

Hans-Jürgen Krahel
Konstitution und
Klassenkampf
Zur historischen Dialektik
von bürgerlicher Emanzipation
und proletarischer Revolution
Verlag Neue Kritik

Hans-Jürgen Krah, Konstitution und Klassenkampf

**Zur historischen Dialektik von bürgerlichen Emanzipation
und proletarischer Revolution.** Schriften, Reden und Entwürfe
aus den Jahren 1966-1970

Verlag Neue Kritik

Die E-Book-Ausgabe folgt der 5. veränderten
Auflage der Printausgabe von 2008
© 1971 Verlag Neue Kritik Frankfurt
© für die E-Book-Ausgaben Verlag Neue Kritik 2014
ISBN 978-3-8015-0516-5 (pdf)
www.neuekritik.de

Inhalt

Einleitung 7

1. Angaben zur Person 19
2. Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse 31
3. Bemerkungen zur Akkumulation und Krisentendenz des Kapitals 84
4. Revolutionäre Theorie und existenzielle Radikalität 100
5. Ontologie und Eros – zur spekulativen Deduktion der Homosexualität 117
6. Zu Henri Lefèbvre 121
7. Zu Herbert Marcuse 125
8. Zu Karl Korsch: Marxismus und Philosophie 139
9. Diskussionsbeitrag auf dem Berliner Vietnam-Kongress 148
10. Römerbergrede 152
11. Notizen zu Lenin: Was tun? 159
12. Zu Marx: Klassenkämpfe in Frankreich 162
13. Zu Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein 168
14. Zu Lenin: Staat und Revolution 186
15. Zu Lenin: Der »linke« Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus 195
16. Aus einer Diskussion über Lukács 203
17. Zur Geschichtsphilosophie des autoritären Staates 208
18. Antwort auf Jürgen Habermas 247
19. Das Elend der kritischen Theorie eines kritischen Theoretikers 251
20. Autoritäten und Revolution 261
21. Zur historischen Dialektik der nachstalinistischen Reform in der CSSR 270
22. Über Reform und Revolution 282
23. Zur Ideologiekritik des antiautoritären Bewusstseins 284
24. Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos 291
25. Kritische Theorie und Praxis 295
26. Fünf Thesen zu »Herbert Marcuse als kritischer Theoretiker der Emanzipation« 304
27. Zur Dialektik des antiautoritären Bewusstseins 309
28. Über »Marxismus-Leninismus« 317
29. Rede auf einem teach-in zur Wahl des Studentenparlaments im Wintersemester 1969/70 319
30. Produktion und Konstitution 329
31. Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewusstsein 336
32. Programmentwurf für die Zeitschrift »Hefte für politische Ökonomie« 354

- 33. Projektion und Konstitution 363**
- 34. Beiträge aus den Schulungsprotokollen 368**
- 35. Produktion und Klassenkampf 392**

Anhang

- Rede zur Beerdigung des Genossen Hans-Jürgen Krahel (1970) 418**
- Detlev Claussen, Ein philosophisch-politisches Profil (1985) 424**
- Norbert Saßmannshausen, Biographische Skizze (2008) 432**

Einleitung

Die in diesem Buch zusammengestellten Schriften, Entwürfe und Reden von Hans-Jürgen Krahel, die ihren fragmentarischen Charakter auch dort nicht verleugnen können, wo sie die Form von druckreifen oder bereits veröffentlichten Manuskripten haben, sind geprägt durch die Erfahrung einer politischen Bewegung, die Hans-Jürgen Krahel als Agitator, Theoretiker und Organisator entscheidend mitbestimmt hat. In ihren Perspektiven weisen diese Arbeiten gleichwohl über den unmittelbaren Zusammenhang der Protestbewegung hinaus.

Aber nicht nur der unerwartete Tod, den Hans-Jürgen Krahel durch einen Autounfall im Februar 1970 erlitten hat, verhinderte eine systematische Ausführung der von ihm angedeuteten Probleme. Der unabgeschlossene Zustand seiner Arbeiten ist vielmehr Ausdruck einer politischen Situation, in der die traditionellen Theorien der Arbeiterbewegung praktisch problematisiert waren, ohne dass sie jedoch durch eine ausformulierte Theorie revolutionärer Bewegungen in den spätkapitalistischen Metropolen hätten ersetzt werden können. Die Entwicklung der Linken nach der Aktionsphase, die im Aktiven Streik an den Hochschulen im Winter 1968/1969 ihren Abschluss gefunden hat, deutet darauf hin, dass in den meisten neu entstandenen Gruppen und Organisationen dieses Problem, das auch den hohen Schwierigkeitsgrad der Krahelschen Analysen mitbedingt, durch Organisationspraxis verdrängt wird.

Zweifellos erfährt das Verhältnis von Theorie und Praxis theoretisch seine äußerste Zuspitzung in der Organisationsfrage; diese aber mit konkreten politischen Zielsetzungen stellen zu können, setzt eine gesellschaftliche Situation voraus, in der es wenigstens Reste der Einheit und der organisierten Vermittlung von Theorie und Praxis gibt. Die schwierige Lage der Studentenbewegung, die in einer Zeit der brüchig gewordenen Nachkriegsideologien des restaurierten Liberalismus, des Endes der ökonomischen Rekonstruktionsperiode und des sich entwickelnden Kampfes der antiimperialistischen Befreiungsbewegungen Ziele des revolutionären Sozialismus in den spätkapitalistischen Ländern geltend machte, bestand aber gerade darin, dass sie diese Zielsetzung weder an einer politischen Klassenkampfpraxis noch an existierenden Organisationskernen der Arbeiterbewegung orientieren konnte. Der Faschismus hatte nicht nur die sozialistischen Kader zerschlagen, sondern auch einen praktischen und theoretischen Bruch der revolutionären Arbeiterbewegung herbeigeführt, der durch den Antikommunismus der Nachkriegsperiode und die relative Stabilisierung der spätkapitalistischen Herrschaftssysteme weiterhin befestigt wurde. Nachdem sich die alte sozialdemokratisch geprägte Organisationsform des SDS mit Beginn der antiautori-

tären Bewegung aufgelöst hatte, konstituierte unter diesen Bedingungen eher das negative Moment einer radikalen Kritik der geschichtlich überholten bürgerlichen Gesellschaft die praktisch-theoretische Einheit der Protestbewegung als das organisatorisch reflektierte Verhältnis von Theorie und Praxis.

Der antiautoritäre Protest dokumentierte den Willen der vorwiegend aus den bürgerlichen Mittelschichten kommenden Studenten und Jugendlichen zur Emanzipation von der Gewalt abgestorbener, isolierender und die menschlichen Beziehungen deformierender Lebensformen. Die antiautoritären Bedürfnisse bringen in dieser Anfangsphase einer neuen sozialistischen Politik adäquat zum Ausdruck, dass die am Maßstab abstrakter Arbeit und der existierenden Wertabstraktionen gewonnenen Organisationsprinzipien der Gesellschaft, sowohl der des Spätkapitalismus wie der des bürokratisierten Sozialismus der Staaten Osteuropas, endgültig überholt sind.

In diesem Zusammenhang wird die Reaktualisierung der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft verständlich, die, soweit sie sich in antiautoritären Bedürfnissen ausdrückt, auf die Antizipation des »Reichs der Freiheit« in praktischen Formen der dezentralisierten Selbsttätigkeit und der kollektiven Selbstorganisation solidarischer Bedürfnisbefriedigung gerichtet ist. Was Parteilichkeit und Totalität, die zentralen Kategorien einer revolutionären Theorie, betrifft, so konkretisierten sich diese in der Studentenbewegung nicht nur auf theoretischer, sondern vor allem auf einer subjektiv-organisatorisch vermittelten Ebene. Die extensiv geführten Emanzipationsdebatten im SDS führten freilich diese Gestalt der Einheit von Theorie und Praxis sehr bald an ihre objektiven Grenzen. Denn der Versuch, ein geschichtlich adäquates Selbstbewusstsein zu gewinnen, ohne die Möglichkeit zu haben, sich in Auseinandersetzung mit einer gegebenen Klassenkampfpraxis zu definieren, musste schließlich die negative, antikapitalistische Einheit der Protestbewegung, ihre auf der Abfolge von Aktionen beruhende labile Identität aufsprengen und die objektive Parteilichkeit in eine subjektive, teilweise auf reine Bekenntnisse reduzierte verwandeln. Damit löste sich ein Zusammenhang auf, in dem die Forderung eines parteilichen Totalitätsbewusstseins die Existenz der Revolution mit der Frage nach der revolutionären Existenz verbindet.

Dass das Verhältnis zwischen Theorie und Organisation alle Probleme enthält, die unter den Voraussetzungen der antiautoritären Protestbewegung prinzipiell nicht zu lösen waren, wird noch durch ihre Zerfallsformen bestätigt. Auf der einen Seite trennten sich die Interessen individueller Emanzipation aus den politischen Zusammenhängen; das, was in der Anfangsphase ein Fortschritt gerade dadurch war, dass die solidarische Emanzipation der Individuen in aller abstrakten Radikalität dem System konfrontiert wurde, schlägt in organisationszersetzende Einstel-

lungen um, die nur noch für eine privatisierende Integration in Subkulturen ausreichen. Auf der anderen Seite zeigten sich immer deutlicher Tendenzen, die Emanzipationsfrage aus dem Zusammenhang von Theorie, Organisation und Praxis auszuklammern und als bloßes Relikt der Mentalität von kleinbürgerlichen Intellektuellen zu betrachten. Dadurch wird die Organisation zu einer technisch-pragmatischen Angelegenheit, die Theorie selbst dort noch akademisiert, wo sie vorgibt, unmittelbarer Bestandteil der Klassenkampfpraxis zu sein.

Es entspricht nicht den Intentionen Krahls und ebenso wenig der Autoren dieses Vorworts, die Organisationsversuche der neu entstandenen Gruppen abstrakt zu denunzieren. Die Kritik richtet sich vielmehr gegen die Attitüde vieler dieser Gruppen, ihre Praxis, die in diesem Stadium keine andere als »experimentelle Praxis« sein kann, mit einer den historischen Veränderungen enthobenen »marxistischen« Theorie zu legitimieren.

Die Forderung nach der »Liquidierung der antiautoritären Phase« hat Hans-Jürgen Krahle nicht aus »intellektueller Organisationsfeindlichkeit«, sondern in dem Bewusstsein bekämpft, dass die abstrakte Negation anti-autoritärer Emanzipationsansprüche durch eine straffe Organisationsmoral nur um den Preis einer geschichtlichen Regression, einer blinden Restauration, überholter Organisationsstufen des Klassenkampfes möglich ist. Ist keine entwickelte proletarische Klassenkampfpraxis vorauszusetzen, kann es nicht einfach um organisationstechnische Probleme der möglichst effektiven Umsetzung einer als wahr erkannten und anerkannten Theorie in die materielle Gewalt der durch proletarische Kampforganisationen strukturierten Arbeiterklasse gehen. Wenn Parteilichkeit in theoretisch ausgewiesener, auch subjektiver Parteinahme für das Proletariat besteht, so wird sie heute zu einem abstrakt deklamatorischen Bekenntnis – zur rituellen Selbstbestätigung des »revolutionären Klassenstandpunkts« ohne revolutionäre Klasse. Dem entspricht eine Akademisierung der Theorie, eine politisch neutralisierte Marx-Rezeption wie zum Beispiel die kurzschlüssige Gleichsetzung eines Theorie-Praxis-Verhältnisses, wie es unter ganz anderen Bedingungen Mao Tse-tung in der Praxis der chinesischen Revolution entwickelt hat, mit revolutionärer Politik in den spätkapitalistischen Metropolen. In solchen Formen des Theoriebewusstseins wird eine sich durchhaltende Identität des Wesens der kapitalistischen Gesellschaftsordnung jenseits ihrer Erscheinungsform vorausgesetzt, was nicht nur verhängnisvolle Folgen für die Theorie, sondern auch für die Praxis hat. Diese Art des Studiums und der »Anwendung« der Theorie ist gekennzeichnet durch den Verzicht auf ihre historisch-materialistische Bestimmung; sie wird reduziert auf einen gesicherten Wissensbestand aus den Schriften der Klassiker, wenn sie sich nicht sogar zu einer vom geschichtlichen Prozess abgelösten und verdünnten »Methode« verselbständigt.

Unter den Bedingungen einer über die unmittelbaren Erfolge euphorisch gestimmten Protestbewegung war es vor allem Hans-Jürgen Krahel, der den Ausweg aus diesem Dilemma von Theorie und Praxis aufzuzeigen versuchte; es wäre schlecht utopisch gewesen, hätte man in der Phase, da die Revolution wesentlich als Protest verstanden wurde, praktikable Organisationskonzepte entwickeln wollen. Vielmehr kam es zunächst darauf an, durch eine »philosophiekritische Rekonstruktion der revolutionären Theorie« die Tradition der sozialistischen Theorienbildung wieder aufzunehmen, die sich von der Kautsky'schen und sowjetmarxistischen Orthodoxie gleichermaßen dadurch unterscheidet, dass sie den Historischen Materialismus nicht als eine abgeschlossene, von den Strukturveränderungen des Kapitalismus nicht tangierbare Theorie behandelt. Rekonstruktion bedeutet nicht die »Wiederherstellung des reinen Marxismus«, wie sie von einigen Gruppen immer wieder gefordert wird, sondern die Anwendung des Historischen Materialismus auf seine eigenen Gestalten. Dieses Verfahren ist darin begründet, dass die revolutionären Theorien selber Produkte bestimmter geschichtlicher Perioden sind und die Begriffe, Strategien und Taktiken sich mit der geschichtlichen Entwicklung verändern müssen. Historischer Materialismus kann deshalb nicht als eine marxistische Theoriedisziplin, die arbeitsteilig von anderen ergänzt wird, verstanden werden, sondern bezeichnet in diesem Zusammenhang die Entwicklung einer Theorie, die den Geschichtsprozess unter dem Aspekt der revolutionären Veränderung interpretiert. Die Ungleichzeitigkeit der geschichtlichen Entwicklung, die Entstehung sozialistischer Länder mit höchst unterschiedlicher Entfaltung der Produktivkräfte und die Fortexistenz der höchstentwickelten kapitalistischen Gesellschaften führt – theoretisch wie praktisch – zu einer Differenzierung der Parteien der verschiedenen sozialistischen Länder, der antiimperialistischen Befreiungsbewegungen und auch der revolutionären Gruppierungen in den Metropolen: den Historischen Materialismus mit der Theorie und Praxis einer Partei oder gar eines sozialistischen Staates zu identifizieren, behindert praktisch folgenreich die Entwicklung einer revolutionären Theorie in den kapitalistischen Metropolen, weil dadurch die theoretische Reflexion des spätkapitalistischen Geschichtsverlaufs mit der praktischen Erfahrung der Kämpfe gegen das kapitalistische System kaum noch zu vermitteln ist.

Es war ein Resultat der Studentenbewegung, dieses Prinzip einer revolutionären materialistischen Theorie mit einer Erfahrungsdimension auszustatten, die es möglich machte, die erstarrten Formeln der Einheit von Theorie und Praxis und von Organisation und Befreiung wieder begründet zu reflektieren. Die geschichtlichen Bedingungen einer möglichen revolutionären Veränderbarkeit der gegenwärtigen Gesellschaft konnten, im Medium einer wie auch immer diffusen Erfahrung, wieder Gegenstand

von Theorie, Analyse und Untersuchung werden. Dass sich aber Theorie auch unter Bedingungen hochspezialisierter Wissenschaftspraxis nicht arbeitsteilig aufsplitteln lässt, war vor allem denjenigen bewusst, die sie in aufklärerische – und ansatzweise bereits organisiertere Formen des Kampfes vorausnehmende – Praxis umzusetzen versuchten. In diesem, für die Aufstiegsphase der Protestbewegung charakteristischen Praxisbezug der Theorie ist das begründet, was man ihr später als praxislose Spekulation vorwarf; Theorie war gezwungen, sich als praktisches Bewusstsein ohne eine vorgegebene Organisationsbasis neu zu konstituieren. Deshalb konnte sie vorerst nur darin bestehen, tradierte bürgerliche Emanzipationsvorstellungen und sozialistische Theoriegehalte in der Öffentlichkeit zu aktualisieren und eine Sensibilität für die revolutionäre Veränderbarkeit der Gesellschaft bei Teilen der Intelligenz und der Arbeiterklasse zu erzeugen, die im Faschismus und im entpolitierten Klima der Nachkriegsgesellschaft der BRD zerstört wurde. Dieser Prozess lässt sich nicht nach verbindlichen Kriterien politischer Praxis vorab festlegen. Seine wichtigsten Formen, bewusstseinsbildende Aufklärung und aktions- bzw. organisationsbezogene Agitation, dürfen nicht schematisch auf die konkreten Bedingungen der politischen Arbeit übertragen werden, die in dieser selbst und in Verbindung mit der Konkretisierung der Theorie allererst ihre politische Bestimmung erhalten. Das gilt insbesondere für die zentrale Form sozialistischer revolutionärer Praxis, die Betriebsarbeit. Hierbei wird sich zeigen, ob die neue sozialistische Bewegung die theoretischen Prämissen ihrer Politik mit einem pragmatischen Begriff von Praxis zu verbinden imstande ist, der nicht in blinder organisatorischer Absicht Erfahrungen, die in Untersuchungen, Agitationen und konkreten Kämpfen gewonnen werden und für jene konstitutiv zu sein hätten, blockiert. Was sich langfristig in einer ausgeführten revolutionären politischen Theorie auch in kritischer Auseinandersetzung mit den arbeitsteilig organisierten bürgerlichen Erfahrungswissenschaften zu konkretisieren hätte, kann auf dieser ersten Entwicklungsstufe keine bündigen Aussagen über Strategie und Taktik enthalten.

Der Prozess der Konkretisierung der Theorie, wie er sich gegenwärtig in den zersplitterten Organisationsformen darstellt, macht die Kritik der etablierten Wissenschaften unter dem Gesichtspunkt der Aktualität der überlieferten Theorien der Arbeiterbewegung notwendig. Eine solche Theorieentwicklung ist auch für die organisatorische Konsolidierung der Linken unabdingbar. Krahls zentrales theoretisches Interesse richtete sich auf diesen Zusammenhang. Er hat stets jene Tendenzen in der Bewegung bekämpft, die auf eine dogmatische Fixierung der Geltung bestimmter Entwicklungsstadien der Theorie hinausliefen. Neben dem aufklärerischen Agitationsinteresse, die geschichtlichen Prämissen der Theorie bewusst zu machen, lassen die Texte durchweg die Intention erkennen,

Maßstäbe der Kritik in der Linken zu verankern, durch welche insbesondere die Kategorien der Marxschen Theorie, in ihrem Geltungsanspruch wie in ihrer Genesis, aus der Perspektive des Spätkapitalismus begreifbar werden. Ob es sich um die Analyse der wesenslogischen Bestimmungen der Warenanalyse oder um die Kritik der Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution im letzten Aufsatz, über »Produktion und Klassenkampf«, handelt, stets betont Krahls die Notwendigkeit, die Marxsche Theorie im Zusammenhang auch jener philosophiegeschichtlichen und gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen zu begreifen, die noch Ausdruck der revolutionären Aufstiegsphasen des Bürgertums sind. Was an der Marxschen Darstellung der Klassenkämpfe des 19. Jahrhunderts, wie Krahls in dem letztgenannten Aufsatz darzulegen versucht, metaphysisch zu nennen wäre, ist die naturgesetzliche Verlaufsform dieser Kämpfe selber, bis sie mit der krisenhaften Entfaltung der Produktivkräfte auf höchster Stufenleiter in ein Stadium treten, wo sie vom Proletariat bewusst geführt werden können. Die Geschichte des Marxismus hat diese historisch bestimmte Dialektik nicht genügend beachtet. Sie ist uns heute überliefert als ein übergeschichtliches Gesetz, wie im Sowjetmarxismus, oder wird mit dem Verweis auf spätkapitalistische Erscheinungsformen von Herrschaft stillgelegt, wie es die Kritische Theorie der »Frankfurter Schule« tut.

An diese beiden extremen Gestalten der marxistischen Theorieentwicklung mussten die sozialistischen Teile der Studentenbewegung anknüpfen, um den Anschluss an die Tradition der sozialistischen Theorie und der Arbeiterbewegung wiedergewinnen zu können. Um den anfangs beträchtlichen Einfluss der Kritischen Theorie auf die Bewegung für eine revolutionäre politische Theorie nutzbar zu machen, welche deren theoriekritische Immanenz sprengt, versuchte Krahls, sie in ihrem Entstehungszusammenhang in der linksmarxistischen, vor allem vom jungen Lukács und Korsch repräsentierten Kritik an der Theorie und Praxis der Sozialdemokratie bzw. der kommunistischen Parteien der zwanziger Jahre zu interpretieren und als eine Form spätbürgerlicher Theorie zu bestimmen, die, im Gegensatz zu ihrem praxisverneinenden Grundzug, zentrale historische Veränderungen der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem monopolkapitalistischen und faschistischen Stadium in einer für die marxistische Theoriebildung folgenreichen Weise erkennt. Krahls zufolge machen noch ihre Integrationsthesen auf das Problem aufmerksam, ob die Möglichkeit revolutionärer Veränderungen – auch wenn die ökonomischen Bedingungen einen hohen Reifegrad erreicht haben – noch in der von der Marxschen Theorie angenommen naturgesetzlichen Krisendialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen begründet werden kann. Zur Klärung dieser prinzipiellen Frage bedarf es ideologiekritischer und empirischer Untersuchungen, die jene ökonomischen und politischen Mechanismen in der

realen Bewusstseinsverfassung der beherrschten Massen, vor allem der Arbeiterklasse, sichtbar machen, die der Bildung von Klassenbewusstsein entgegenwirken. Die Vermittlungen zwischen ökonomischer Basis und dem richtigen Bewusstsein, das aus den Verkehren des Bewusstseins der Massen zu entwickeln wäre, sind der Kritischen Theorie zufolge so verdinglicht, dass die bloße ökonomiekritische Aufklärung, etwa über die objektive Lage der Arbeiter, nicht mehr ausreicht, ihr falsches Bewusstsein in einen revolutionären Willen zur Veränderung der Gesellschaft zu transformieren. In den »Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewusstsein« versucht Krahls diesen Vermittlungen nachzugehen, wobei er allerdings nicht alle für den komplexen Gegenstand der Beziehungen zwischen Intelligenz und Arbeiterklasse erforderlichen Aspekte berücksichtigt; auch sind inhaltliche Ausführungen teilweise nur angedeutet. Er rekurriert dabei vornehmlich auf Thesen der Faschismusinterpretation und der Entfremdungs- und Manipulationstheorien von Horkheimer, Lefebvre, Marcuse, Adorno, Sartre und Merleau-Ponty. Dabei gelangt er zu der von diesen Theorien nahegelegten, aber noch nicht von ihnen selber theoretisch ausformulierten Konsequenz, dass ein neuer, sozialwissenschaftlich nicht restringierter und klassentheoretisch nicht apriorisierter Typus von Empirie erarbeitet werden muss, der den ökonomischen, arbeitssoziologischen und bewusstmäßigen Differenzierungen im Begriff der arbeitenden Klasse Rechnung trägt.

In diesem Rahmen hätten sich, so deutet Krahls in einem programmatischen Entwurf für eine politökonomische Zeitschrift an, ökonomiekritische Reflexionen zu stellen. Die Bewusstseinsverfassung der Arbeiterklasse ist nicht mehr umstandslos aus dem Kapitalverhältnis abstrakter Arbeit, der Ausbeutung mit ihren isolierenden und verdinglichenden Erscheinungsformen im Arbeitsprozess und der monopolistisch zersetzten, aber objektiv mit Hilfe der Arbeiterorganisationen selber reformistisch abgestützten Ideologie des gerechten Äquivalententauschs hinreichend zu erklären. Es bedarf vielmehr auch soziologisch- und psychologisch-empirischer Analysen, um die Faktoren konkret zu erfassen, die Klassenbewusstsein zersetzen. Freilich wäre dazu die kritische Funktion von empirischen und analytischen Aussagen dieser Wissenschaften, auch dann, wenn sie nicht im akademischen oder gar im kommerziellen Rahmen unmittelbar für politische Zwecke eingesetzt werden, zu klären. Für die politische Ökonomie selber stellt sich die Frage, ob eine aktuelle Kritik der politischen Ökonomie noch nach dem Marxschen Vorbild verfahren und in diesem Sinne Grundwissenschaft einer revolutionären Theorie der Gesellschaft sein kann. Voraussetzung für dieses Vorgehen war, dass die Entfaltung der Produktivkräfte mit dem gesellschaftlichen Fortschritt zur Freiheit notwendig zusammen gedacht werden konnte. Die offiziellen

Wirtschaftswissenschaften bilden nicht mehr den vorgegebenen theoretischen Rahmen: sie liefern in der Regel nichts weiter als geschichtsphilosophisch neutralisierte funktionale Kreislaufmodelle des im Sinne gesellschaftlichen Fortschritts zunehmend destruktiven ökonomischen Prozesses und praktische Handlungsanweisungen für dessen Steuerung. Eine revolutionäre Theorie kann nicht mehr in der Weise immanent an sie anknüpfen, wie es Marx noch in Bezug auf Smith und Ricardo konnte.

Die in der 2. Internationale vor allem von Kautsky, Lenin und Rosa Luxemburg geführte Diskussion um Strategie und Taktik der Arbeiterbewegung, die bei gegebener Aktualität der Revolution dem allgemeineren Verhältnis von Theorie und Praxis entsprechenden Grundbegriffe der Theorie der Revolution, war nach dem Scheitern der deutschen Revolution im sogenannten kritischen Marxismus in eine teilweise ideologiekritisch geführte Abwehr falscher Strategien auch der kommunistischen Parteien übergegangen, die dazu drängte, das Verhältnis von ökonomischer Basis, politischen Herrschaftsstrukturen und Ideologien von Grund auf neu zu reflektieren. Die marxistische Theorie verfestigte sich in einer Arbeitsteilung zwischen »ökonomischen« und »erkenntnistheoretischen« Fragestellungen auch außerhalb des zur Legitimationswissenschaft gewordenen Sowjetmarxismus, wofür die unendlichen Kontroversen zwischen »philosophischen Kritikern« und »Ökonomen« beispielhaft genannt werden können. Diese Arbeitsteilung innerhalb des Marxismus ist von der inzwischen auf relativ breiter Basis einsetzenden Rezeption und Entwicklung sozialistischer Theorie in der Linken nicht voluntaristisch aufzuheben, aber auch nicht als unveränderlicher Tatbestand hinzunehmen.

Krahl versuchte, die Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie in eine erkenntnistheoretische Reflexion zu lenken, indem er sie in die Marxsche Theorie der Klassenkämpfe einbezog, um einen historisch adäquaten Ausgangspunkt für die Bestimmung des Status der Kritik der politischen Ökonomie in einer Theorie der gegenwärtigen Gestalt des Kapitalismus zu gewinnen. Erst im Rahmen einer solchen Fragestellung bekämen nicht nur nationalökonomische Untersuchungen, wie sie auf ihrem fortgeschrittensten Stand etwa von Mandel oder Altvater verstanden werden, ihren revolutionstheoretischen Stellenwert, sondern auch sozialwissenschaftliche Analysen über den Einfluss von Arbeitsprozess, Qualifikation, Sozialisation, Ausbildung, Einkommen, Freizeit, Konsum usw. auf das empirische Bewusstsein der verschiedenen Fraktionen der Arbeiterklasse.

In seinen letzten Arbeiten untersuchte Krahl am Leitfaden einer Interpretation des Marxschen Produktions- und Arbeitsbegriffs eine Frage, die auch gegenwärtig noch die Diskussion der westdeutschen Linken beherrscht, nämlich die Frage nach der ökonomischen und ideologischen Rolle von Wissenschaft und Technik im Produktionsprozess sowie die da-

raus resultierenden Veränderungen im Verhältnis von geistiger und körperlicher, produktiver und unproduktiver Arbeit. Die in diesem Zusammenhang populär gewordene These von der »Neuen Arbeiterklasse«, wie sie vor allem von Mallet und Gorz formuliert wurde*, bietet Krahel zufolge nur einen sehr verkürzten Ansatz für eine umfassende Klärung der Entstehungsbedingungen von Klassenbewusstsein im Arbeitsprozess; die Vermittlung zwischen den Veränderungen im Bewusstsein bestimmter, »neuer« Teile der Arbeiterklasse und der höheren organischen Zusammensetzung des Kapitals, wie sie im Arbeitsprozess erscheint, wird nicht zureichend berücksichtigt. Gleichwohl meint Krahel, dass sich im Prozess der realen Subsumtion von Wissenschaft und geistiger Arbeit unter das Kapital die Erfahrungschancen des Widerspruchs zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und emanzipativen Gehalten der bürgerlichen Ideologie, die in dem Maße, wie sie dem Kapitalverwertungsprozess unmittelbar subsumiert wird, in die komplementären Formen von positivistischen und hermeneutisch-geisteswissenschaftlichen Denkweisen und Wissenschaften zerfällt, erweitern können. Soweit technische und wissenschaftliche Arbeitsprozesse potentiell klassenbewusstseinsbildende Elemente enthalten, die im Stande sind, die Verdinglichungsstruktur des klassischen industrieproletarischen Arbeiterbewusstseins zu durchbrechen, müssen sie, im Anschluss an verschiedene Hinweise vor allem im »Rohentwurf«, die im »Kapital« nicht aufgenommen und entwickelt wurden, in den dort entfalteten Produktions- und Arbeitsbegriff aufgenommen werden. Mit dem in diesem Zusammenhang recht problematischen Begriff der Sprache versuchte Krahel, die seiner Meinung nach bei Marx systematisch nicht vorhandene Ebene der konkreten Entstehungsbedingungen von Klassenbewusstsein im Arbeitsprozess genauer zu bezeichnen und gleichzeitig Gesichtspunkte zu entwickeln, wie die Kritik der politischen Ökonomie mit der Theorie der Klassenkämpfe, dem Historischen Materialismus, unter neuen Bedingungen zu vermitteln ist. In diesem von Krahel nicht mehr ausgeführten Ansatz wird, zieht man den vom gesamten Proletariat zu führenden Klassenkampf in Betracht, die entscheidende Frage der Vermittlung der traditionelleren Arbeiterkategorien, die immer weniger bewusste und sprachlich vermittelte Arbeit leisten, und der mehr kommunikationsbezogenen technischen Intelligenz, der – allerdings auch nur in einigen Spitzenindustrien – zunehmend

* Auf welches problematische Material sich diese Autoren dabei stützen, haben kürzlich Schumann und Kern in der Einleitung zu ihrer Studie über »Industriearbeit und Arbeiterbewusstsein«, Frankfurt 1970, hingewiesen, ohne allerdings den immanent soziologischen Rahmen zu verlassen und die Frage theoretisch weiter klären zu helfen. Zur technokratisch-elitären und daher sehr schwer politisierbaren Bewusstseinslage großer Teile der technischen Intelligenz gerade auch im französischen Mai vgl. das Vorwort von Deppe u. a. in »Die neue Arbeiterklasse«, Frankfurt 1970. Hier werden auch die methodischen Grenzen der Arbeiten von Mallet diskutiert.

die Planung und Kontrolle des Produktionsprozesses obliegt, kaum gestellt. Hier liegt eine Schwäche von Krahls These von der Intelligenz als dem »kollektiven Theoretiker des Proletariats«. Es wird in einer für die revolutionäre Theorie folgenreichen Weise abhängen, ob diesem Einwand, der noch genauer belegt werden müsste, die z. B. von Sohn-Rethel explizit formulierte These der »Wiederannäherung« von geistiger und körperlicher Arbeit, derzufolge unter Bedingungen des von Marx analysierten Produktions- und Arbeitsprozesses eine Revolution überhaupt zweifelhaft erscheint, standhalten wird. Freilich gehören Krahls Überlegungen, neben denen von Sohn-Rethel, zu den wenigen Ansätzen, die mit theoretisch vertretbaren Ansprüchen das Verhältnis von technischer und wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewusstsein jenseits eines dogmatischen Begriffs der Arbeiterklasse zu diskutieren versuchen.

Eine systematische Klärung dieser und anderer Fragen, die Hans-Jürgen Krahle nur umrisshaft andeuten konnte, steht noch bevor und wird umso schwieriger sein, als marxistische Theoriegehalte zunehmend in die vorgegebenen wissenschaftlichen Arbeitsteilungen und Forschungsapparate Eingang finden. Für die Aufgabe, einer solchen Neutralisierung des kritisch-revolutionären Gehalts der Marxschen Gesellschaftstheorie entgegenzuwirken, haben die Arbeiten von Hans-Jürgen Krahle Maßstäbe gesetzt, die für die Theorienentwicklung auf lange Sicht bestimmend sein werden.

Das Editionsverfahren der vorliegenden Ausgabe von Texten von Hans-Jürgen Krahle bedarf einiger Erläuterungen. Krahle hat – bis auf wenige Ausnahmen – nichts publiziert. Er hatte auch keine publikationsreifen Arbeiten fertiggestellt, die nunmehr als »nachgelassene Schriften« hätten veröffentlicht werden können. Trotzdem haben wir uns zu einer Publikation derjenigen auffindbaren Aufsatzentwürfe, Notizen, Tonbandauszüge usw. entschlossen, die ausgeführte Argumentationszusammenhänge enthalten und deren politisch-theoretische Relevanz uns auch für die einsichtig erscheint, die nicht in ständigem Kontakt mit Krahle gestanden haben.

Aufzeichnungen, die nur der Selbstverständigung dienten, und bloße Exzerpte ließen wir unberücksichtigt. Zum anderen haben wir nicht alle erreichbaren aktualpolitischen Beiträge aufgenommen; ihre geringe Anzahl und ihre teilweise schlechte Verfassung, die allenfalls ein dokumentarisches Interesse hätte beanspruchen können, ließen nur eine sehr begrenzte Auswahl zu. Aus diesem Grund mag in der vorliegenden Ausgabe dieser Aspekt der politischen Tätigkeit von Hans-Jürgen Krahle gegenüber den im engeren Sinne theoretischen Arbeiten unterrepräsentiert erscheinen.

Schon veröffentlichte Arbeiten bilden nur einen kleinen Teil des gesamten Buches; nur diese konnten unverändert übernommen werden. Alle anderen Arbeiten bedurften einer starken Bearbeitung. Generell hatte das Editionsverfahren zum Ziel, die Texte so lesbar wie möglich zu machen, was bei dem unterschiedlichen Zustand des gesamten Materials unterschiedliche Bearbeitungsmodi zur Folge hatte. Relativ durchgeführte und abgeschlossene Arbeiten bedurften nur geringfügiger Korrekturen; ihnen wurden in vielen Fällen, wenn es uns aus inhaltlichen Gründen nahegelegt schien, aus Vorarbeiten, Fragmenten und Notizen Textteile eingearbeitet oder als Anhänge nachgestellt. Dieses Verfahren machte es möglich, Textvarianten aufzunehmen, sofern sie Verständnis und Zugang zu bestimmten Ausführungen erleichtern können (siehe z.B. »Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalysen«, »Programm-entwurf für die Zeitschrift ›Hefte für politische Ökonomie‹«). Aus einigen Materialien konnten nur einzelne Abschnitte verwendet werden, deren Publikation uns oft erst dann sinnvoll erschien, wenn mehrere solcher Textteile zu einem zusammenhängenden Text verbunden werden konnten. Am stärksten bearbeitet werden mussten jene Beiträge, die von Hans-Jürgen Krahls nur auf Tonband gesprochen vorlagen, zumal diese in den meisten Fällen aufgezeichneten Diskussionen entnommen worden sind. Da es uns nicht sinnvoll erschien, Diskussionen in ihrem ganzen Umfang in dieser Edition zu berücksichtigen, wir aber auf die Veröffentlichung einiger von Krahls nur in Diskussionsbeiträgen enthaltenen Ausführungen nicht verzichten wollten, haben wir uns für ein gewiss problematisches Verfahren entschieden, indem wir jene Beiträge von Krahls ausgewählt und überarbeitet haben, von denen wir annehmen, dass sie, unabhängig vom Verlauf der Diskussion, auch als selbständige Beiträge angesehen werden können (siehe die Beiträge aus den Diskussionen über Lukács, Adorno, Horkheimer und aus den »Schulungsprotokollen«).

Wenn es gleichwohl an der einen oder anderen Stelle dieses Buches an redaktioneller Strenge zu fehlen scheint, so mag dies einer begreiflicher-weise nicht ganz sachgerechten Distanz zu den Texten seitens der Herausgeber – die Editionsarbeit wurde relativ kurze Zeit nach dem Tod von Hans-Jürgen Krahls begonnen – oder den organisatorischen Mängeln der kollektiven editorischen Arbeit zuzuschreiben sein. Die Arbeit war so umfangreich, dass sie von einem einzelnen nicht zu leisten gewesen wäre. Um die Texte nicht völlig unübersichtlich zu machen, haben wir auf editorische Anmerkungen, Klammern u.ä. verzichtet. Eine Notiz der Herausgeber zu Beginn eines jeden Textes unterrichtet über seine Herkunft, Entstehungsweise und Datierung.

Die Anordnung der Texte erfolgte im Prinzip chronologisch, um die Entwicklung von Krahls theoretischer Arbeit, gerade bei zentralen Proble-

men und Fragestellungen, die immer wieder auftauchen, nicht zugunsten einer nachträglichen Systematisierung zu durchbrechen. Nur dort, wo zeitlich nicht weit auseinander liegende Arbeiten zu einem Komplex gehören und auch zusammen gelesen werden sollten, sind wir von dieser Anordnung abgewichen.

Der Titel dieses Buches wurde von den Herausgebern gewählt. Der Begriff »Konstitution« an dieser Stelle mag überraschen. Ihm gelten zumal in den letzten Texten Ausführungen, die deutlich machen, dass dieser Begriff, weil er, neben dem der »Abstraktion«, wie kein anderer die Einheit und Differenz von realer und ideologischer Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausdruck bringt, Schlüsselcharakter für die theoretischen Überlegungen von Hans-Jürgen Krahel hatte.

Bei der Editionsarbeit haben mitgeholfen die Genossen Klaus Binder, Dieter Henkel, Christof Küchler, Bernhard Landau, Rudolf zur Lippe, Bernd Müller-Krutzka, Tillman Rexrodt, Til Schulz, David Wittenberg, Frank Wolff, Gisela von Wysocki.

Detlev Claussen
Bernd Leineweber
Ronny Loewy
Oskar Negt
Udo Riechmann

Frankfurt im Februar 1971

1. Angaben zur Person*

Angaben zur Person zu machen, kann nicht heißen, auch nicht im Hinblick auf ein Gericht wie dieses, zu definieren, was man heute noch hämisch genug »Persönlichkeit« nennt. Es kommt darauf an, dass wir den Erfahrungshintergrund darstellen, der den Politisierungsprozess und damit auch die Studentenbewegung, so wie sie in ihrer antiautoritären Phase sich gebildet hat, erklärt. Und es sind, was meine Person anbelangt, sehr andere Erfahrungszusammenhänge als die des Genossen Amendt.

Ich musste aufgrund meiner Herkunft sehr viel längere Umwege machen, um die bürgerliche Klasse, der ich entstamme, zu verraten. Da ich aus einem unterentwickelten Land komme, nämlich aus Niedersachsen, und zwar aus den finstersten Teilen dieses Landes, war es mir noch nicht einmal vergönnt, selbst im Rahmen der bürgerlichen Klasse nicht, die aufgeklärte Ideologie dieser Klasse zu rezipieren; und ich meine, dass eine kurze Darstellung dieser Ideologie notwendig ist, weil diese Ideologien, die ich selbst kennengelernt habe, mit denen ich mich identifizieren musste, denjenigen ähnlich sind, die auch Themen dieses Prozesses bilden werden, nämlich denen Senghors.

In Niedersachsen, jedenfalls in den Teilen, aus denen ich komme, herrscht noch zum starken Teil das, was man als Ideologie der Erde bezeichnen kann, und so habe auch ich mich, als ich meinen politischen Bildungsprozess durchmachte, zunächst nicht anders als im Bezugsrahmen der Deutschen Partei bis zur Welfenpartei bewegen können. Ich konnte mir nicht einmal die Ideologien erarbeiten, die Liberalität und Parlamentarismus bedeuten – wenn man bedenkt, dass die Dörfer, in denen ich aufgewachsen bin, jene Nicht-Öffentlichkeit noch pflegen in ihren Zusammenkünften, die an die Rituale mittelalterlicher Hexenprozesse erinnern. Wenn man davon ausgeht, dass heute noch in vielen Teilen der Bundesrepublik, vom Bayerischen Wald bis zur niedersächsischen Heide, finsterste Ideologien der Mystik stattfinden, so war es sehr verständlich, dass mich mein Bildungsprozess zunächst einmal in den Ludendorffbund trieb, so dass ich begriffliches Denken nicht anders als aus der Mystik Meister Eckharts und Roswithas von Gandersheim erfahren habe, d.h. Ideologien, die, wenn man sie marxistisch interpretieren will, sicherlich ausgelegt

* Diese politische Autobiographie war der Beitrag Hans-Jürgen Krahls zur Personenbefragung im Prozess wegen Rädelsführerei usw., in dem er zusammen mit den Genossen Günter Amendt und K.D. Wolff wegen der Protestaktionen gegen die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1968 an den Präsidenten der Republik Senegal, L. S. Senghor, angeklagt war.

Der Beitrag war ohne Konzept frei gehalten worden. Das Tonbandprotokoll wurde im SC-Info 19, Frankfurt 1969, veröffentlicht. (Anm. d. Hg.)

werden können im Sinne eines utopischen Denkens, wie es Ernst Bloch getan hat, die aber, wenn man sie aus dem Erfahrungszusammenhang der herrschenden Klasse rezipiert, finsterste Unmündigkeit reproduzieren. Und so war es schon ein enormer Schritt an Aufklärung, als ich in meiner Heimatstadt Alfeld im Jahre 1961 die Junge Union gründete und der CDU beitrat.

Das war der erste Schritt, um mich aus diesen noch an Blut und Boden orientierten Ideologien zu befreien, aus dem feudalen Naturzustand einer Agrarwirtschaft überzutreten in die moderne kapitalistische Industriegesellschaft. Und hier muss ich sagen, dass da gewissermaßen eine Odyssee durch die Organisationsformen der herrschenden Klasse hindurch begann, und es gehört, das möchte ich mir ganz persönlich zugute halten, ein enormes Ausmaß auch an psychischer Konsistenz dazu, in dieser finsternen Provinz zwei Jahre kontinuierlich an CDU-Versammlungen von Kleinstadt-Honoratioren teilzunehmen, denn nach kurzer Zeit stellten sich – und das ist nicht bloße Metapher – Daumiersche Halluzinationen ein, so dass sich die Zusammenkünfte in Versammlungen von Hammel-, Lamm- und Rindsköpfen verwandelten.

Der nächste Schritt, nämlich der zur Aufklärung über die CDU, war die christliche Kirche. Denn hier zumindest, in der christlichen Kirche, wieviel Pfadfinderideologie sie auch immer mit sich fortscleppt, erfuhr ich zum ersten Mal etwas über den Widerstand gegen den Faschismus – durchaus noch auf dem Boden der inneren Emigration und der Innerlichkeitsideologien im Sinne Bonhoeffers. Aber selbst das war in den Kleinstadtgymnasien, die meinen Bildungsprozess gezeichnet haben, noch viel zu viel. Denn ich erfuhr von dem Direktor unserer Schule, dass Dietrich Bonhoeffer ein perverser Homosexueller gewesen sei und schon deshalb nicht im Sinne eines anständigen Deutschen interpretiert werden könnte, und ich musste von demselben Direktor erfahren, dass alles Übel der Welt von den Engländern und den Juden gekommen sei und dass das größte Verbrechen in der Geschichte der Menschheit wohl doch der Nürnberger Prozess war. Das waren also Leute, die sich dann öffentlich damit brüsteten, wie oft und mit welchem Grad sie entnazifiziert worden seien.

Doch selbst diese anachronistischen Ideologien ermöglichten es einem in dieser finsternen Provinz noch nicht, irgendeine Bewusstseinsalternative zu sehen, und auf diese Weise machte ich auch meine erste Erfahrung mit der Justiz. Als ich von einem Burschenschaftskonvent nach dem Abitur eingeladen wurde, machte ich die Bekanntschaft eines sogenannten Alten Herrn, eines Amtsgerichtsrats, der lammkotelettverzehrend mir erklärte, dass die Arbeiterklasse doch ewig unmündig und dumm bleiben müsse und wir dazu berufen seien, die Elite zu bilden. Das überzeugte mich zwar nicht, gleichwohl wurde ich, als ich anfang zu studieren,

Mitglied einer schlagenden Verbindung; das gab dann allerdings auch den Ausschlag. Es war natürlich, dass ich solch eine schlagende Verbindung zunächst einmal selber nur elitär erfahren konnte, d. h. dass ich selber nur elitäre Kategorien ihr gegenüber entwickeln konnte, denn was dort an Stumpfsinn und Unterdrückung produziert wird, was dort in hirnlosen Köpfen, die alle permanent Faschismus produzieren, vor sich geht, kann man zunächst gar nicht anders als elitär interpretieren. Aus dieser schlagenden Verbindung wurde ich allerdings rausgeworfen, nachdem ich einen antiautoritären Aufstand gegen einen Alten Herrn vorgenommen hatte.

Die rückständigen und feudalen Ideologien, die es immer noch gibt, können sich so läutern, dass sie zur herrschenden Lehrmeinung in den Instituten, den Akademien und den Universitäten werden: Von der Mystik des gefälschten siebten Buchs Mose war es kein weiter Weg für mich, um in dem Fach, in dem ich studiere, zur theoretischen Selbstbestimmung zu finden, nämlich zu Martin Heidegger. Und hier möchte ich, um klarzumachen, von welcher Art Ideologie man sich in diesem Zusammenhang lösen musste, ein Zitat bringen. Heidegger schreibt in den »Holzwegen«: »Der Mensch, dessen Wesen das aus dem Willen zur Macht gewillte ist, ist der Übermensch. Das Wollen dieses so gewillten Wesens muss dem Willen zur Macht als dem Sein des Seienden entsprechen. Darum entspringt in eins mit dem Denken, das den Willen zur Macht denkt, notwendig die Frage: in welche Gestalt muss sich das aus dem Sein des Seienden gewillte Wesen des Menschen stellen und entfalten, damit es dem Willen zur Macht genügt und so die Herrschaft über das Seiende zu übernehmen vermag? Unversehens und vor allem unversehen findet sich der Mensch aus dem Sein des Seienden her vor die Aufgabe gestellt, die Erdherrschaft zu übernehmen.« (Frankfurt 1950, S. 232)

Eine imperialistisch abenteuernde Philosophie – und ich muss sagen, dass ich aus diesem ideologischen Kontext schließlich mich lösen und zum fortgeschrittenen logischen Positivismus und schließlich zur marxistischen Dialektik übergehen konnte, was auch den Bildungsgang vieler derjenigen kennzeichnet, die es von ihrer Klassenlage her eigentlich nicht nötig haben, sich der Praxis des Proletariats zuzurechnen, denen aber Übelkeit ankommt, wenn sie ihre eigene Klasse und ihre eigenen Klassengesellen kennenlernen, nämlich ihre Lügen und korrupten Einstellungen, mit denen sie täglich sich selber und das Proletariat bis zur Unkenntlichkeit unterdrücken. Wohlgemerkt, diese Lügen sind noch nicht Ideologie, denn Lügen haben kurze und Ideologien lange Beine; Ideologien sind verschleiern. Was man selber in der herrschenden Klasse, wenn man ihr Mitglied ist, zu hören bekommt, das sind einfach dumme bornierte Lügen – bei den Kleinstadt-Honoratioren der CDU, bei den Studienräten und den Amtsgerichtsräten, die sich einer weinseligen Soli-

darität versichern, in Wirklichkeit aber wie die Wölfe untereinander sind. Da hat sich in der herrschenden Klasse nichts geändert.

Eine ganz andere Frage ist es, diese Ideologien zu entlarven – und hier muss ich sagen, dass Heidegger (das, was Adorno als »Jargon der Eigentlichkeit« destruiert hat) einer der entscheidenden Ideologien der herrschenden Klasse geworden war –, Ideologien, die noch heute ihre Attraktion nicht verloren haben, wenn man bedenkt, dass er vor der Weltwirtschaftskrise von 1928/29 das Sein zum Tode feierte und damit jenen imperialistischen Krieg vorwegnahm, den Hitler 1939 entfesseln sollte, dass er eine Entschlossenheit predigte, die nicht weiß, wozu sie sich entschließt, und darum immer an den Führer sich gebunden hat, dass er eine Bindung predigte nach 1945, ohne zu sagen, woran man sich binden soll, um die Bindungen an die CDU umso fester zu machen, und sicherlich wird er auch noch heute einen Seinstrick finden, nachdem Strauss und Kiesinger in die Seinsvergessenheit, d.h. aus der Regierung gestoßen sind, um klarzumachen, dass auch in Brandt, Wehner und Scheel das Sein aufleuchtet.

Nachdem mich die herrschende Klasse rausgeworfen hatte, entschloss ich mich dann auch, sie gründlich zu verraten, und wurde Mitglied im SDS. Im SDS erfuhr ich zum ersten Mal, was es heißt: Solidarität – nämlich Verkehrsformen herauszubilden, die sich aus den Unterdrückungen und Knechtungen der herrschenden Klasse lösen. Im SDS haben wir zum ersten Mal erfahren, dass es in der Dritten Welt eine grausame Unterdrückung gibt von seiten der USA und des Systems, das sie repräsentieren; im SDS haben wir zum ersten Mal erfahren, dass, wenn die herrschende Klasse Freiheit sagt, sie die Freiheit meint, sich ihre Macht zu nehmen, und die Freiheit zu unterdrücken, dass, wenn die herrschende Klasse Toleranz sagt, sie Toleranz gegenüber ihrer Herrschaft meint und Intoleranz gegen diejenigen, die zwar alles sagen, aber nichts ändern dürfen. Im SDS haben wir zum ersten Mal erfahren, was es heißt, dass es heute überhaupt noch Ausbeutung gibt. Ausbeutung und Unterdrückung sind sicherlich nicht unmittelbar identisch. Was wir in der Dritten Welt erfahren, ist offene, brutale, terroristische Unterdrückung. Was wir hier als Ausbeutung erfahren, ist im hohen Grade verschleiert, so dass es selbst diejenigen, die am unmittelbarsten davon betroffen sind, nämlich das Proletariat, nicht adäquat wahrnehmen können. Und gerade im Hinblick auf diesen Prozess, in dem es sicherlich um die Dialektik von Ausbeutung in den spätkapitalistischen Industriemetropolen einerseits und unmittelbarer Unterdrückung andererseits in den Kolonien und in den im Elend und Hunger gehaltenen Ländern der Dritten Welt geht, möchte ich Sartre zitieren. Er schreibt in seiner »Critique de la raison dialectique« über den Unterschied von Ausbeutung und Unterdrückung:

»Man hätte unrecht, mir die kapitalistische Ausbeutung und die Unter-

drückung entgegenzuhalten. Denn dabei muss man bedenken, dass der eigentliche Schwindel der Ausbeutung auf der Grundlage eines Vertrages geschieht. Und wenn es stimmt, dass dieser Vertrag – d.h. die Praxis – zwangsläufig in inerte Ware verwandelt wird, so trifft es ebenso zu, dass er gerade in seiner Form ein Wechselverhältnis darstellt: es handelt sich um einen freien Tausch zwischen zwei Menschen, die sich in ihrer Freiheit anerkennen. Der eine gibt lediglich vor, nicht zu wissen, dass der andere unter dem Druck der Bedürfnisse gezwungen ist, sich wie ein materieller Gegenstand zu verkaufen. Aber das ganze gute Gewissen des Unternehmers beruht auf dem Moment des Tausches, bei dem der Lohnempfänger scheinbar seine Arbeitskraft in voller Freiheit anbietet. Zwar ist er nicht frei gegenüber dem Elend, aber juristisch ist er doch tatsächlich frei gegenüber dem Unternehmer, da dieser – zumindest theoretisch – im Moment der Einstellung keinen Druck auf die Arbeiter ausübt und sich nur darauf beschränkt, einen Maximallohn festzulegen und alle, die mehr verlangen, zurückzuweisen. Auch hier noch ist es die Konkurrenz und der Antagonismus der Arbeiter selbst, die ihre Forderungen herabsinken lassen; der Unternehmer dagegen wäscht seine Hände in Unschuld. Dieses Beispiel zeigt zur Genüge, dass der Mensch nur für den anderen und für sich selbst Ding wird, eben weil er zunächst durch die Praxis als eine menschliche Freiheit gesetzt ist. Die absolute Achtung der Freiheit des Elenden ist die beste Weise, ihn im Augenblick des Vertrages dem materiellen Druck auszuliefern.« (Hamburg 1967, S. 116) Sartre hat hier das, was in der marxistischen Lehre als Lehrmeinung tradiert wurde, sehr konzentriert zusammengefasst: dass nämlich Ausbeutung eine Herrschaft ist, die auf einem hohen Grad von Verschleierung beruht, verschleiert durch den Tauschverkehr, verschleiert auch durch die Institutionen der Unterdrückung, die bürgerlichen Gerichte, durch die Zwangsgewalt von Recht und Staat. Das bedeutet – und das ist auch die Rolle, die wir im SDS als Intellektuelle in der Aktualisierung des Klassenkampfes zu übernehmen haben –, dass wir im praktischen Kampf die Theorie entfalten müssen, die für das Proletariat, seine Sprach- und Bewusstseinswelt die Herrschaft hier im Spätkapitalismus verständlich macht, die so unendlich manipulativ und integrativ überdeckt ist, sie entschleiern und aufdeckt; dass es unsere Funktion ist, als politische Intellektuelle unser Wissen in den Dienst des Klassenkampfes zu stellen.

Die Solidarisierung mit den sozialrevolutionären Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt war entscheidend für die Ausbildung unseres anti-autoritären Bewusstseins. Denn dort liegt die Unterdrückung offen zutage; dort ist sie noch nicht verschleiert durch einen schon etablierten bürgerlichen Tauschverkehr. So lehrte uns die Dritte Welt einen Begriff kompromissloser und radikaler Politik, der sich von der seichten, prinzipienlosen bürgerlichen Realpolitik absetzt. Che Guevara, Fidel Castro, Ho Tsch Minh

und Mao Tse-tung sind Revolutionäre, die uns eine politische Moral kompromissloser Politik vermittelten, die uns zweierlei ermöglichte: Erstens konnten wir uns absetzen von der Politik der friedlichen Koexistenz, wie sie von der Sowjetunion selbst schon realpolitisch verkommen betrieben wird, und zweitens konnten wir den Terror, den die USA und in ihrem Gefolge auch die Bundesrepublik in der Dritten Welt ausüben, identifizieren. Auch hier hat Sartre – wenn man das als Kontrast setzt zu der ideologisch verschleierte Unterdrückung in den spätkapitalistischen Metropolen, d.h. der Herleitung der politischen Freiheit aus ökonomischer Ausbeutung, die in den funktionierenden Verwertungsphasen des Kapitalismus als solche nicht erkannt wird – die Unterdrückung in der Dritten Welt prägnant gezeichnet. Er sagt im Gegensatz zu dem, was er als Ausbeutung gekennzeichnet hat: »Die Unterdrückung dagegen besteht vielmehr darin, den anderen als Tier zu behandeln. Im Namen ihrer Achtung der Tiere verurteilten die amerikanischen Südstaatler die Fabrikanten des Nordens, weil diese die Arbeiter wie Material behandelten. Nur ein Tier kann man ja durch Abrichtung, Schläge und Drohungen zur Arbeit zwingen und nicht das ›Material‹. Dennoch erhält der Sklave durch den Herren seine Animalität nach der Anerkennung seiner Menschlichkeit. Es ist bekannt, dass die amerikanischen Pflanzer im 17. Jahrhundert die schwarzen Kinder auf keinen Fall in der christlichen Religion erziehen lassen wollten, weil sie damit das Recht verloren hätten, sie als Untermenschen behandeln zu können. Das heißt implizit anerkennen, dass sie schon Menschen waren. Der Beweis dafür ist, dass sie sich von ihren Herren nur durch einen religiösen Glauben unterschieden, von dem man gerade durch den Eifer, den Schwarzen diesen Glauben zu verwehren, zugab, dass sie in der Lage wären, ihn zu erwerben. Selbst die demütigendste Ordnung muss in Wirklichkeit von Mensch zu Mensch gegeben sein, auch der Herr muss auf den Menschen in der Person seiner Sklaven setzen. Man kennt ja den Widerspruch des Rassismus, des Kolonialismus und aller Formen von Diktatur: um einen Menschen wie einen Hund zu behandeln, muss man ihn zuerst als Menschen anerkannt haben. Das geheime Unbehagen des Herrn rührt daher, dass er ständig gezwungen ist, die menschliche Realität in seinen Sklaven in Rechnung zu stellen ... und ihnen gleichzeitig den ökonomischen und politischen Status zu verweigern, der in dieser Zeit die menschlichen Wesen definiert.« (ebd.)

Wenn man diesen Unterschied von Ausbeutung und Unterdrückung, den Sartre gekennzeichnet hat, in Rechnung stellt, so gibt es gleichwohl eine objektive Identität, die als wiederum objektive Motivation unseres anti-autoritären Protests in den Metropolen durchscheint. Während in den ehemaligen Kolonien, in den ausgebeuteten Ländern der Dritten Welt die unterdrückten Massen auf den Status einer brutalen Animalität reduziert werden, haben sicherlich jene Analytiker und Theoretiker recht (und

das erklärt es auch, warum Söhne aus der bürgerlichen Klasse, keineswegs verwöhnt – Zuckerschlecken haben wir alle nicht gehabt, wie es die bürgerliche Presse uns suggeriert –, gleichsam übergelaufen sind zu der Klasse, in der sich die befreiende Menschheit repräsentiert, nämlich im Proletariat), dass es auch hier auf dem entwickeltsten Stand des technischen Fortschritts und auf dem fortgeschrittensten Stand der Bedürfnisbefriedigung, weit über das Maß physischer Selbsterhaltung hinaus, so etwas gibt wie eine Vertierung des Menschen. Denn nicht anders ist es zu erklären, dass selbst das bürgerliche Individuum, das unter sehr vielen Zwängen und unter sehr viel Leistungsdruck sich herausbildete, im Grunde genommen durch den Prozess des Faschismus hindurch vernichtet wurde; dass, wie es Theoretiker der Frankfurter Schule einmal gesagt haben, sich einige Menschen schämen müssten, wenn sie »ich« sagen – das bedeutet, dass im bürgerlichen Ich, so wie Marcuse es ausführte, immer noch die Fähigkeit zur Kritik, zur Erfahrung, zur Erinnerung und zum Begreifen enthalten war, dass aber heute im Zuge des technischen Fortschritts und der anarchischen Verwaltung des industriellen Maschinenparks durch wenige Kapitaleigentümer die Menschen auf bloße Reaktion, gleichsam nach dem Pawlowschen Reflex, reduziert werden dass sie nurmehr reagieren, aber in keinerlei Weise mehr agieren können.

Dieser Verfall des bürgerlichen Individuums ist eine der wesentlichen Begründungen, aus der die Studentenbewegung den antiautoritären Protest entwickelte. In Wirklichkeit bedeutete ihr antiautoritärer Anfang ein Trauern um den Tod des bürgerlichen Individuums, um den endgültigen Verlust der Ideologie liberaler Öffentlichkeit und herrschaftsfreier Kommunikation, die entstanden sind aus einem Solidaritätsbedürfnis, das die bürgerliche Klasse in ihren heroischen Perioden, etwa der Französischen Revolution, der Menschheit versprochen hatte, das sie aber nie einzulösen vermochte, und das jetzt endgültig zerfallen ist. Die Form liberaler Öffentlichkeit, gewaltlosen Machtkampfes im Parlament, und auch jene forensischen emanzipativen Leistungen, die einstmals die Zwangsgewalt im Bürgertum, die Zwangsgewalt der richterlichen Gewalt, parlamentarisierten sollten – all diese emanzipativen Gehalte des Bürgertums sind längst zerfallen. Wir trauerten ihnen nach, wir meinten sogar, dass allein Randgruppen, intellektuelle, privilegierte Randgruppen in Stellvertretung für die Arbeiterklasse handeln und gewissermaßen eine Art Menschenheitsrevolution, ohne Unterschied der Klassen, initiieren könnten. Das alles hat sich sicherlich als Ideologie herausgestellt.

Gleichwohl war in diesem Solidaritätsbedürfnis eine entscheidende Wahrheit enthalten, nämlich diese, dass man das Proletariat nur unter Unterdrückung seiner emanzipativen Regungen davon abhalten kann, sich auf irgendeine selbsttätige Weise zu solidarisieren und untereinander zu or-

ganisieren. Die wilden Streiks in der letzten Zeit haben gezeigt, dass dies auf die Dauer nicht gelingen wird, dass es wahrscheinlich noch nicht einmal dem großen Disziplinierungsapparat der Gewerkschaften gelingen wird, das Proletariat an selbsttätiger Organisation zu hindern. Wir haben in einem marxistischen Lernprozess, der durch die Aktionen gegen den Krieg in Vietnam, gegen den Springer-Konzern und die Notstandsgesetze hindurchging, die ersten klassenbewussten Kriterien des Proletariats erkannt. Die antiautoritäre Revolte war ein marxistischer Lernprozess, in dem wir uns allmählich von den Ideologien des Bürgertums gelöst und ihre Emanzipationsversprechen als bloße Ideologie entschleiern haben, und in dem wir uns endgültig klargeworden sind, dass selbst die klassischen Formen der Liberalität und der Emanzipation, die noch den liberalen Konkurrenzkapitalismus leiteten, endgültig dahin sind; dass es jetzt darauf ankommt, im Kampf gegen den Staat, gegen diese bürgerliche Justiz und gegen die organisierte Macht des Kapitals in einem langwierigen und sicherlich schwierigen Prozess Bedingungen zu erarbeiten, damit wir in organisatorischen Kontakt mit der Arbeiterklasse treten können und die geschichtlichen Bedingungen für die Bildung von Klassenbewusstsein schaffen können. Das war ein langfristiger Bildungsprozess, der sich im SDS selber durchsetzen musste.

Dazu ist noch ein anderes zu sagen: Die entscheidende Erfahrung, die im SDS gemacht worden ist, ist die, dass die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen heute so durch Herrschaft zersetzt sind, dass ein Verkehr, in dem die Menschen sich nicht gegenseitig wie Dinge behandeln, sondern die einzelnen Subjekte sich in ihrer Objektivität als besondere Subjekte anerkennen, geradezu unmöglich geworden ist. Und das, was im Prozess der Auseinandersetzungen in der Außerparlamentarischen Opposition, in den Kerngruppen des SDS, in den Basisgruppen von jungen Lehrlingen, von der bürgerlichen Presse immer wieder als selbstzerstörerisch interpretiert wurde, nämlich unsere unendlichen Diskussionen und auch jene Aggressionen, die in unseren eigenen Reihen immer wieder auftreten, ist Ausdruck einer organisationspraktischen Bildungsgeschichte, die es bislang in der Geschichte der Bundesrepublik und in der Geschichte Deutschlands seit dem Faschismus nicht gegeben hat: nämlich dass es hier eine Gruppe gibt, die durch alle Irrationalitäten hindurch – denn sicherlich sind wir selbst noch mit den Malen kapitalistischer Herrschaft geschlagen, gegen die wir kämpfen – um herrschaftsfreie Beziehungen, um einen Abbau an Herrschaft und Aggression kämpft; dass dies die einzige Gruppe ist, die versucht, rational darüber zu diskutieren, dass Gewaltlosigkeit in dieser Gesellschaft schon immer eine Ideologie war, dass unter dem Deckmantel der Gewaltlosigkeit Gewalt angewandt wird von der herrschenden Klasse; dass wir diskutieren, was die herrschende Klasse ihrem Gewaltbegriff gegenüber

nicht diskutieren kann, nämlich unter welchen gesellschaftlichen Unterdrückungssituationen Gewalt historisch legitim ist. Die Legalität bürgerlicher Gerichte kann sich nicht mehr legitim begründen. Sie ist blanke, unbegründete Gewalt geworden, sie verfügt über keinen Emanzipations- und Legitimationsbegriff, sie übt nur Unterdrückung im Dienste des Kapitals aus.

Wir demgegenüber haben erkannt und gesehen, dass es, wenn man gegen diese Gesellschaft kämpft, notwendig ist, die ersten Keimformen der künftigen Gesellschaft schon in der Organisation des politischen Kampfes selbst zu entfalten – die ersten Keimformen anderer menschlicher Beziehungen, herrschaftsfreien menschlichen Verkehrs, selbst um den Preis einer hohen Disziplinierung und Unterdrückung, die wir uns selbst auferlegen müssen. Auch wir können, wie Marx sagt, das künftige Jerusalem in unseren Organisationen nicht vorwegnehmen. Auch in unseren Organisationen, das können wir der herrschenden Klasse offen sagen, herrscht noch – allerdings selbstauferlegte – Unterdrückung. Aber der Unterschied zur blinden Unterdrückung der bürgerlichen Klasse ist der: In der bürgerlichen Klasse und ihren Theorien bestand immer schon die antagonistische Wirtschaftsideologie, dass entweder der Egoismus der Menschen den Fortschritt in der Wirtschaft vorantreibt oder dass jeder von seinem einzelnen Egoismus radikal abzusehen habe. In Wirklichkeit, sagt Marx, ist es so, dass im bürgerlichen Tauschverkehr, der auf nichts anderes als auf Profit ausgerichtet ist, jeder einzelne absolut seinen einzelnen und beschränkten Egoismus verfolgt und dass in diesem Konkurrenzkrieg aller Einzelegoismen – und die Konkurrenz ist immer ein latenter Kriegszustand – sich das gesellschaftliche Allgemeininteresse als besonderes der bürgerlichen Klasse durchsetzt. Wenn wir diese Gesellschaft verneinen wollen, und zwar in einer bestimmten Form verneinen wollen, so dass sich schon die ersten Keimformen anderer Beziehungen in unserer Organisation selbst andeuten, dann bedeutet das, dass jeder einzelne um der Freiheit des anderen willen von seinem einzelnen Egoismus abstrahieren muss, dass er sich selbst Unterdrückung auferlegen muss, wenn er mit der Freiheit eines jeden anderen, wie es heißt, will zusammenstimmen können.

Die kommunistische Organisation des politischen Kampfes löst die Emanzipationsversprechen des bürgerlichen Tauschverkehrs überhaupt erst ein. Und auf diesem Wege werden sich Formen herausbilden, die schließlich das, was Marx als den Verein freier Menschen, die kommunistisch assoziiert sind, die herrschaftsfrei miteinander verkehren, versteht, zustande bringen.

Uns wird immer wieder gesagt, ihr seid deshalb nicht legitim, weil ihr nicht angeben könnt, wie die künftige Gesellschaft aussehen soll. Das sagen immer diejenigen, die meinen, nun gebt uns erst einmal ein Rezept,

und dann entschließen wir uns vielleicht, ob wir mittun wollen. Das sagen jene Heuchler und Feiglinge, die meistens in den Redaktionen der bürgerlichen Presse sitzen. Die künftige Gesellschaft kann man nicht vorwegnehmen. Wir können sagen, wie der technische Fortschritt in hundert Jahren aussehen wird, aber wir können nicht sagen, wie die menschlichen Beziehungen in hundert Jahren aussehen werden, wenn wir nicht anfangen, sie ad hoc, unter uns, im gesellschaftlichen Verkehr zu verändern.

Was wir machen können, ist, immanent anzusetzen an jenen verzerrten, unterdrückten Verkehrsformen, die die bürgerliche Gesellschaft entwickelt hat. Wir negieren sie, d. h. wir lösen überhaupt erst im politischen Kampf die Emanzipationsversprechen ein, die Ihr, also die Vertreter auch der bürgerlichen Justiz, gegeben, aber nicht gehalten habt. Diesen Sachverhalt der Solidarität und der Herrschaftsfreiheit in der Organisation des politischen Kampfes hat Maurice Merleau-Ponty, einer der großen französischen Revolutionstheoretiker, dargelegt. Er sagt: »Der tiefe philosophische Sinn des Begriffs der Praxis besteht darin, uns in eine Ordnung einzuführen, welche nicht die der Erkenntnis, sondern die der Kommunikation, des Austauschs, des Umgangs ist ... Die Partei im kommunikativen Sinne ist diese Kommunikation, und eine solche Auffassung von der Partei ist kein Anhängsel des Marxismus; sie ist sein Zentrum. Es sei denn, man macht daraus wieder einen Dogmatismus – aber wie sollte er zustande kommen, da er sich von vornherein nicht in der Selbstgewissheit eines universellen Subjekts installieren kann. Der Marxismus verfügt nicht über eine Totalansicht der Weltgeschichte, und seine ganze Geschichtsphilosophie ist nur die Entwicklung partieller Einsichten, die ein geschichtlich situierter Mensch, der sie zu verstehen sucht, über seine Vergangenheit und Gegenwart gewinnt. Sie bleibt hypothetisch, abgesehen davon, dass sie im bestehenden Proletariat und in seiner Einwilligung die einzige Garantie findet, die es ihr gestattet, als Seinsgesetz zu gelten. Die Partei ist also wie ein Mysterium der Vernunft: sie ist derjenige Ort der Geschichte, an dem der *seiende Sinn* seiner selbst inne, an dem der Begriff zum Leben wird, und jede Abweichung, welche die Beziehungen von Partei und Klasse denen von Führern und Truppe ähnelt, indem sie die den Marxismus beglaubigende Prüfung listig umginge, würde aus ihm eine ›Ideologie‹ machen.« (»Die Abenteuer der Dialektik«, Frankfurt 1968, S. 62ff.)

Das, was ich eben dargelegt habe und von dem jeder sich überzeugen kann, der in unsere öffentlich tagenden Versammlungen kommt, bestätigt, dass es bei uns im Prinzip um die noch herzustellende Beziehung von Organisation und Klasse geht, dass es bei uns um eben diese Kommunikation geht, nicht aber darum, was uns hier von den bürgerlichen Gerichten immer wieder unterstellt wird, nämlich um das Verhältnis von

Führer und Truppe; dass es nicht um jene Projektion geht, die immer wieder vorgenommen wird, nämlich die Organisation des Polizeiapparats auf unsere eigene Organisation zu projizieren. Die Phantasielosigkeit, die Begriffsstutzigkeit und die Dummheit der Vertreter der herrschenden Klasse kann natürlich nicht anders, als ihre eigenen autoritären Hierarchien auf uns übertragen. Sie kann, will und darf nicht glauben, dass es bei uns um Fragen herrschaftsfreier Kommunikation geht.

Wir machen solange individuelle und vereinzelte Bildungsprozesse mit allen Entstellungen und Narben durch, solange wir entweder Mitglieder der herrschenden Klasse oder der unorganisierten, in sich zerrissenen Arbeiterklasse sind, in der jeder einzelne gezwungen ist, seine Haut zu Markt zu tragen; wir machen solange entstellte und verzerrte Bildungsprozesse durch, solange wir vereinzelt sind und nicht organisiert, solange wir uns den Ideologien der herrschenden Klasse und des kapitalistischen Maschinenparks unterwerfen müssen. In dem Augenblick aber wird unser Bildungsprozess ein kollektiver, nicht im Sinne der Vernichtung von Individualität, sondern überhaupt erst in der Herstellung von Individualität, so wie er metaphysisch in Hegels »Phänomenologie des Geistes«, materialistisch in Marxens »Kapital« und psychoanalytisch in den Theorien Freuds formuliert ist, indem wir diese Gesellschaft als ein totales Ausbeutungssystem durchschauen, in dem die produktive Lebenstätigkeit der Menschennatur verkümmert. Wir machen Bildungsprozesse durch, die überhaupt erst Individualität wieder herstellen und das, was Individualität ist, in einem emanzipativen Sinne rekonstruieren, indem wir uns im praktischen Kampf gegen dieses System zusammenschließen.

Marcuse hat recht, wenn er sagt, dass selbst für die kapitalistische Gesellschaft, in der so viele so ruhig materiell gesichert leben, gilt, dass man nicht Mensch bleibt, wenn man nicht diese Gesellschaft radikal bekämpft; und wir haben eine Legitimation. Diejenigen, die heute die Macht im Staate innehaben, können nur begriffslos um Positionen konkurrieren. Sie haben die Macht inne und nichts anderes. Auch wir kämpfen um die politische Macht im Staat, aber wir haben eine Legitimation, denn unser Machtkampf ist begleitet von einem permanenten Kommunikationsprozess, in dem sich die Kategorien der Emanzipation, die erst im abstrakten Prinzip existieren, realisieren und entfalten, wo sie zum praktischen Dasein werden.

Selbst in diesem System, in dem keiner mehr zu hungern hat, in dem kein physisches Elend besteht, bleibt eines bestehen: Diese Gesellschaft, so wie sie organisiert ist, hat es im Laufe der Entwicklung der Menschengeschichte nicht nur fertiggebracht, dass man Messer und Gabel hat, dass man sogar Fernsehapparate und Kühlschränke hat, sie hat auch ein hohes Kulturniveau produziert und eine wunderbar reibungslose Zivi-

lisation – Bedürfnisse, die alle den Stand der physischen Selbsterhaltung weit überschreiten. Aber die Allgegenwart eines autoritären Staats und die Abhängigkeit vom Kapital, die die Massen zwingt, ihre Arbeitskraft als Ware zu verkaufen, fesselt das Bewusstsein der Massen immer wieder an jene Formen elementarer Bedürfnisbefriedigung; denn dieser Staat und das Kapital können die Massen – und sie tun es auch – permanent mit der Angst aufstacheln, dass es ihnen auch wieder anders gehen könnte. Jene erweiterte Bedürfnisbefriedigung war nicht verbunden mit einem Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, war nicht verbunden mit einer Entfaltung der Phantasie und der schöpferischen Tätigkeit der Menschennatur. Aber sie ist immer noch, auch hier, obwohl sie all diesen verdinglichten gesellschaftlichen Reichtum besitzt, ängstlich an die materielle Sicherheit und Bedürfnisbefriedigung gebunden, obwohl wir einen Stand materieller Sicherheit haben, der längst eine Entfaltung der Menschen ermöglichte, die weit darüber hinausgehen könnte. Das ist die eigentliche Knechtschaft im Kapitalismus. Das ist das Moment sozialer Unterdrückung, das wir als diejenigen, die privilegiert sind zu studieren, auch einsehen konnten.

