *Befreite Schöpfung* auf einen ganz anderen Zusammenhang aufmerksam: Dem globalen Kapitalismus entspricht heute als Bewusstseinsform eine – säkulare – *Kosmologie der Herrschaft*, ein Weltbild, das dem Interesse an der gnadenlosen Ausplünderung der Natur entspricht und die Individuen durch Vermittlung von Gefühlen der Ohnmacht, der Resignation und durch die Verinnerlichung eines Suchtverhaltens hierfür gefügig macht. Sie zeigen auf, dass das Alltagsbewusstsein der Menschen von einer Sicht der Wirklichkeit insgesamt geprägt ist, die die fatalistische Ergebnisheit in die Herrschaft des globalen Kapitalismus ermöglicht und fördert. Die ökonomischen Verhältnisse haben ihre psychische Resonanz in den Phänomenen Verleugnung, Verzweiflung und Sucht. Der Verfestigung dieser systemkonformen Verhaltensweisen dient eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit insgesamt und vom Platz des Individuums darin. Es ist eine Sichtweise vom Kosmos insgesamt, die keineswegs mehr vereinbar ist mit den Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaften. Das Alltagsbewusstsein der Menschen geht üblicherweise aus von einem determinierten Kosmos, von einer strikten Trennung von Bewusstsein und »Außenwelt«, von der alten cartesianischen Dichotomie von Geist und Materie, von einem mechanistischen Kosmos, dem keinerlei Sinn eingestiftet ist, von der Evolution des Lebens, die im neodarwinistischen Sinne lediglich von den Mechanismen der Zufallsmutation und des Konkurrenzkampfes um das Überleben der am besten Angepassten geprägt ist ... Diese Weltsicht entspricht exakt dem Interesse an der rücksichtslosen Ausbeutung der Natur, dem »monokulturellen Denken« und der Alleinherrschaft eines ökonomischen Nutzenkalküls.

Eine ganzheitliche Kosmologie hingegen, wie sie Hathaway und Boff ausgehend von den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaften skizzieren, stellt eine Bedrohung dar für die herrschende Gesellschaftsordnung. Solange Natur und Mensch nur als komplexe Maschinen betrachtet werden, sind wir auch nur auf technologische und materielle Bedürfnisse reduziert. Das Prometheus-Unternehmen der

Industriegesellschaft erfordert eine Sichtweise der Evolution und der Biosphäre, die einer indifferenten Zufallswelt die umwälzende Kraft des Fortschritts entgegensetzen kann. Die beiden Autoren plädieren dagegen für eine *Kosmologie der Befreiung*, die den Kosmos insgesamt nicht mehr als aus toten Dingen begreift, die Materie nicht mehr nach dem »Klötzchen-Modell« versteht, sondern als Ergebnis von dynamischen, relationalen Strukturen, denen irgendetwas noch Tieferes, Subtileres zugrundeliegt. Befreiendes Handeln im Sinne von Solidarität und Nachhaltigkeit bedarf, will es nicht selbst wieder illusionär werden, einer Grundlage in der Kosmogonese selbst. »Wenn der Kosmos keinen Sinn offenbart, würde unser Leben letztlich auf einen Kampf ums Überleben oder vielleicht auf das Streben nach unmittelbarem Vergnügen reduziert. Würde es sich in einem weiten Kontext wirklich lohnen, nach einer echten Befreiung zu streben und einen Weg zu suchen, in Harmonie mit der größeren Lebensgemeinschaft der Erde zu leben?« (Boff / Hathaway 2016, 273)

Nach »Opium« jedenfalls klingt dies keineswegs. Die Auseinandersetzung mit der Marx'schen Religionskritik kann – den Marx'schen Kriterien selbst zufolge – nicht allein auf theoretischer Ebene erfolgen. Denken ist ja Marx' historischem Materialismus zufolge immer zurückzubeziehen auf den sinnlich-tätigen Menschen, darauf, wie er sein materielles Dasein sichert und verwirklicht. Dementsprechend braucht auch das Nachdenken über Gesellschaftsveränderung selbst ein praktisches Fundament. Auch Gesellschaftstheorie ist rückgebunden an eine entsprechende emanzipatorische Praxis und an eben diesem Kriterium zu messen. Ob der Religion Daseinsberechtigung zukommt, ob sie ein eigenständiges Wort zur Wirklichkeit zu sagen hat, das nicht einfach hohle Tautologie ist – das entscheidet sich letztlich daran, ob sie sich angesichts unserer umfassenden Biosphärenkrise, in der die menschliche Zivilisation insgesamt auf dem Spiel steht, als Sinnressource erweist, die das konsequente Handeln im Sinne von Humanität, Solidarität und der Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen auch unter den düsteren gegenwärtigen Aussichten motivieren kann.

⇒ Literaturverzeichnis

Boff, Leonardo/Hathaway, Mark (2016): Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild, Kevelaer: Butzon & Bercker.

Feuerbach, Ludwig (2005): Das Wesen des Christentums, Stuttgart: Reclam.

Füssel, Kuno (2018): Hommage an Karl Marx. Warum und wie soll man sich mit Karl Marx beschäftigen?, in: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hg.): »Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.« Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg: VSA, 18–30.

Georgescu-Roegen, Nicholas (1976): Energy and Economic Myths. Institutional and Analytical Economic Essays, New York: Pergamon.
Gollwitzer, Helmut (1974): Die kapitalistische Revolution, München: Kaiser.

Honneth, Axel (2016): Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Berlin: Suhrkamp.

Immler, Hans (1985): Natur in der ökonomischen Theorie, Opladen: Opladen. Westdeutscher Verlag.

Kern, Bruno (2017): »Es rettet uns kein höh'eres Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx – Ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern: Matthias-Grünewald.

Marx, Karl (2015): Texte – Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Bruno Kern, Wiesbaden: marixverlag (= TS).

Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1956ff.): Werke. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bde. 1 – 40, Berlin: Dietz (= MEW).

Müller-Armack, Armin (1966): Art.: Soziale Marktwirtschaft, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 9., Stuttgart u.a.: Gustav Fische u.a., 390–392.

Pasolini, Pier Paolo (1978): Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Schlette, Heinz Robert (1983): Ist der Marxismus ein Humanismus? in: Reisinger, Ferdinand Rombold, Günter (Hg.) (Hg.), Marxismus und Christentum, Linz a. d. Donau: OLV-Buchverlag.

Ullrich, Otto (1979): Weltniveau – In der Sackgasse des Industriesystems, Berlin: Rotbuch.

Zitationsvorschlag:

Kern, Bruno (2018): Karl Marx im Zeitalter der Ökologie. (Ethik und Gesellschaft 1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-6> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«

Christoph Deutschmann

Die Marx'sche Klassentheorie – oft totgesagt, aktueller denn je

Peter Bescherer

Deklassiert und korruptiert: Das Lumpenproletariat als Grenzbegriff der politischen Theorie und Klassenanalyse von Marx und Engels

Christian Grabau

Gleichheit und Gleichgültigkeit

Matthias Möhring-Hesse

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Markus Rieger-Ladich

Mundgeruch und Achselschweiß. Ideologiekritik nach Marx

Bruno Kern

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Andreas Mayert

Marx, Ökomarxismus und Postwachstumstheorie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx begrüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie