
Redaktion Prodomo (Hg.):

*Marxismus-Mystizismus oder
Kritische Theorie?
Debatte um Marxsche Positionen*

edition prodomo

Redaktion Prodomo (Hg.):
Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie?
Debatte um Marxsche Positionen

edition prodomo

Postfach 301022, 50780 Köln

<http://www.prodomo-online.tk>

1. Auflage, Köln 2008

INHALT

REDAKTION PRODOMO

Vorwort

6

INGO ELBE

Marxismus-Mystizismus

Oder: die Verwandlung der Marx'schen Theorie in deutsche Ideologie

8

REDAKTION PRODOMO

Alles klar?!

Eine Replik auf Ingo Elbe

32

PHILIPP LENHARD

Das Geld des Geistes

Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik

41

3

JOACHIM BRUHN

Studentenfutter

Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus

53

INGO ELBE

Anything Ghost

Eine Replik auf Joachim Bruhn und die Redaktion Prodomo

81

PHILIPP LENHARD

Herr, mein Marx, der Du bist im Himmel

Über Ingo Elbes antibehistorische Ersatzreligion

98

DIRK LEHMANN

Denken im Schatten der Selbsterhaltung

Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform

112

REDAKTION PRODOMO

Abschlussbemerkung

133

INGO ELBE

Anmerkungen zu Philipp Lenbards Herr, mein Marx, der du bist im Himmel

135

Textnachweise

142

REDAKTION PRODOMO

Vorwort

Der vorliegende Sammelband ist die Dokumentation einer Debatte über das Marxsche *Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* und seine ideologiekritischen Folgerungen, die 2007 über mehrere Ausgaben der Zeitschrift *Prodomo* geführt wurde. Im Zentrum der Debatte steht die Frage, ob das Kapitalverhältnis mit rationalen Mitteln begreifbar ist oder ob Marx – im Gegenteil – die Unbegreifbarkeit des Kapitals entfaltet und nachgewiesen hat. Diese Problemstellung ist keine bloß marxologisch-wissenschaftliche, sondern berührt ganz fundamental Begriff und Form der Kritik – auch und insbesondere die Kritik der Wissenschaft. Damit erweist sich die geführte Debatte zugleich als Grundlagenforschung zur Erhellung der zumeist in der politischen Auseinandersetzung unausgesprochenen Annahmen, die sowohl die Interpretation des Marxschen Werkes als auch die politische Praxis betreffen. Die Partei der Aufklärung, der sich alle Diskutanten verpflichtet fühlen, wird auf ganz unterschiedliche Weise vertreten. Beißende Ideologiekritik ist schon rein formal etwas völlig anderes als theoretische Rekonstruktion. Insofern verrät die Debatte nicht nur allerhand über divergierende Lesarten der Marxschen Theorie, sondern auch über die jeweiligen Auffassungen vom Verhältnis zwischen Theorie, Praxis und Kritik.

So hitzig die Debatte bisweilen geführt wurde, so klärend scheint sie doch angesichts der herrschenden Konfusion über die Begriffe der Kritik der politischen Ökonomie zu sein. Das ist für uns Grund genug, die Beiträge noch einmal in gesammelter Form zu veröffentlichen. In der Anordnung der Beiträge sind wir

strikt chronologisch vorgegangen, damit sie als sich je aufeinander beziehende Antithesen gelesen werden können. Selbstverständlich hat jeder Text auch seine eigene Logik und Argumentationsstruktur, aber es war uns wie bereits angedeutet wichtig, eine Debatte zu dokumentieren. Dass diese Debatte zwar ihren Abschluss innerhalb der Zeitschrift *Prodomo* gefunden hat, weil alles gesagt zu sein schien, bedeutet nicht, dass die Auseinandersetzung mit der Kritik der politischen Ökonomie an dieser Stelle enden müsste. Im Gegenteil: Sie soll als Auftakt für eine neuerliche, kritische Auseinandersetzung mit dem *Kapital* dienen und damit dem postmodernen Allerlei der beziehungslos nebeneinander stehenden Theorien (oder Versatzstücken dieser Theorien) Einhalt gebieten und Gesellschaftskritik wieder vom Gravitationszentrum einer kapitalistischen Totalität aus denken.

Köln, September 2008

INGO ELBE

Marxismus-Mystizismus

Oder: Die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie

„Die Deutschen sind, wenigstens auf dem Gebiet der Philosophie, so sehr an das Obskure, Unverständliche, Schwülstige, Verworrene gewöhnt, daß ihnen gerade das Verständliche das Unverständliche, das Klare das Dunkle, das Begreifliche das einzig Unbegreifliche ist“.
(Ludwig Feuerbach) [1]

Im Jahr 1964 monierte Hans Albert, seines Zeichens Vertreter des Kritischen Rationalismus im damaligen ‚Positivismusstreit‘, den Gestus „dialektischer Verdunkelung“ [2], mit dem Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas ihr Paradigma einer kritischen Gesellschaftstheorie von vermeintlich traditionellen Wissenschaftsstandards abzuheben gedachten. Diesen Gestus hat Albert später auch polemisch als Ausdruck einer „deutsche[n] Ideologie“ [3] bezeichnet, deren Quellen er in Hegel und Heidegger identifizierte. Ohne die antihegelianische Hybris des Kritischen Rationalismus teilen zu müssen, ist im Rückblick tatsächlich zu konstatieren, dass im Gefolge von Adorno [4], aber auch traditionelleren marxistischen Denkern, in Fragen einer Methodologie kritischer Theorie einige obskurantistische Behauptungen in die sich antipositivistisch dünkende Linke Einzug gefunden haben, die bis heute fortwirken. Daran konnte auch eine ‚neue Marx-Lektüre‘ wenig ändern. Ja, in dieser entwickelten sich solche Tendenzen bisweilen in ihren extremsten Varianten – nun unter dem Label einer ‚Rekon-

struktion' der Kritik der politischen Ökonomie firmierend. Drei Momente sind hier vor allem zu nennen: Die fehlende Explikation der eigenen Begriffe bis hin zu den Kapriolen eines „regellosen Sprachspiel[s]“ [5], die Jean Améry treffend als „Jargon der Dialektik“ beschrieben hat; die Konfusion deskriptiver und normativer Ansprüche in einem äquivoken Kritik- und Rationalitätsbegriff; und letztlich die mystische Behauptung realer Paradoxien in der Wirklichkeit des Kapitalismus und der affirmative Bezug auf logische Widersprüche zu deren Erfassung, die in der Behauptung der Initiative Sozialistisches Forum, das Kapitalverhältnis sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch“ [6], ihre letzte und konsequente Schwundstufe erreicht. Die Beharrlichkeit, mit der von verschiedensten Interpreten versucht wird, offensichtlichen Unsinn in Marx' Ökonomiekritik zu entdecken, diesen mit der Aura von wahlweise ‚theorie‘- (ISF) oder ‚aufklärungskritischer‘ (Krisis) Tiefsinnigkeit zu versehen und zur emphatischen Intention des Marxschen Ansatzes zu adeln, ist also in der Marx-Rezeption, insbesondere derjenigen der letzten 40 Jahre, kein neues Phänomen. Es geht dabei um nicht weniger als die Frage, was kritische Gesellschaftstheorie überhaupt bedeuten kann und in welcher Weise sie sich von ‚affirmativer‘, ‚ideologischer‘, ‚bürgerlicher‘ oder ‚traditioneller‘ Theorie abzugrenzen hat. Zur Klärung dieser Fragen könnten drei Herangehensweisen von Interesse sein: 1) Bezieht sich Kritische Theorie wesentlich auf Marx' Ökonomiekritik als eine Art ‚discours de la méthode‘ [7], dann wäre zu ermitteln, in welcher Weise Marx Kritik an der politischen Ökonomie seiner Zeit übt, welche Wissenschaftsstandards er beibehält und welche er als gegenstands inadäquat verabschiedet [8]. 2) Dabei könnte untersucht werden, inwiefern die von irrationalistischen Positionen vorgebrachten Unterstellungen eines ‚realparadoxen‘ Kerns der Kritik der politischen Ökonomie, bzw. ihres Gegenstands, den Marxschen Intentionen angemessen sind [9]. 3) Anschließend wäre zu überprüfen, welche Berechtigung der bereits mit Lukács einsetzende und in der Frankfurter Schule ausgearbeitete

positivismuskritische Marxismus hat und welche Parallelen bzw. Unterschiede es zur Positivismuskritik des kritischen Rationalismus und der analytischen Philosophie gibt [10]

Aus nachvollziehbaren Gründen werde ich mich im Folgenden auf ausgewählte Aspekte des Punktes 2) beschränken. Dies macht auch deshalb Sinn, weil es in den diesem Artikel vorangegangenen Diskussionen vornehmlich um die Frage ging, ob die mystischen Positionen das ‚Kapital‘ von Marx angemessen interpretieren, also etwas zum Verständnis des ‚Textes‘ beitragen, der von allen Seiten der Debatte als unverzichtbares Moment einer emanzipatorischen Kritik des gegenwärtigen Zustands gilt. Die Frage einer ‚Begründung‘ des Rationalitätsstandards, von dem ich ausgehe, kann hier nicht Thema sein [11].

I. Unterschiede machen.

Einige methodologische Vorbemerkungen

Gegenstand dialektischer Darstellung in der Kritik der politischen Ökonomie ist die Struktur eines gesellschaftlichen Ganzen sowie dessen strukturbedingte Entwicklungstendenzen, seine innere Historizität. ‚Entwicklung‘ der Formen gesellschaftlichen Reichtums (und Zwangs) bezeichnet nicht die Rekonstruktion ihrer geschichtlichen Entstehung, sondern die Erklärung einer Struktur gleichzeitig existierender und sich wechselseitig (voraus-)setzender Formen. Dialektische Darstellung ist primär die begriffliche Reproduktion eines unter bestimmten, nicht vom System selbst gesetzten, Bedingungen produzierten und sich stets reproduzierenden Gegenstands, der ‚an sich‘ real existiert, aber ‚für uns‘, als begriffener Gegenstand, noch entfaltet werden muss. Für die begriffliche Entwicklung besteht damit die Notwendigkeit eines Nacheinanders in der Darstellung. Denn es ist unmöglich, reell gleichzeitig existierende Formen sprachlich ebenso gleichzeitig zu reproduzieren. Marx‘ Theorie im ‚Kapital‘ ist dabei We-

senserkenntnis im Sinne der Rekonstruktion eines empirisch nicht unmittelbar erfassbaren gesellschaftlichen Struktur- und Handlungszusammenhangs – und zwar mittels der Erarbeitung einer nichtempirischen Theorieebene, die die Erklärung empirischer Erscheinungsformen, wie des Geldes oder des Profits, allererst ermöglicht. Marx verfolgt damit ein „Prinzip der Entwicklung der ökonomischen Kategorien bei Differenzierung unterschiedlicher Abstraktionsebenen“ [12]. Kategorien wie abstrakte Arbeit, Wert oder Mehrwert haben dabei keine unmittelbaren empirischen Referenten, die Aufeinanderfolge der Kategorien (z.B. Ware und Geld) ist nicht als eine historische von jeweils für sich existierenden Sachverhalten, sondern als begriffliche Analyse zu verstehen.

Es sind also unterschiedliche Abstraktionsebenen zu unterscheiden. Hinzu kommt, dass Marx nicht nur eine Analyse des realen Zusammenhangs von Reichtumsformen gibt, sondern daraus zugleich erklärt, warum diese als Naturformen menschlichen Zusammenlebens verkannt werden. Es sind also zusätzlich zwei Analyseebenen, Formanalyse und Ideologiekritik, zu unterscheiden. Dass Marx auch durch Theoriekritik der politischen Ökonomie zentrale Erkenntnisse gewinnt, bedeutet nicht, dass Formtheorie mit Ideologiekritik identisch ist. Beide sind verbunden, müssen aber hinsichtlich ihres Aussagegehalts insofern getrennt werden, als dass Marx mit bestimmten Aussagen die verkehrten Auffassungen der politischen Ökonomie referiert, um sie aus der Formanalyse heraus als notwendig falsch zu erklären. Eine Vielzahl von mystischen Deutungen zentraler Kategorien des ‚Kapital‘ ist dem Unverständnis der Abstraktions- und Analyseebenen der Marxschen Darstellung der Reichtumsformen geschuldet. So werden z.B. metatheoretische Aussagen, in denen Marx den im Rahmen des jeweiligen Abstraktionslevels bereits erreichten Erkenntnisstand über das Objekt der Analyse reflektiert, als letztgültige objekttheoretische Aussagen missverstanden (Beispiel: Wert als „Gedankending“) oder es werden Aussagen über die (verkehrte) gedankliche Verarbeitung der existierenden Reich-

tumsformen seitens der Warenbesitzer als Beschreibungen der wirklichen Struktur des Gegenstands verstanden (Beispiele: „objektive Gedankenformen“, „verrückte Formen“ oder „automatisches Subjekt“) [13].

Die meisten der unten besprochenen Beispiele marxistischer Unsinnproduktionen betreffen die Deutung der ‚dialektischen Einheit‘ widersprüchlicher Momente. Dialektisches Denken impliziert eine Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Verständiges Denken ist dabei als solches definiert, das bei unvermittelten Gegensätzen stehen bleibt und sie fixiert (also nur ‚Realoppositionen‘ kennt), vernünftiges aber als eines, das zudem deren Vermittlungen/Einheit/Zusammengehörigkeit berücksichtigt [14]. Es kommt nun alles darauf an, wie die Begriffe Vermittlung/Einheit/Zusammengehörigkeit verstanden werden. Das scheint der Kernpunkt der Frage zu sein, inwiefern der Gegenstand des ‚Kapital‘ ein rational (im Sinne von vernünftig) begreifbarer ist [15]. Im Gegensatz zu der vorschnellen und Tiefsinn heischenden Identifizierung von dialektischen mit logischen Widersprüchen, muss nun konstatiert werden, dass in der Marxschen Dialektik ein Vernunfttypus präsent ist, der innere Vermittlungen denkt und zugleich auf „bleibende Differenz[en] innerhalb der Vermittlung“ [16] pocht. Marx’ Konzept des Widerspruchs, der Bewegungsformen findet, schließt somit „die Vermittlung der Extreme ein, ohne daß diese miteinander vermischt werden“ [17]. Allein durch ein solches Konzept von Dialektik können wir die theologisch-phantastische Welt hölzerner Eisen oder von Dingen, die zugleich und in derselben Hinsicht Gesellschaftliches und Ungesellschaftliches sind, verlassen und zu einer wirklichen Erkenntnis des Kapitalismus gelangen, zu einer Kritik, welche die Gegenwart zu begreifen und nicht bloß zu be- und verurteilen weiß [18].

II. Das ‚credo, quia absurdum est‘ [19] marxistischer Theologen

„Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (Karl Marx) [20]

Eine kleine Auswahl gängiger irrationalistischer Behauptungen wird nun kurz, kursiv gesetzt, referiert, bzw. in Frageform dargelegt. Die Antwort/Widerlegung folgt dann jeweils auf dem Fuße.

1) Zeigt sich der realparadoxe Charakter des Gegenstands der Ökonomiekritik nicht bereits daran, dass der Wert „die identische Präsenz des logisch einander Ausschließenden“ [21] , die Ware „wie der Christ [...] die Einheit des Endlichen und des Unendlichen [...] gleichzeitig Sein und Nichtsein“ [22] ist, „ein ‚Ding‘“ bezeichnet, „das doch kein Ding ist“ [23] oder anders ausgedrückt Waren „als Sachen real geworden [sind], obwohl sie keine Sachen sind“, weil sie „ein Produkt der Entfremdung, [...] irreal, wenn auch versachlichte Größen“ [24] darstellen? Ist nicht die „komplizierte Beziehung“ [25] von Tauschwert und Gebrauchswert allein in einer einzigen Fußnote aus einer Selbstverständigungsschrift Marxens richtig erfasst worden, in der es heißt: „Ist nicht Wert als die Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert zu fassen? An und für sich ist Wert als solcher das Allgemeine gegen Gebrauchswert und Tauschwert als besondere Form desselben?“ [26].

Die Einheitsdimension von Gebrauchswert und Wert ist ohne jeden logischen Widerspruch denkbar [27]. Zunächst gilt der Wert selbst als gesellschaftliche Einheitsdimension von Privatprodukten. Die isoliert voneinander produzierten Güter werden als Waren, das heißt durch das Absehen von ihren Gebrauchswerten und das Reduzieren auf Produkte abstrakter Arbeit, in ihrer Wertdimension aufeinander bezogen und so vergesellschaftet. Der Wertgrund ist die abstrakte Arbeit als Realabstraktion. Abstrakte Arbeit als Nominalabstraktion [28] ist eine Eigenschaft, die jeder Ware als Produkt menschlicher Arbeit zukommt.

Das konstituiert sie allerdings noch nicht zur Werts substanz. Diese ist nur gegeben, wenn Arbeitsprodukte in ihrer Eigenschaft als bloße Produkte menschlicher Arbeit im Tausch aufeinander bezogen werden. Damit ist die Werts substanz eine rein relationale Eigenschaft, die nicht-relationale Eigenschaften als Träger besitzt. Vom Wert als Einheitsdimension zu unterscheiden ist die Ware als Einheit von Gebrauchswert und Wert, die zunächst nur das Nebeneinanderbestehen zweier verschiedener Bestimmungen – stofflicher und gesellschaftlicher – desselben Gegenstands meint. Eine Ware ist „in einer gesellschaftlich-unspezifischen Hinsicht Gebrauchswert, d.h. ein Stück bearbeiteter Natur [...], und in einer gesellschaftlich-spezifischen Hinsicht Wert“ [29].

1879/80 kritisiert Marx anhand von Adolph Wagners Ansatz genau die oben angeführte identitätsphilosophische Konzeptualisierung des Verhältnisses von Gebrauchswert und Wert aus der Fußnote der ‚Grundrisse‘: Marx wirft Wagner vor, „dem deutsch-vaterländischen Professoral-„Bestreben‘ zu folgen“ [30], Gebrauchswert und Wert zu konfundieren, indem dieser den Wert als gesellschaftliche Einheitsdimension der Waren mit der Einheit von Gebrauchswert und Wert der jeweiligen Waren vermische. Gebrauchswert und Tauschwert werden bei Wagner demnach einander gegenübergestellt und zugleich aus dem Wert als vermeintlich über beide Seiten übergreifender und ihnen zugrundeliegender Einheitsdimension heraus erklärt. Analog zu Hegels identitätsphilosophischer Lösung des Gegensatzes von Geist und Natur, in der der absolute Geist das über den endlichen Geist und die Natur übergreifende Dritte darstellt, das sich vermittelt über diesen Gegensatz zu sich selbst verhält, verdoppelt sich bei Wagner der Wert in Gebrauchswert und Tauschwert, wird so als mystische Identität von Identität und Nichtidentität begriffen.

2) Setzt dann nicht wenigstens Geld „die Prinzipien der Logik: den Satz der Identität, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch und den vom ausgeschlossenen Dritten außer Kraft“, weil es „zugleich und in derselben Hinsicht

Ding und Nicht-Ding, nämlich gesellschaftliches Verhältnis“ [31] ist? Sagt Marx nicht auch im folgenden Zitat, dass für ihn das theologische Mysterium eines zugleich und in derselben Hinsicht Abstrakt-Konkreten, Sinnlich-Übersinnlichen, eine buchstäbliche Inkarnation des Allgemeinen existiert: „Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren [...] auch noch d a s T h i e r existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs“ [32].

Wertgegenständlichkeit kommt den Produkten nur innerhalb eines spezifisch gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen zu. Dieser Bezug aufeinander geht aber nicht von den Sachen aus und entspringt nicht ihrem physischen Sosein. Sie werden von Menschen unter bestimmten (privat-arbeitsteiligen) Vergesellschaftungsbedingungen ihrer Arbeit in ein solches Verhältnis zueinander gesetzt, was ihre Eigenschaften als Wertdinge erst hervorbringt. Die Sachen bedeuten nun etwas über ihre physische Dingeigenschaft, die ihnen auch selbständig zukommt, Hinausgehendes. Aber: „Waaren sind Sachen. Was sie sind, müssen sie sachlich sein oder in ihren eignen sachlichen Beziehungen zeigen“ [33]. Wertsubstanz und Wert müssen notwendig erscheinen. Die Gesellschaftlichkeit der Ware, ihre Wertdimension, kann sich nur in der Gebrauchswertdimension der jeweils anderen Waren, letztlich einer ausgeschlossenen Ware, äußern. Dies liegt nicht nur in der rein gesellschaftlichen Existenzweise des Werts, sondern auch in der spezifischen Ausdrucksweise der Gesellschaftlichkeit von Gegenständen begründet: „Da der Wert der einzelnen Ware in keinem von ihrem Gebrauchswert verschiedenen Medium erscheinen kann (die Ware ist ein toter Gegenstand, der keine Gesten hat, keine Sprache besitzt usw.), kann der Wert an ihr überhaupt nicht erscheinen. Die Ware ist nicht als das vom Gebrauchswert verschiedene Gesellschaftliche, sondern einzig und allein als Gebrauchswert fassbar. Muss die Ware als Wert erscheinen und kann sie dies in keinem andern Medium als in dem des Gebrauchswerts tun, dann kann die Ware nur in

einem Gebrauchswert erscheinen, der vom Gebrauchswert der Ware verschieden ist“ [34]. In der Wertform (dem Tauschwert) erhält der Wert (ein gesellschaftlich-Allgemeines, ein Verhältnis) sinnlich-gegenständliche Selbständigkeit. Das Allgemeine (der Wert) tritt wie ein Konkretes neben die konkreten Dinge (Gebrauchswerte). Dies ist aber nur ein „als ob“! Dieses „als ob“ im obigen Marx-Zitat übersehen viele marxistische Interpreten, weil es ihnen nicht in den Kram passt, dass Marx eben keinen inkarnierten heiligen Geist, kein zugleich und in derselben Hinsicht sinnliches und übersinnliches, konkretes und allgemeines ‚Ding‘ als real annimmt. Zwar entsteht durch die Darstellung des Werts der Ware A im Gebrauchswert der Ware B eine – von der Eigenschaft beider Waren als Einheit von Gebrauchswert und Wert zu unterscheidende – ‚Vereinigung‘ des Werts der ersten mit dem Gebrauchswert der zweiten Ware. Die Naturalform von B **gilt** aber im Rahmen dieses Verhältnisses lediglich als Wertform von A. Es verwandelt sich dabei weder der Wert (von A) in den Gebrauchswert (von B) noch der Gebrauchswert (von B) in den Wert (von A). Die Wertform ‚x Ware A ist y Ware B wert‘ ist ein polarischer Gegensatz. Dessen Pole sind Reflexionsbestimmungen, d.h. Eigenschaften, die ihnen nur innerhalb ihres Verhältnisses aufeinander zukommen. Die irrationale Auffassung, in der Wertform entstehe eine reale Verschmelzung von Gebrauchswert und Wert, konkreter und abstrakter Arbeit, Privatarbeit und gesellschaftlicher Arbeit, erliegt gerade dem Warenfetisch, der relationale Eigenschaften als Dingeigenschaften begreift.

3) Ist es nicht Marx höchstselbst, der die Entstehung des Mehrwerts als logischen Widerspruch bezeichnet, indem er sagt: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen“ [35]?

Dies ist ein logischer Widerspruch, den Marx als Problemantinomie einführt, um eine Erkenntnis vor den Augen des Lesers zu produzieren, die er selbst

längst besitzt. Die Antinomie stellt eine Phase der Darstellung im ‚Kapital‘ dar, die die Funktion des Aufspürens dialektischer Widersprüche in noch unpräziser, den realen Verhältnissen nur ähnlicher Form erfüllt. Ihr wird im Kontext der Kritik der politischen Ökonomie nur der Status „didaktische[r] Probleme“ zu teil, die „die durchlaufene Erkenntnisbewegung reproduzieren, d.h. heuristisch vorher gestellte (und dabei gelöste) Probleme reproduzieren“ [36]. Diese Struktur findet Narski vor allem in der oben vom Theologen angeführten Zirkulations-Produktions-Antinomie im ‚Kapital‘ wieder: Dort wird im Zuge der Thematisierung der ‚Widersprüche der allgemeinen Formel‘ (G-W-G) und der Frage der begrifflichen Fassbarkeit des Kapitals formuliert: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen [...] Dies sind die Bedingungen des Problems“ (Marx). Die Synthese als Aufhebung dieses Widerspruchs darf nun keinesfalls mit der Konjunktion der widersprüchlichen Aussagen verwechselt werden. Soll die Antinomie einen dialektischen Widerspruch anzeigen, so muss über sie hinausgegangen werden und ist ihre logische Struktur ‚A – Non A‘ nur im Sinne einer unpräzisierten logisch nicht-widersprüchlichen als statthaft zu erachten. Das heißt, die Struktur ‚entsteht in der Zirkulation und entsteht nicht in der Zirkulation‘, die als kontradiktorischer Widerspruch auftritt – K ist B und Nicht-B zur selben Zeit und in derselben Hinsicht –, muss als Schein-Antinomie [37] erwiesen und in die Struktur des nicht-logischen, dialektischen Widerspruchs – K ist B und Nicht-B in verschiedener Hinsicht zur selben Zeit oder in derselben Hinsicht zu verschiedenen Zeitpunkten – transformiert werden. Die Synthese besteht hier in der Präzisierung der Bedeutung von These und Antithese und der dadurch bewirkten Überwindung ihres kontradiktorischen Charakters. Sie gilt somit als Resultat der bewussten Vermeidung logischer Widersprüche. Die Lösung der Produktions-Zirkulations-Antinomie der Mehrwertgenese besteht nun darin, Kapital als in

der Produktion, vermittelt über die Zirkulation konstituiert zu betrachten: Vermittelt über den Kauf der Ware Arbeitskraft (präzisierte Redeweise von 'in der Zirkulation') durch den Konsum des 'Gebrauchswerts' dieser Ware, mehr Wert zu setzen, als sie zu ihrer Reproduktion benötigt (präzisierte Redeweise von 'in der Produktion').

4) Wenn die einfacheren Reichtumsformen noch keine kontradiktorischen Gegensätze in der Wirklichkeit anzeigen, so doch bestimmt das Kapital. Ist es doch die Aufgabe von Marx' „Begriffsmystik [...] die reale Mystik einer Gesellschaft zu erfassen, in der ‚4=5‘ ist“ [38]. Ist es denn nicht „die Besonderheit von Karl Marx in seinem Hauptwerk [...], den Wert als sich verwertenden Wert, als ‚größer als er selbst‘ bestimmt zu haben“ [39]? Besteht der „denunziative Nerv der Kritik der politischen Ökonomie“ nicht in „nichts anderem als darin, dass, was Jahrhunderte sich unter ‚Gott‘ nur im Ungefähren vorzustellen vermochten, in Begriff und Sache des Kapitals zum Bewegungsgesetz der Wirklichkeit geworden ist – zum ‚automatischen Subjekt‘“ [40]?

Immer wenn Marx den Widersinn der politischen Ökonomen anspricht, der wiederum nur die „prosaisch reelle[n] Mystifikation[en]“ [41] oder die „Religion des Alltagslebens“ [42] verdolmetscht, dann fühlen sich unsere Theologen zu Recht intuitiv angesprochen. Aber sie halten die kritisch-ironischen Bemerkungen von Marx über seine Gegner irrtümlicherweise für dessen ureigenste Einsichten.

Marx macht sich im dritten Band des ‚Kapital‘ über den Zinsfetisch lustig, der unterstellt, Kapital sei ein ‚sich‘ vermehrendes Guthaben an Geld, eines, das vermittlungslos aus Wert mehr Wert mache. In diesem Kontext fällt die Bemerkung, diese These laufe darauf hinaus, dass „4=5“ [43] sei. Diesen „Unsinn, daß ein Wert mehr wert sein soll, als er wert ist“ [44] meint er auch, wenn er im ersten Band vorgreifend erwähnt, im „zinstragenden Kapital“ stelle sich die Formel G-W-G' „ohne die Vermittlung, sozusagen im Lapidarstil, als G-G',

Geld, das zugleich mehr Geld, Wert, der größer als er selbst ist“ [45] dar. Zu guter letzt ist auch die Formulierung des „automatischen Subjekts“ eine fetischismuskritische [46], welche die verkehrte Erscheinungsform des Kapitals bezeichnet, die „okkulte Qualität“ zu besitzen, „Wert zu setzen, weil er Wert ist“ [47]. Von der „okkulten Qualität“ [48] ist auch im dritten Band die Rede, und zwar in der erwähnten Kritik des Zinsfetischs: „Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwendende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dings, des Geldes, zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form“ [49]. Keine Spur von einer verquerten Gottesfürchtigkeit des Ökonomiekritikers, der Behauptung eines absoluten, sich ohne Vermittlung durch soziale Beziehungen selbst setzenden, Subjekts oder ähnlicher Mysterien. Wenn man ohne Gott nicht auskommt, und sei es auch das Kapital als ein böser Gott, ist das in (der bürgerlichen) Ordnung. Man sollte diese Haltung nur nicht Marx unterstellen.

5) Sagt Marx nicht in aller Deutlichkeit, dass der Wert ein „bewusstlos im Kopf der Menschen Existierendes [...] bloßes Gedankending“ [50] sei? Ist er nicht eine objektive Gedankenform [51], ein „dem Bewußtsein Immanentes“, das sich „dem Bewußtsein als ein Fremdes entgegen“ stellt [52]?

Wert ist eine nicht empirisch zutage tretende Eigenschaft, die die Produzenten im Austausch beständig hervorbringen, ohne dies zu wissen. Gegenstand des ‚Kapital‘ ist die unbewusste Hervorbringung von Reichtumsformen innerhalb einer strukturell, durch die privat-arbeiteligen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit, determinierten Praxis. Diese Praxis, das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten, wird nur vermittelt über das gesellschaftliche Verhältnis ihrer Arbeitsprodukte hergestellt. Dies ist der Punkt der Theorie, der erklärt, warum Herrschaft und Aneignung im Kapitalismus nicht eine nur sachlich verschleierte

Form personaler Abhängigkeit sind, sondern persönliche Freiheit, gegründet auf sachlicher Abhängigkeit.

Die Abstraktion, die im Tauschakt mit den qualitativ unterschiedlichen Gebrauchswerten geschieht, heißt deshalb ‚Realabstraktion‘, weil sie nicht von Menschen im Kopf, auch nicht unbewusst im Kopf, vorgenommen wird. Die Realabstraktion Wert ist ebenso wie die Repräsentationsform Geld ein objektives Geltungsverhältnis. Die Geltung – d.h. historisch spezifische gesellschaftliche Bedeutung oder Funktion –, die Sachen zu den Objekten Ware und Geld macht, wird dabei aus einer Relation erklärt, in der diese Sachen von Menschen unter bestimmten Bedingungen der Vergesellschaftung ihrer Arbeit gesetzt werden. Ohne das bewusste Handeln der Warenbesitzer ist die Hervorbringung der Reichtumsformen natürlich nicht möglich. In dieses bewusste Handeln sind aber Implikationen eingelassen, die den Akteuren nicht bewusst sind. Unbewusst heißt hier ein Nicht-Wissen über das, was im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen geschieht. Hier wird die Form Wert konstituiert. Bewusst beziehen sich die Akteure immer nur auf Geld und Preis als bereits komplexe, ihre Konstitutionsbedingungen nicht mehr offenbarende Reichtumsformen: Was die Waren austauschbar macht und was allgemeine Austauschbarkeit ist, bleibt ihnen unklar und wird von ihnen gar nicht, mit bewussten Konventionen oder mit Gebrauchswerteigenschaften erklärt. Die in der neuen Marx-Lektüre aufgeworfene Frage, welchen Status ökonomische Gegenständlichkeit jenseits ihrer Auflösung in handgreifliche Dinge einerseits, in psychische Inhalte andererseits haben kann, ist damit beantwortet: Reichtumsformen im Kapitalismus sind gegenständlich vermittelte (Wert), von Gegenständen repräsentierte (Geld u.a. Wertformen) und als bloße Dingeigenschaften erscheinende (Fetischismus/Mystifikation) soziale Verhältnisse zwischen Produzenten unter privatarbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit. Diese Unterscheidungen werden von Kurz und Reichelt nicht nachvollzogen. Immer wird Wert

von ihnen als unbewusstes Set sozialer Normen, also ideeller Größen gedeutet. Sie teilen den von Marx kritisierten „Standpunkt des Oekonomen, der nur handgreifliche Dinge kennt oder Ideen – Verhältnisse existieren nicht für ihn“ [53]. Dabei werfen sie Abstraktionsebenen des ‚Kapital‘ durcheinander: Es treten bei ihnen z.B. Warenbesitzer auf, wo bei Marx bewusst nur von Waren die Rede ist (Kapitel 1.1-1.3 des ersten Bandes), um einen im obigen Sinne unbewussten Vergesellschaftungsmodus anzuzeigen. Auch das Herauslesen der These, Wert sei ein Gedankending, welches anschließend dem Bewusstsein gegenübertritt, stellt eine Verwechslung von Abstraktionsebenen dar und ist inhaltlich bestenfalls ein säkularisierter Hegelianismus [54], der ein aus dem Kopfe Herauswandern und sich an Dinge Kleben sozialer Bestimmungen postuliert [55]. Wert ist aber ein historisch-spezifisches „sachliche[s] Verhältnis der Personen und gesellschaftliche[s] Verhältnis[...] der Sachen“ [56]. Auf der Abstraktionsebene der ‚einzelnen‘ Ware zu Beginn des ‚Kapital‘ ist von diesem Verhältnis allerdings noch methodisch abstrahiert [57]. Da die reale Abstraktion Wert außerhalb des Tauschvorgangs nicht stattfindet, kann auf der Ebene der Betrachtung der durch theoretische Abstraktion gewonnenen ‚einzelnen‘ Ware der spezifisch gesellschaftliche Charakter derselben nur im Kopf des Theoretikers fixiert werden [58]. Wert ist als solcher nur denkbar, nicht beobachtbar. Diese methodisch bedingten Aussagen nehmen Kurz und Reichelt umstandslos als solche über den ontologischen Status des Werts per se. Es gelingt ihnen auch nicht, klar zwischen ökonomischen Formen und Kategorien zu unterscheiden. Marx’ Äußerung, dass der gegenständlich induzierte Schein der Sacheigenschaft unmittelbarer Austauschbarkeit als „objektive Gedankenform[...]“ „die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie“ [59] bildet, wird von Reichelt vom Bezug auf den fetischistischen Schein, den die Formen im Wertausdruck produzieren, wie auf dessen Verarbeitung im Diskurs der Politökonomie gereinigt. Nicht mehr die „verrückten Formen“ [60] als fetischisierte reale Formen, sondern diese

Formen selbst gelten ihm danach als objektive Gedankenformen [61]. Objektive Gedankenformen sind nach Marx aber weder der Wert noch das Geld als ökonomische Form, sondern gedankliche Reproduktionen dieser Formen in ihrer fertigen, die gesellschaftlichen Vermittlungsprozesse ihrer Hervorbringung nicht mehr aufweisenden, sachlichen Gestalt.