Und dieses Privileg wollen wir durchbrechen, so dass man noch einmal die Frage beantworten kann, warum eigentlich solche, die es ihrer Herkunft nach eigentlich nicht nötig haben – das gilt sicherlich auch in der Studentenbewegung nur für einen kleinen Teil –, warum diejenigen, die es ihrer Herkunft nach nicht nötig haben, zur Rebellion und zur Revolution überzugehen, gleichwohl sich fortschrittlichen sozialrevolutionären Bewegungen anschließen. Es ist nicht das bloße Trauern um den Tod des bürgerlichen Individuums, sondern es ist die intellektuell vermittelte Erfahrung dessen, was Ausbeutung in dieser Gesellschaft heißt, nämlich die restlose und radikale Vernichtung der Bedürfnisentwicklung in der Dimension des menschlichen Bewusstseins. Es ist immer noch die Fesselung der Massen, bei aller materiellen Bedürfnisbefriedigung, an die elementarsten Formen der Bedürfnisbefriedigung – aus Angst, der Staat und das Kapital könnten ihnen die Sicherheitsgarantien entziehen. So hat auch Ernst Bloch – derjenige, dem (vor dem Imperialisten Senghor) als Revolutionär und utopischen Marxisten der Friedenspreis verliehen wurde – argumentiert, wenn er im »Prinzip Hoffnung« die Frage stellt: Warum sind diejenigen, die es nicht nötig haben, zur roten Fahne übergelaufen? Er sagt: »Es ist die sich tätig begreifende Menschlichkeit.«

2. Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse*

»... und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören«
(Hegel, Geschichte der Philosophie)

Die Marxsche Theorie enthält eine historische Lehre von der gesellschaftlichen Realität des abstrakt Allgemeinen, die als ein durchgängiges Moment die genetische Exposition des Historischen Materialismus mit der ausgearbeiteten Kritik der politischen Ökonomie verbindet. Sie ist konstitutiv für die Struktur des materialistischen Geschichtsbegriffes, wie er die antagonistisch zerrissene bürgerliche Gesellschaft unter dem Aspekt ihrer Aufhebbarkeit beschreibt. Sie wird bestimmt durch das Verhältnis Marxens zur Philosophie, vor allem der Hegels. In den »Frühschriften« entfaltet sich seine Kritik an der Philosophie, die Lehre von deren Aufhebung erkenntniskritisch wie gesellschaftstheoretisch als eine Kritik an der idealistischen Abstraktion von deren systematischen Prämissen her. Marx begreift jene als »Elend der Philosophie«, die Reduktion aller konkreten Dinge auf einen logischen Begriff und dessen Hypostasis zur Realität.

»Ist es zum Verwundern, dass in letzter Abstraktion – denn es handelt sich um Abstraktion, nicht um Analyse – jedes Ding sich als logische Kategorie darstellt? ... So haben die Metaphysiker, die sich einbilden, vermittels solcher Abstraktionen zu analysieren, und die, je mehr sie sich von den Gegenständen entfernen, sie desto mehr zu durchdringen wähnen – diese Metaphysiker haben ihrerseits Recht zu sagen, dass die Dinge dieser Welt nur Stickereien sind auf einem Stramingewebe, gebildet durch die logischen Kategorien ... Dass alles, was existiert, dass alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, durch Abstraktion auf eine logische Kategorie zurückgeführt werden kann, dass auf diese Art die gesamte wirkliche Welt ersäufen kann in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien – wen wundert das?«¹

Entzündet sich diese Kritik vor allem an der usurpatorischen Gewalt der absoluten Methode, so bringt Marx zehn Jahre später, 1857 – vermittelt durch eine differenzierte Rezeption der Hegelschen Logik –, ohne seine frühere Kritik zu revozieren, auf deren Boden eine immanente Korrektur an. Die begriffliche Abstraktion wird nicht mehr nominalistisch der Inhaltsleere bezichtigt, sondern als ein Mittel verstanden, sich der komplexen

* Dieser Aufsatz ist aus einem Referat hervorgegangen, das Hans-Jürgen Krahel im Wintersemester 1966/67 in einem Adorno-Seminar gehalten hat. (Anm. d. Hg.)

1 K. Marx, Das Elend der Philosophie, Marx-Engels-Werke (im folgenden MEW). Berlin 1956-1968, Bd. 4, S. 127f.

Gegenstandswelt allererst zu vergewissern und die in ihrer Unmittelbarkeit abstrakten Anschauungen für das Denken zu konkretisieren.² Marx führt Differenzierungen in den Begriff der Abstraktion ein, die diese als Medium der theoretischen Rekonstruktion einer komplexen gesellschaftlichen Verhältnisbestimmung als eines »Gedankenkonkretums« gelten lassen. Keineswegs aber ist diese »Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens« schon dessen Produktion, sie ist nicht der »Entstehungsprozess des Konkreten selbst« – wie Marx ausdrücklich von der philosophierenden Abstraktion Hegels sich abgrenzt.³ Gleichwohl begreift Marx die abstrakten Kategorien der klassischen Ökonomie als »Daseinsformen, Existenzbestimmungen«⁴ der bürgerlichen Gesellschaft, die er durch die Kritik der politischen Ökonomie darzustellen sucht:

»Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion.«⁵

Wie diese Dialektik von Wissenschaftskritik und Gesellschaftstheorie – »zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben«⁶ – vorzustellen sei, deutet seine Einführung in den Begriff der »abstrakten Arbeit« an.

I

»Arbeit überhaupt« scheint eine »ganz einfache Kategorie« zu sein, derart formalisiert, dass sie alle Produktionsepochen umfänglich unter sich befassen könnte. Diese klassifikatorische Eigenschaft kommt ihr auch durchaus zu, doch ist sie einseitig, insofern in ihr nicht die historische Bedingung dieser Kategorie reflektiert wird. Denn sie gründet in einer hochentwickelten Teilung der gesellschaftlichen Arbeit, in welcher nicht eine bestimmte Arbeit in der Produktion des gesellschaftlichen Reichtums dominiert, sondern Arbeit schlechthin.

»So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung ... Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit

2 Vgl. dazu: H. Lefébvres Ausführungen über die »Typen und Formen der Abstraktion« sowie den Zusammenhang verschiedener theoretischer Ebenen von Kategorien im Marxismus, in: Probleme des Marxismus, heute, Frankfurt 1965, S. 58ff.; vgl. auch: ders., Der dialektische Materialismus, Frankfurt 1966, S. 62ff.; zum Verhältnis der Hegelschen Logik zu Marx vgl.: R. Garaudy, Gott ist tot, Berlin 1965, S. 297ff.

3 Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 22

4 Ebd., S. 26

5 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 90

6 Marx an Lassalle, 22.2.1858, MEW Bd. 29, S. 550

ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden... Ein solcher Zustand ist am entwickeltsten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaft – den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie »Arbeit«, »Arbeit überhaupt«, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr... Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen.«⁷

Abstrakte Arbeit, der höchst reale Organisationsmodus des kapitalistischen Produktionsprozesses, ist die Arbeit isoliert und unabhängig voneinander privat arbeitender Individuen. Als solche bildet sie den konkreten Reproduktionsprozess der Gesamtgesellschaft.⁸ In dem Maß, in dem die abstrakte Arbeit sich gesellschaftlich generalisiert, entwickelt sich die widersprüchliche Verfassung des sich historisierenden Produktionsprozesses, so wie der bestimmende Klassenantagonismus von Lohnarbeit und Kapital, dessen »direkter Zweck und bestimmendes Motiv der Produktion« der von Mehrwert ist.⁹ Da sie ebenso als Ausdruck der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung von einander unabhängig betriebener Privatarbeiten »Existenzbedingung der Warenproduktion«¹⁰ ist, betont Marx von der Analyse der Warenform des Produkts:

»Wir haben bereits bei den einfachsten Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise, und selbst der Warenproduktion, bei der Ware und dem Geld den mystifizierenden Charakter nachgewiesen, der die gesellschaftlichen Verhältnisse, denen die stofflichen Elemente des Reichtums bei der Produktion als Träger dienen, in Eigenschaften dieser Dinge selbst

7 Marx, Grundrisse, S. 25

8 Darin liegt schon die Naturwüchsigkeit der bürgerlichen Produktionsweise beschlossen: »In der bürgerlichen Wirtschaftsweise ist die Aktivität der Gesellschaft blind und konkret, die des Individuums abstrakt und bewusst.« M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: Kritische Theorie II, Frankfurt 1968, S. 149; vgl. dazu: Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 86f.

9 Marx, Kapital III, MEW Bd. 25, S. 887. Die Bestimmung der Klassen durch abstrakte Arbeit führt M. Mauke aus. »Kapital und Lohnarbeit bringen als aufeinanderbezogene Universalverhältnisse »abstrakter« Arbeit den sowohl ökonomischen als auch technischen Tatbestand vollzogener und ständig fortschreitender *Vergesellschaftung* der Arbeit (der Produktion) zum Ausdruck. Als »abstrakte« Arbeit ist Lohnarbeit unmittelbar gesamtgesellschaftliche Arbeit; als solche ist Lohnarbeit im Tauschwert-(Geld-)Verhältnis des Lohnarbeiters einerseits und im Verwertungskalkül des Kapitalisten andererseits indiziert und vermittelt. Durch diese im Gegensatz der Gesamtheiten von Lohnarbeitern und Kapitalisten sich entäußernde Vergesellschaftung der Arbeit wird jede Eigenart und Besonderheit im Zusammenhange der beiden Fundamentalklassen (»Hauptklassen«) sekundär.« M. Mauke, in: neue kritik 34, Frankfurt 1966, S. 30

10 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 56

verwandelt (Ware) und noch ausgesprochener das Produktionsverhältnis selbst in ein Ding (Geld).«¹¹ Lukács, der als einer der ersten das Verdinglichungsproblem in seiner geschichtsphilosophischen Tragweite erkannt hat, ohne sich jedoch von den innerphilosophischen Voraussetzungen hinreichend zu lösen, betont daher zu Recht, »dass das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware den ganzen Historischen Materialismus ... in sich verbirgt.«¹² Zwar haben sich die Warenproduktion und die ihr entsprechenden Tauschverhältnisse, die Geldform der Ware, schon in vorkapitalistischen Gemeinwesen ausgebildet, doch ist für die »bürgerliche Gesellschaft ... die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform«¹³, erst in ihr stellt sich der gesellschaftliche Reichtum »als eine ›ungeheure Warensammlung‹, die einzelne Ware als seine Elementarform«¹⁴ dar. Zu den dominierenden »Charakterzügen« der kapitalistischen Produktionsweise zählt als ihre Voraussetzung wie als ihr Resultat die Erscheinung »des Produkts als Ware ... und der Ware als Produkt des Kapitals.«¹⁵ Die Warenanalyse erhält ihre geschichtsphilosophische Relevanz dadurch, dass in ihr die Elemente des materialistischen Geschichtsbegriffs enthalten sind, wie ihn der Historische Materialismus entfaltet, nämlich die Vergegenständlichung von an sich selbst nicht dinghaften, gesellschaftlichen Formbestimmungen, deren stoffliche Träger, ihre dinglichen Voraussetzungen, auf diese Weise ein undurchsichtiges Eigenleben ihren Produzenten gegenüber gewinnen. »Es ist ferner schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert.«¹⁶

Die zentrale Frage, die der so angedeutete Verdinglichungsprozess aufwirft, ist die nach der Veränderung, welche sich dadurch in der Struktur der gesellschaftlichen Objektivität selbst vollzieht. Marxens analytische Darstellung der Warenform des Arbeitsprodukts deckt den Mechanismus auf, der in dessen gegenständliche Erscheinungsweise scheinbar so manifest eingreift.

11 Marx, Kapital III, MEW Bd. 25, S. 835

12 G. Lukács. Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923, S. 186

13 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 12

14 Ebd., S. 49

15 Marx, Kapital III, MEW Bd. 25, S. 887

16 Ebd., S. 887

II

Den Schlüssel dazu liefert der Doppelcharakter der Warenform des Produkts, das sich einerseits als die »hausbackene Naturalform« der Dinge, materielles fundamentum in re ihrer nützlichen Gebrauchswertqualitäten darstellt und als solches von »konkret nützlicher Arbeit« bestimmt wird, andererseits im Austauschverhältnis der Ware als der in ihr enthaltene Wert, dessen Substanz die abstrakte Arbeit bildet und dessen Größe »durch die zur Produktion des Gebrauchswerts gesellschaftlich nötige Arbeitszeit bestimmt wird«. Thematisch zentral steht das Problem der Wertform der Ware, welches die kritische *differentia specifica* zur bürgerlichen Ökonomie ausmacht:

»Es ist einer der Grundmängel der klassischen politischen Ökonomie, dass es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware und spezieller des Warenwerts die Form des Werts, die ihn eben zum Tauschwert macht, herauszufinden. Gerade in ihren besten Repräsentanten, wie A. Smith und Ricardo, behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches.«¹⁷

Die Differenz von Wert und Wertform erschließt sich nur der wesenslogischen Dialektik, Medium der kritischen Reflexion auf die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie, die allererst konstitutiv ist für den von der marxistischen Theorie beanspruchten Wissenschaftsbegriff, denn »alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«.¹⁸ Erst die materialistisch konkretisierende Reflexionsphilosophie von Wesen und Erscheinung übersetzt die idealistische Spekulation des absoluten Begriffs in die Kritik der politischen Ökonomie.

Der Wert der Ware ist nur ihr Tauschwert, außer seiner Wertform hat er keine Existenz, so dass Marx in der Regel abkürzend sagt: »Wenn wir künftig das Wort ›Wert‹ ohne weitere Bestimmung brauchen, so handelt es immer vom *Tauschwert*.«¹⁹ Jedoch stellt der Tauschwert, wie Marx im-

17 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 95, Anm. 32

18 Marx, Kapital III, MEW Bd. 25, S. 825. Damit aber präzisiert sich das Verhältnis von dialektischer Theorie und empirischer Forschung, das Marx im zweiten Nachwort zum Kapital so darstellt: »Allerdings muss sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.« Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 27

Ähnlich äußert sich Lenin, wenn er sagt, es sei »von besonderer Wichtigkeit ... festzustellen, dass die abstrakte und mitunter scheinbar rein deduktive Form der Darstellung in Wirklichkeit ein gewaltiges Tatsachenmaterial zur Entwicklungsgeschichte des Austausches und der Warenproduktion wiedergibt.« Lenin, Karl Marx, Werke Bd. 21, S. 50

19 Marx, Kapital I, in: Marx-Engels Studienausgabe Bd. II, Hrsg. I. Fetscher, Frankfurt 1966, S. 273, Anm. 9

mer wieder hervorhebt, die »Erscheinungsform des Werts«²⁰ dar. Wert und Tauschwert verhalten sich zueinander wie Wesen und Erscheinung: diese Differenz fällt für Marx jedoch streng in die Sphäre endlicher Seinsbestimmungen, in die der Existenz. Dem Wesen kommt keinerlei unendliche Realität zu. Schon Feuerbach bestand nachdrücklich darauf, dass die wesentliche Differenz eine der endlichen Dinge sei:

»Die *Unterschiede* zwischen *Wesen* und *Schein*, *Grund* und *Folge*, *Substanz* und *Akzidenz*, *notwendig* und *zufällig*, *spekulativ* und *empirisch* begründen *nicht zwei Reiche* oder *Welten* – eine *übersinnliche*, welcher das *Wesen* und eine *sinnliche Welt*, welcher der *Schein* angehört, sondern diese *Unterschiede fallen innerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit selbst*.«²¹ Die der endlichen Welt immanente wesentliche Differenz differenziert Marx nochmals in der Sinnenwelt selbst; in eine von konkret nützlichen Naturalformen und der ihnen widersprechenden abstrakten Wertgegenständlichkeit. Diese endliche Differenz ist gleichwohl nicht empirisch verifizierbar; die Differenz von Wert und Tauschwert wird fassbar erst in der Differenz von Gebrauchswert und Tauschwert. Der Wert der Ware, qualitativ reduziert auf den Ausdruck »abstrakt menschlicher Arbeit«, ist für sich eine isolierte Abstraktion, »bleibt unfassbar als Wertding«. ²²

»Die Wertgegenständlichkeit der Waren unterscheidet sich dadurch von der Wittib Hurlig, dass man nicht weiß, wo sie zu haben ist. Im geraden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein ... Erinnern wir uns jedoch, ... dass ihre Wertgegenständlichkeit ... rein gesellschaftlich ist, so versteht sich auch von selbst, dass sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann.«²³

Das im Warenwert resultativ zusammengefasste Produktionsverhältnis erhält gegenständliche Realität für die Sinnenwelt erst, wenn es sich in eine Beziehung zwischen den Dingen, in das Austauschverhältnis der Waren übersetzt. Das Problem der Wertform, der selbständigen Darstellung des Werts im Tauschwert ist also das seiner versachlichenden Selbstdarstellung.²⁴ Diese ergibt sich aus der Genesis der Geldform der Ware,

20 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 53

21 L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Anthropologischer Materialismus, Bd. I, Frankfurt 1967, S. 146

22 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 62

23 Ebd., S. 62

24 Der Begriff der selbständigen Darstellung ist zentral für das Verdinglichungsproblem: »Der Wert der Ware ist selbständig ausgedrückt durch seine Darstellung als Tauschwert.« Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 75

Die Ware »analysiere ich, und zwar zunächst in der *Form, worin sie erscheint*. Hier finde ich nun, dass sie einerseits in ihrer Naturalform ein *Gebrauchsding*, alias *Gebrauchswert* ist; andererseits *Träger von Tauschwert*, und unter diesem Gesichtspunkt selbst »Tauschwert«. Weitere Analyse des letzteren zeigt mir, dass der Tauschwert nur eine »Erscheinungsform«, selbständige Darstellungsweise des in der Ware enthaltenen *Werts* ist ...«, Marx,

denn »das Rätsel des Geldfetischs ist daher nur das sichtbar gewordene, die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs.«²⁵

Während der reine Warenwert zwar qualitativ ein abstraktes gesellschaftliches Produktionsverhältnis enthält, so kommt ihm doch für sich keinerlei gegenständliches Dasein zu. Der Wert ist unmittelbarer Ausdruck eines Verhältnisses zwischen den Produzenten, der Tauschwert eines zwischen Dingen. (Die Unmittelbarkeit des Wertes ist Abstraktion.) Marx folgt der seinslogischen Bestimmung des Daseins wie Hegel sie gibt, ein bestimmtes, ein endliches Sein sei ein solches, das sich auf ein anderes bezieht.²⁶ Nur in einem solchen Bezugsnetz zwischen den Dingen relativiert sich der Wert zu seiner gegenständlichen Erscheinungsform:

»Sagen wir: als Werte sind die Waren bloße Gallerten menschlicher Arbeit, so reduziert unsere Analyse dieselben auf die Wertabstraktion, gibt ihnen aber keine von ihren Naturalformen verschiedene Wertform. Anders im Wertverhältnis einer Ware zur andern. Ihr Wertcharakter tritt hier hervor durch ihre eigne Beziehung zu der andern Ware.«²⁷

Doch eben dieses Erfordernis, dass etwa der »Leinwandwert« um seines Ausdrucks willen einer Gegenständlichkeit bedarf, »welche von der Leinwand selbst dinglich verschieden und ihr zugleich mit anderer Ware gemeinsam ist«, lässt sich in der Marxschen Theorie nur aufgrund einer indirekten materialistischen Lehre vom Ding einlösen, die jedoch an keiner Stelle systematisierbar oder zu positivieren wäre.

Dingliches Dasein kommt nur den durch bestimmte, zweckmäßige Arbeit vermittelten Naturalformen zu – diese allein sind, für den sinnlichen Genuss bestimmt, von sinnlich wahrnehmbarer Existenz, haben

Randglossen zu A. Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«, MEW Bd. 19, S. 369
Jacques Rancière liefert in »Lire le Capital« eine sehr gründliche Interpretation des Verdinglichungsproblems, in der er sehr exakt das Problem der »Darstellung« erfasst: »Le concept de *Versachlichung* doit se comprendre à partir de ce qui a déjà été dit sur la constitution de la *Gegenständlichkeit* et le mécanisme de la *Darstellung*. Nous avons vu dans l'analyse de la forme marchandise que la chose, l'objet, était le support d'un rapport, que la méconnaissance de cette fonction de support, du caractère sensible-suprasensible de la chose transformait en *propriété* naturelle de la chose ce qui était l'expression d'un rapport social.« Althusser u. a., Lire le Capital, Paris, S. 189

25 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 108

26 Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Hamburg 1963, S. 104ff.

27 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 65. In ähnlichem Zusammenhang weist Marx explizit auf die Differenz von Wert und Tauschwert hin: »Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und »Wert«. Sie stellt sich dar als dies Doppelte was sie ist, sobald ihr Wert eine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwerts, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware. Weiß man das jedoch einmal, so tut jene Sprechweise keinen Harm, sondern dient zur Abkürzung.« Marx, Ebd. S. 75

ein materiell fundiertes raumzeitliches Bestehen. Die Gebrauchsdinge bilden daher den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. Die Gesellschaft hingegen – Inbegriff des auf den abstrakten Zusammenhang von gegeneinander indifferenten privatarbeitenden Individuen begründeten Systems der bürgerlichen Gesellschaft – ist der materialistische Begriff der allgemeinen Form, der transzendentalen Subjektivität, die sich kraft der ihr innewohnenden Tendenz des allgemein produzierenden Subjekts zum gesellschaftlichen materialisiert hat.²⁸ Schon Balzac merkt an, dass die Gesellschaften nur dank ihrer Form bestehen. Die Gesellschaft vermag daher von sich aus keinen stofflichen Inhalt zu liefern, der allein die Substanz der natürlichen Dinge bildet, deren ihnen innewohnenden potentiellen Gebrauchsweisen zu entdecken »geschichtliche Tat« ist, aktualisierbar nur durch eine gegenstandskonstitutive Praxis von historisch ökonomischer Formbestimmung. Der Wert führt also deshalb keine gegenständliche Existenz, weil er als Abstraktionsprodukt vom Gebrauchswert des Arbeitsprodukts »auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen«, abstrahiert und so alle »sinnlichen Beschaffenheit« der Naturalform in ihm ausgelöscht sind. Insofern ist der Wert reine gesellschaftliche Form, an sich selbst unbestimmt und materiell fundiert nur in der abstrakten Eigenschaft, »Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn« zu enthalten. Das aber entspricht dem von Hegel reflektierten Begründungsverhältnis von Form und Materie. Sowie die Form, principium determinans, an sich selbst sich als reine Identität bestimmt und so ganz und gar unbestimmte Materie ist, so bleibt bei Abstraktion von »allen Bestimmungen, aller Form eines Etwas« – wie es in der Reduktion zweckmäßig bestimmter Tätigkeit auf deren bloß physiologische Verausgabung der Fall ist – nur »die unbestimmte Materie übrig. Die Materie ist ein schlechthin *abstraktes*.«²⁹ Doch wenn Hegel aus dieser reinen Bewegung der spekulativen Abstraktion den bestimmten Inhalt kategorisch als immanente Synthesis meinte deduzieren zu können, so erkennt Marx, dass der unstrukturiert formale Wert nicht aus eigener Kraft sich zu raumzeitlichen Erscheinungsformen zu organisieren vermag, sondern »als eine bloße Gallerte menschlicher Arbeit« notwendig eine von der Naturalform der Ware dinglich unterschiedene Wertform suchen muss. Das nominalistische Stadium der »Frühschriften« verleugnet sich auch in der »Kritik der politischen Ökonomie« nicht, doch die wesenslogischen Differenzierungen, die Marx im Begriff der Abstraktion vornimmt, haben es in sich aufgehoben, keineswegs vernichtet. Der »Warenkörper« in seiner »handgreiflichen Naturalform« ist also stets eine res singularis,

28 Zum Verhältnis von transzendentaler Subjektivität und dem Subjekt gesellschaftlicher Arbeit vgl. Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963, S. 30ff.

29 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 70

es gibt keine allgemeinen Gegenstände als solche. Selbst der Tauschwert besitzt im »rohsten Tauschhandel« eine bloß »imaginäre Existenz«, die jedoch im entwickelteren Tauschverkehr in einem »materiellen Zeichen« sinnlich wahrnehmbar symbolisiert werden muss, will sie funktionell zur Erscheinung kommen und schließlich in das »Symbol der Ware als Ware«, deren allgemeine Geldform, münden.

»Beim Vergleichen der Waren reicht diese Abstraktion hin; beim wirklichen Austausch muss die Abstraktion wieder vergegenständlicht, symbolisiert, durch ein Zeichen realisiert werden.«³⁰

Der Wert kann also nur als ein »allgemeiner Gegenstand« sozial manifest bestehen, wenn er eine singuläre, von den konkreten Gebrauchsdingen unterschiedene Existenz gewinnt. Andererseits beschränkt sich die Welt realer Dinge auf die im »Stoffwechsel« zwischen den Menschen und der Natur reproduktiv angeeigneten und durch »gegenständliche Tätigkeit« gesellschaftlich allererst bestimmten Gebrauchswerte. Das paradoxe Resultat dieser in der Marxschen Theorie unausgesprochenen Annahmen über die Struktur der dinglichen Gegenstandswelt wäre demnach, dass der abstrakt allgemeine Wert eine von der Naturalform der Waren qualitativ differierende Erscheinungsform nur an jenen Naturalformen selbst zu gewinnen vermag. Daher bilden die Gebrauchswerte Marx zufolge in der kapitalistischen Produktionsweise »zugleich die stofflichen Träger des Tauschwerts«. Diese können sich jedoch nur dann in der Welt der Gebrauchswerte der Arbeitsprodukte darstellen, wenn sie an diesen eben die Abstraktion, die der Wert in abstracto enthält, als sich entwickelnde Wertform in concreto vollziehen. Dies aber führt schon den Widerspruch in die produktiv vermittelte Gegenstandswelt ein, so dass Marx zu recht von der einfachen Wertform sagt: sie sei »die einfache Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert«.³¹

Diese lemmatische Skizze einer »seinslogischen Struktur« der Bedingungen der Möglichkeit dinglicher Wertgegenstände verweist auf ontologische Implikate der Marxschen Theorie, die aber ökonomiekritisch reflektiert an sich selber deshalb ontologiekritisch werden, weil auf ihnen der Darstellungsmechanismus des gesellschaftlichen Werts in Tauschwert beruht und sie deshalb die Kritik an der Verdinglichung leisten, der scheinbar natürlichen Erscheinung des gesellschaftlichen Abstrakten; denn die Dinge, wie sie an sich für uns zum Verzehr bestimmt sind, können keineswegs als verdinglicht gelten. Diese indirekt ontologischen Implikate, mittels derer die reale, im Innern des kapitalistischen Produktionsprozesses an den individuellen Produzenten und den konkreten Gebrauchswerten sich vollziehende Darstellung der gesellschaftlichen Abstraktion analytisch erst der Kritik zugänglich ist, münden in die »Inva-

30 Marx, Grundrisse, S.62

31 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 76

riantenlehre ... einer negativen Ontologie der antagonistisch fortschreitenden Gesellschaft«, jenes »Verhängnis ihrer eigenen Formen und Gebilde, weil diese, in blinder Naturwüchsigkeit, naturverfallen bleiben«. ³² Sie reflektieren materialistisch im nicht mehr philosophischen Medium einer Kritik an der politischen Ökonomie Hegels wesenslogische Metakritik des bürgerlichen Nominalismus, deren spekulative Rehabilitation des metaphysischen Begriffs vom Wesen diesen nur noch als Widerspiegelung der Seinsbestimmungen in sich selbst, als die Reflexion, welche der »in sich gegangene, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdete Schein« sei, anzuerkennen vermag. ³³ Die Darstellung des abstrakten Werts an den konkreten Naturalformen konkretisiert diese keineswegs zusätzlich durch eine immanente Theses des Allgemeinen, sondern anektiert die zum individuellen Genuss bestimmten Gebrauchswerte gewaltsam im Namen des gesellschaftlichen Allgemeininteresses, insofern sie die Produkte zur Ware dupliziert.

III

Marx beschreibt einleitend die Hypostasis der abstrakten gesellschaftlichen Formbestimmungen anhand der qualitativen Analyse schon der einfachen Wertform der Ware, vor allem ihrer Äquivalentform. Er führt an einem Beispiel aus:

»Im Wertverhältnis der Leinwand gilt der Rock als ihr qualitativ Gleiches, als Ding von derselben Natur, weil er ein Wert ist. Er gilt hier daher als ein Ding, worin Wert erscheint, oder welches in seiner handgreiflichen Naturalform Wert darstellt.« ³⁴

So wie der gesellschaftliche Wert in abstracto von den natürlichen Gebrauchswertqualitäten der Dinge absieht, so erlöschen diese gesellschaftlich real im Austauschverhältnis der Ware, wenn er sich repräsentativ an einer qualitativ nichtidentischen Naturalform darstellt, die er zu seinem allgemeinen Geltungsmodus herabsetzt. Das gesellschaftliche Verhältnis, welches die relative Wertform der Ware noch zum Ausdruck bringt, scheint in der Äquivalentform der Ware, der passivischen Materialität des Wertausdrucks zu verschwinden und es zu einer Natureigenschaft zu mystifizieren. Die Äquivalentform »besteht ja gerade darin, dass ein Warenkörper, wie der Rock, dies Ding wie es geht und steht, Wert ausdrückt, also von Natur Wertform besitzt«. ³⁵ Damit aber modifi-

32 Adorno, Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: Sociologica II, Frankfurt 1962, S. 236; vgl. auch A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1962

33 Hegel, Wissenschaft der Logik II, S. 13. Zur Nominalismuskritik vgl. Karl Haag, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, S.10-39 pass.

34 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 66

35 Ebd., S. 71f.

ziert die Wertform als die optisch begriffslose Widerspiegelung des gesellschaftlichen Werts in einer nichtidentischen Naturalform die Struktur der Gegenstandswelt im Austauschverhältnis der Waren funktionell derart, dass der Gebrauchswert zur Erscheinungsform seines Gegenteils verkehrt wird, konkrete Arbeit zum »Wertspiegel« abstrakter Arbeit und die Form individueller Privatarbeit in Arbeit von unmittelbarer gesellschaftlicher Form umgesetzt wird.