Anmerkungen:

[1] Feuerbach 1985, S. 241.

[2] Albert 1993, S. 209.

[3] Albert 1991, S. 2.

[4] Allen Adorno-Fans sei versichert, dass ich damit keineswegs die theoretischen Leistungen Adornos in Bausch und Bogen verdammen will. Ebenso verhält es sich übrigens mit vielen der hier kritisierten Interpreten. Das muss man angesichts linker Ticket- und Sektenmentalität leider immer wieder eigens betonen...

[5] Améry 2004, S. 269.

[6] ISF 2000, S. 20. Vgl. auch ebd., S.13: „daß das Kapital eine – logisch betrachtete – unmögliche Vergesellschaftungsweise darstellt“.

[7] Vgl. Horkheimer 1988, S. 217.

[8] Vgl. dazu Stapelfeldt 2004, S. 283-313.

[9] Die Kritik irrationalistischer Positionen in der neueren Marx-Rezeption ist vor allem das Verdienst Dieter Wolfs. Vgl. seine ausführlichen Widerlegungen der Positionen von Lange, Backhaus, Theunissen, Furth, Göhler und Colletti in Wolf 1985/ 2002 sowie von Reichelt in Wolf 2004.

[10] Vgl. dazu in Ansätzen: Ritsert 1976, Steinvorth 1977, Schmid 1993, Dahms 1998.

[11] Es wäre zudem nicht an mir, einen wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus zu legitimieren. Begründungen darf man von denen erwarten, die diesen zugunsten eines bisher nicht explizierten verabschieden oder ‚aufheben‘ wollen. Weshalb sollte man logische zugunsten logisch widersprüchlicher Aussagen aufgeben? Welcher Gegenstand erfordert dies (dass es der des ‚Kapital‘ nicht ist, will ich unten zeigen)? Warum sollte man sich in ein Sprachspiel begeben, das argumentative Willkür zulässt und damit jede Argumentation überflüssig macht?

„Wenn wahre Aussagen über die Welt notwendig kontradiktorisch sind, ist es weder möglich, irgend etwas Bestimmtes über die Welt zu erkennen – da aus einer formallogischen Kontradiktion jegliche beliebige andere Aussage ableitbar ist (sowie auch deren jeweilige Negation), noch gar irgendeine Behauptung über die Welt als wahr zu begründen, da jeder irgendwie begründeten Behauptung kraft der logischen Implikation der Kontradiktion wiederum jede beliebige andere Behauptung mit gleichem Recht entgegengestellt werden kann“ (F.O. Wolf 1983, S. 115).

[12] Hoff 2004, S. 78.

[13] Vgl. dazu vor allem die Schriften Dieter Wolfs (1985/ 2002, 2004, 2006).

[14] Vgl. Hegel 1995, § 80-82: „Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmung und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen“ (§ 80). „Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung“ (§ 82).

[15] In einem unveröffentlichten Papier macht Fabian Kettner gegen die ISF gerade diesen Vernunftbegriff geltend.

[16] Arndt 2004, S. 42.

[17] Wolf 1985, S. 328.

[18] Vgl. MEW 23, S. 528.

[19] „Ich glaube, weil es widersinnig ist“.

[20] MEW 1, S. 378.

[21] ISF 2000, S. 19.

[22] Jappe 2005, S. 193.

[23] Schampel 1982, S. 15.

[24] Colletti 1977, S. 35.

[25] Pohrt 2001, S. 107.

[26] MEW 42, S. 193 (FN).

[27] Vgl. dazu ausführlich Wolf 2002, S. 166-172.

[28] Mittels einer vom Theoretiker vorgenommenen Abstraktion wird von der Besonderheit spezifischer Arbeiten abgesehen und diese auf ihre gemeinsame Eigenschaft, Vorausgaben menschlicher Arbeitskraft schlechthin zu sein, reduziert.

[29] Wolf 1985, S. 187.

[30] MEW 19, S. 371.

[31] Kuhne 1995, S. 32.

[32] MEGA II/5, S. 37.

[33] MEGA II/5, S. 30.

[34] Wolf 2002, S. 141.

[35] MEW 23, S. 180f.

[36] Narski 1973, S. 51.

[37] Vgl. ebd., S. 53. Marx spricht daher auch von den „scheinbaren Widersprüche[n], die in dem Problem [...] liegen“ (MEGA II/3.1, S. 23).

[38] Jappe 2005, S. 161.

[39] Bensch 1995, S. 7.

[40] ISF 2000, S. 21.

[41] MEW 13, S. 35.

[42] MEW 25, S. 838.

[43] Ebd., S. 826.

[44] Ebd., S. 825.

[45] MEW 23, S. 170.

[46] Vgl. zu diesem Aspekt die ausführliche Kritik von Behre/Rakowitz (2001) an der ISF.

[47] MEW 23, S. 169.

[48] MEW 25, S. 826.

[49] Ebd., S. 405.

[50] Kurz 1987, S. 89, 94.