»Die Naturalform der Ware wird zur Wertform. Aber, notabene, dies Quidproquo ereignet sich ... nur innerhalb des Wertverhältnisses ...«³⁶ Der Tauschwert einer Ware ist also die durch ein verdinglichendes Quidproquo materialisierte Erscheinungsform des sich auf diese gegenständliche Weise optisch darstellenden gesellschaftlichen Wertes; dieser bringt sich nur zur Erscheinung, indem er im wirklichen Austauschverhältnis der Waren eine nichtidentische Naturalform permanent besetzt hält.

Die logische Struktur dieses Prozesses, den korrelativen Zusammenhang der Abstraktion von den natürlichen Eigenschaften der Dinge und der Verdinglichung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse beschreibt Marx in der Explikation der einfachen Wertform zur entfalteten Preis- und Geldform der Ware. Während die einfache Wertform der bloß singuläre Wertausdruck einer Ware in einer einzigen verschiedenartigen Ware ist, drückt die totale oder entfaltete Wertform der Ware diesen zwar in einer unendlichen Warenreihe aus, jedoch in bloß kontingenter Äquivalentform, die noch keineswegs den für den Austausch operationell notwendigen strengen Erfordernissen formaler Allgemeinheit genügt. Diesen entspricht erst ihre Inversion, die allgemeine Wertform. Sie ist allgemein, insofern sie die formalen Bedingungen von Einfachheit und Einheitlichkeit erfüllt. »Ihre Wertform ist einfach und gemeinschaftlich, daher allgemein.«³⁷ Denn in ihr stellen alle möglichen Waren ihre Werte in einer einzigen und identischen Ware dar, der besonderen Existenz eines allgemeinen Äquivalents. »Es kommt damit zum Vorschein, dass die Wertgegenständlichkeit der Waren, weil sie das bloß »gesellschaftliche Dasein« dieser Dinge ist, auch nur durch ihre allseitige gesellschaftliche Beziehung ausgedrückt werden kann, ihre Wertform daher gesellschaftlich gültige Form sein muss.«³⁸ Die Darstellung des sich verselbständigenden Werts von der einfachen zur allgemeinen Wertform beinhaltet die Genesis der Geldform. Der verallgemeinernde Formalisierungsprozess, der in fortschreitender Abstraktion vom Gebrauchswert der Waren deren allgemeine Konvertibilität gegen eine einzige allgemeine Ware sichert, ist also der besondere Verdinglichungsprozess, welcher die singuläre Existenz des abstrakten Werts der Waren in ihrem Austausch gewährleistet.

36 Ebd., S. 71

37 Ebd., S. 79

38 Ebd., S. 80f.

Dieses allgemeine Äquivalent entspricht der Geldform, sobald sie die Naturalform einer spezifischen Warenart gesellschaftlich monopolisiert: »Daraus, dass die Ware zum allgemeinen Tauschwert, geht hervor, dass der Tauschwert zu einer besondern Ware wird: er kann dies nur, indem eine besondere Ware allen andren gegenüber das Privilegium erhält, ihren Tauschwert zu repräsentieren, zu symbolisieren; d. h. *Geld* zu werden. Dass der Geldeigenschaft aller Waren eine besondere Ware als Geldsubjekt erscheint – geht aus dem Wesen des Tauschwerts selbst hervor.«³⁹ Mit dieser besonderen Existenz der allgemeinen Ware ist der Antagonismus in die kapitalistische Struktur der zur Warenform verdoppelten Gegenstände eingeführt, den keine manipulativen Eingriffe ins Zirkulationsinstrument beseitigen können, der vielmehr eine ökonomische Umwälzung der Basis erfordert⁴⁰, in der allein der Austausch seine Substanz hat.⁴¹ Der Antagonismus der Ware, der zwischen den beiden Polen des Wertausdrucks sich entwickelt, bringt allererst den Tauschwert der Waren zur sozial manifesten Existenz. Der immanente Doppelcharakter der Warenform erscheint dinghaft erst in der veräußerlichten Verdoppelung des Tauschwerts.

»Das einfache Faktum, dass die Ware doppelt existiert, einmal als bestimmtes Produkt, das seinen Tauschwert in seiner natürlichen Daseinsform ideell enthält (latent enthält), und dann als manifestierter Tauschwert (*Geld*), der wieder allen Zusammenhang mit der natürlichen Daseinsform des Produkts abgestreift hat, diese doppelte *verschiedne* Existenz muss zum *Unterschied*, der Unterschied zum *Gegensatz* und *Widerspruch* fortgehn.«⁴²

In dem Maße also, in dem der Tauschwert, die »immanente Geldeigenschaft der Ware, eine gesonderte Existenz gewinnt, produzieren die Individuen unmittelbar für den Tausch, der sie sich als eine sachliche Ab-

39 Marx, Grundrisse, S. 84

40 In seiner Kritik an Alfred Darimons »De la Réforme des Banques«, Paris 1856, die das Kapitel vom Geld einleitet, weist Marx darauf hin, dass es mit Änderungen im Kredit- und Geldsystem nicht getan ist; das Konvertibilitätsproblem wird nicht gelöst, wenn man bloß die Denomination des Geldes ändert, es nicht mehr an Gold materiell bindet, sondern »Stundenzettel« ausgibt, die unmittelbar die Arbeitszeit ausdrücken sollen. Um »der periodisch wiederkehrenden Depreziation des Geldes vorzubeugen«, ist es nötig, »das Steigen und Fallen der Preise aufzuheben. Letztre: Preise aufzuheben. Diese: den Tauschwert abzuschaffen. Dieses Problem: Den Austausch wie er der bürgerlichen Organisation der Gesellschaft entspricht. Dies letzte Problem: die bürgerliche Gesellschaft ökonomisch zu revolutionieren. Es hatte sich dann von vornherein gezeigt, dass dem Übel der bürgerlichen Gesellschaft nicht durch Bankverwandlungen« oder Gründung eines rationellen »Geldsystems« abzuhelpen ist.« Ebd., S. 53

41 »Adam Smith sagt, dass die Arbeit (Arbeitszeit) das ursprüngliche Geld ist, womit alle Waren gekauft werden. Den Akt der Produktion betrachtet, bleibt dies immer richtig. Jede Ware wird in der Produktion fortwährend gegen Arbeitszeit ausgetauscht.« Ebd., S. 84

42 Ebd., S. 65

straktion unterwirft; darin besteht die historische Dimension der mit dem Geld gesetzten Widersprüche:

»Das Bedürfnis des Austauschs und die Verwandlung des Produkts in reinen Tauschwert schreitet voran im selben Maß wie die Teilung der Arbeit, d. h. mit dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion. Aber in demselben Maße wie dieser wächst, wächst die Macht des *Geldes*, d. h. setzt sich das Tauschverhältnis als eine den Produzenten gegenüber äußere und von ihnen unabhängige Macht fest. Was ursprünglich als Mittel zur Förderung der Produktion erschien, wird zu einem den Produzenten fremden Verhältnis. In demselben Verhältnis, wie die Produzenten vom Austausch abhängig werden, scheint der Austausch von ihnen unabhängig zu werden und die Kluft zwischen dem Produkt als Produkt und dem Produkt als Tauschwert zu wachsen. Das Geld bringt diese Gegensätze und Widersprüche nicht hervor; sondern die Entwicklung dieser Widersprüche und Gegensätze bringt die scheinbar transzendente Macht des Geldes hervor.«⁴³

IV

Die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse tritt in ein universales Stadium mit den »historischen Existenzbedingungen des Kapitals«, der ausbeutenden Mehrwertproduktion, welche die Existenz des freien Arbeiters auf dem Warenmarkt verlangt. Davon abstrahiert die Warenanalyse zwar, doch gewinnt sie an geschichtsphilosophischer Bedeutung erst in Hinblick auf die historisch schon voll entwickelte Preis- und Geldform der Ware, sowie auf die Verallgemeinerung der Warenform des Arbeitsprodukts durch die Arbeitskraft als einer Ware.⁴⁴ Wenn der Fetischcharakter der Waren zunächst noch relativ leicht zu durchschauen ist, so verschwinden die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse schon in der Geldform, der das Monetarsystem »den Reichtum noch ganz objektiv ... außer sich« zusprach.⁴⁵ Der Verdinglichungsprozess potenziert sich graduell mit der Verwandlung von Geld in Kapital und dessen Verwertungsprozess.

»Solange das Geld, d. h. der verselbständigte Tauschwert sich nur festhält gegen seinen Gegensatz, den Gebrauchswert als solchen, ist es in der Tat nur eines abstrakten Daseins fähig. Es muss in seinem Gegensatz, in seinem Werden zum Gebrauchswert, und dem Prozess des Ge-

43 Ebd., S. 64f.

44 Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 181ff.

»Was also die kapitalistische Epoche charakterisiert, ist, dass die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware, seine Arbeit daher die Form der Lohnarbeit erhält. Andererseits verallgemeinert sich erst von diesem Augenblick die Warenform der Arbeitsprodukte.« Ebd., S. 184, Anm. 41

45 Marx, Grundrisse, S. 24

brauchswertes, der Konsumtion, sich zugleich erhalten und wachsen als Tauschwert, also die Konsumtion des Gebrauchswert selbst – die aktive Negation sowohl wie die Position desselben – in die Reproduktion und Produktion des Tauschwert selbst verwandeln.«⁴⁶

Schließlich setzt sich der Vermittlungsprozess selbst als unmittelbar, »nicht-vergegenständlichte Arbeit, Nicht-Wert, positiv gefasst, oder sich auf sich beziehende Negativität ... i.e. subjektive Existenz der Arbeit selbst. Die Arbeit nicht als Gegenstand, sondern als Tätigkeit«⁴⁷ statuiert sich zu dinglicher Positionalität. Dieses ist der Fall in der »Veräußerlichung des Kapitalverhältnisses in der Form des zinstragenden Kapitals«.⁴⁸ Der Profit erscheint nicht mehr als ein gesellschaftliches Verhältnis, sondern als »dieser automatische Fetisch ..., der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr«.⁴⁹ Alle Erinnerung an den Kontakt mit lebendiger Arbeit ist in dieser »Vorstellung, die dem aufgehäuften Arbeitsprodukt, und noch dazu fixiert als Geld, die Kraft zuschreibt, durch eine eingeborne geheime Qualität, als reiner Automat, in geometrischer Progression Mehrwert zu erzeugen«⁵⁰, erloschen; das »Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine einem Ding von selbst zukommende Eigenschaft«.⁵¹ Der blinde Mechanismus des abstraktiven Veräußerlichungsprozesses liegt in der Form des zinstragenden Kapitals als dessen fetischisierteste Gestalt vor, in der das Geld, so wie es die individuellen Qualitäten der Gebrauchswerte quantitativ gleichsetzt, auch die der industriellen Kapitale nivelliert.

Die materialistische Darstellung der Warenform des Produkts erweist das Verhältnis des Wertes zu seinem Tauschwert als das von Wesen und Erscheinung. Erscheinung aber heißt Hegel zufolge immanent »reflektierte Existenz«. Wenn die Kritik an der politischen Ökonomie das Verhältnis von Wert und Tauschwert in diesen Reflexionszusammenhang setzt und es als die sich selbst verschleiende Erscheinungsform eines ihm zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Wesens begreift, so enthält keineswegs die selbständige Darstellung des Wertes in seiner entäußerten Erscheinungsform, dem Gelde, diese Reflexion, sondern sie verschleiert erst das gesellschaftliche Begründungsverhältnis. Der Tauschwert ist zwar eine Vermittlungsbestimmung, aber an sich selbst von »ontischer« Begriffslosigkeit, eine scheinbar unmittelbare Existenz, ein bloßes Ding, als welches das Kapital in seiner zinstragenden Form erscheint. »Das Ding enthält zwar die Reflexion, aber ihre Negativität ist in seiner Unmit-

46 Ebd., S. 939f.

47 Ebd., S. 203

48 Marx, Kapital III, MEW Bd. 25, S. 404ff.

49 Ebd., S. 405

50 Ebd., S. 412

51 Ebd., S. 405

telbarkeit zunächst erloschen – wie Hegel ausführt.⁵² Verschwindet also das gesellschaftliche Verhältnis im »Verhältnis eines Dinges, des Geldes, zu sich selbst«⁵³, so kann dies nicht als ein dem Gelde interner Reflexionsprozess gelten, in dessen Vollzug es »für sich« würde, sondern die ökonomische Formbestimmung, Zentrum der gesellschaftlichen Sphäre von Vermittlung, hat sich – und dieses Paradox formuliert konzentriert den Sachverhalt von Verdinglichung – zur »begriffslosen Form« entäußert. »In G-G' haben wir die begriffslose Form des Kapitals, die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz ... Fähigkeit des Geldes, resp. der Ware, ihren eignen Wert zu bewerten, unabhängig von der Reproduktion – die Kapitalmystifikation in der grellsten Form.«⁵⁴

Während die Hegelsche Logik der dinghaften Existenz identitätsphilosophisch die immanente Kraft verleiht, »sich zu einem Gesetzsein zu machen«, autonom ihren wesentlichen Grund, die Reflexion zur wahren Erscheinung zu bringen, so enthüllen sich die »Natureigenschaften« des Geld- und Kapitalverhältnisses erst dem analytischen Verfahren der materialistischen Ökonomiekritik als eine rein subjektive These gesellschaftlicher Formbestimmungen. Erst sie reflektiert die begriffslose Existenz der Wertform »in das Anderssein« der Erscheinung eines an sich nicht gegenständlichen Wertes. Die Kritik der politischen Ökonomie klärt die von den individuellen Produzenten selbst eingegangenen Produktionsverhältnisse auf, die die allgemeine Selbstbewegung des Kapitals verdunkelt.

Diese Dialektik von materialistischer Darstellungsweise der Werttheorie und materialisierender Selbstdarstellung des Warenwerts dokumentiert sich in der Bestimmung des Geldes als eines »Symbols des Tauschwertes«; dieses ist »Faustpfand der Gesellschaft« wegen seiner »symbolischen Eigenschaft«, etwas anderes zu bedeuten als die Naturalform, an die es materiell sich bindet, das Gold vor allem,⁵⁵ »wie so mancher Mensch innerhalb eines galonierten Rockes mehr bedeutet als außerhalb desselben«⁵⁶. Marx wendet gegen sich selber ein, die gesell-

52 Hegel, Wissenschaft der Logik II, S. 101

53 Marx, Kapital III, MEW Bd. 25, S. 405

54 Ebd.

Zur Relevanz der begriffslosen Form im Rahmen des kapitalistischen Fetischisierungsprozesses vgl. J. Rancière: »Ce développement de forme, cet enchainement des méditations disparaissent eux-mêmes dans la forme qui en est le résultat. Cette forme qui est la plus médiatisée du procès capitaliste se présente comme pure immédiateté, pur rapport de soi à soi du capital-argent ... Dans la *begriffslose Form* qui a perdu tous les caractères qui la localisaient à une certaine place dans le développement et l'articulation des formes du procès, cette causalité métonomique va produire ses effets les plus radicaux.« Ebd., S. 188f.

55 Auch das Gold hat einen Doppelcharakter, und zwar in seinem Gebrauchswert selbst, den seiner natürlichen Eigenschaften, und dem, bloß Tauschwert zu sein; vgl. Marx, Kapital I, MEW Bd. 23, S. 104

56 Ebd., S. 66