- [51] Vgl. Reichelt 2002, S. 146f., 160.
- [52] Backhaus 1997, S. 55. Vgl. auch ebd. S. 47.
- [53] MEGA II/3.1, S. 133.
- [54] Vgl. Ruben 1977, S. 47 (FN).
- [55] Vgl. dazu ausführlich Wolf 2004 sowie Elbe 2006a-c.
- [56] MEW 23, S. 87.
- [57] Vgl. dazu ausführlich Wolf 2003.
- [58] Nach Wolf geht es „darum, dass der wissenschaftliche Betrachter - stellvertretend für das, was hinsichtlich des Erscheinens des Werts in der Beziehung zur zweiten Ware geschieht -, den Wert, der an der einzelnen Ware nicht erscheint, in dem von dem Gebrauchswert der Ware verschiedenen Medium des Denkens festhält. Dies geschieht mit dem Wissen, dass das hierbei entstehende ‚Gedankending‘ nicht der mit den anderen metaphorischen Umschreibungen gemeinte Wert selbst und auch nicht seine originäre Erscheinungsweise ist“ (Wolf 2006, S. 38).
- [59] MEW 23, S. 90.
- [60] Ebd.
- [61] Vgl. Reichelt 2002, S. 160.

Literatur:

Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*. , 5. verb. u. erw. Aufl., Tübingen 1991 [zuerst 1968].

Ders., *Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik*. In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München 1993 [zuerst 1964], S. 193-234.

Améry, Jean, *Jargon der Dialektik*. In: ders., *Werke*, Bd. 6: *Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart 2004 [zuerst 1967], S. 265-296.

Arndt, Andreas, *Unmittelbarkeit*, Bielefeld 2004.

Backhaus, Hans Georg, *Zur Dialektik der Wertform*. In: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997 [zuerst 1969], S. 41-64.

Behre, Jürgen/Rakowitz, Nadja, *Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx*. In: www.rote-ruhr-uni.com. 2001.

Bensch, Hans-Georg, *Vom Reichtum der Gesellschaften. Mehrprodukt und Reproduktion als Freiheit und Notwendigkeit in der Kritik der politischen Ökonomie*, Lüneburg 1995.

Colletti, Lucio, *Marxismus und Dialektik*. In: ders., *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977 [ital. 1974], S. 5-41.

Dahms, Hans-Joachim, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1998 [zuerst 1994].

Elbe, Ingo, *Helmut Reichelts Geltungstheorie. Ein Beitrag zur rationalen Rekonstruktion des Verhältnisses?* In: *CEE IEH* Nr. 128/2006a, S. 32-35 (online: www.rote-ruhr-uni.com).

Ders., *Methodische Abstraktion und objektive Semantik. Bemerkungen zu Dieter Wolfs Rekonstruktion der Werttheorie*. In: CEE IEH Nr. 129/2006b, S. 34-41 (online: www.rote-ruhr-uni.com).

Ders., *Formanalyse als Handlungstheorie? Kurze Bemerkungen zu Martin Eichlers Verteidigung des Ansatzes von Helmut Reichelt*. In: CEE IEH Nr. 131/2006c, S. 46-49 (online: www.rote-ruhr-uni.com).

Feuerbach, Ludwig, *Aus den „nachgelassenen Aphorismen“*. In: *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1985 [zuerst o. J.], S. 222-255.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 1, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1995 [zuerst 1830].

Hoff, Jan, *Kritik der klassischen politischen Ökonomie. Zur Rezeption der werttheoretischen Ansätze ökonomischer Klassiker durch Karl Marx*, Köln 2004.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*. In: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a. M. 1988 [zuerst 1937], S. 162-235.

Initiative Sozialistisches Forum (ISF), *Der Theoretiker ist der Wert. Eine ideologiekritische Skizze der Wert- und Krisentheorie der Krisis-Gruppe*, Freiburg 2000.

Jappe, Anselm, *Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik*, Münster 2005.

Kettner, Fabian, *Kapital mit Verstand und Vernunft. Der logische Ort des Kapitalverhältnisses*. Unv. Ms. 2006.

Kuhne, Frank, *Begriff und Zitat bei Marx. Die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung*, Lüneburg 1995.

Kurz, Robert, *Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marx'schen Werttheorie und ihrer Geschichte*. In: *Marxistische Kritik* Nr.4/1987, S. 57-108.

MEW (=Marx-Engels Werke)

MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe)

Narski, Igor Sergeewitsch, *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*, Berlin 1973 [russ. 1969].

Pohrt, Wolfgang, *Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen das Kapital Gebrauchswert setzt*, 2. Aufl., Berlin 2001 [zuerst 1976].

Reichelt, Helmut, *Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im ‚Kapital‘*. In: Fetscher, I./ Schmidt, A. (Hg.), *Emancipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der ‚Waren-tausch-Gesellschaft‘ und Perspektiven der Transformation*, Ljubljana 2002, S. 142-189.

Ritsert, Jürgen, *Methodischer Individualismus oder Totalitätsbezug?* In: Ders. (Hg.), *Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie*, Frankfurt a. M. 1976, S. 84-112.

Ruben, Peter, *Über Methodologie und Weltanschauung der Kapitallogik*. In: *SoPo* Nr. 42/1977, S. 40-64.

Schampel, Jürgen, *Das Warenmärchen. Über den Symbolcharakter der Ware im „Kapital“ von Karl Marx*, Königstein/ Ts. 1982.

Schmid, Michael, *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie. 30 Jahre danach*. In: *Logos N.F. I/1993*, S. 35-81.

Stapelfeldt, Gerhard, *Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewussten*, Freiburg 2004.

Steinorth, Ulrich, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, Meisenheim am Glan 1977.

Wolf, Dieter, *Ware und Geld. Der dialektische Widerspruch im Kapital*, Hamburg 1985/2002 (andere Paginierung in der Ausgabe 2002).

Ders., *Abstraktionen in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und in der diese Wirklichkeit darstellenden Kritik der politischen Ökonomie*. In: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolf_abstraktion.pdf. 2003.

Ders., *Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*. In: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition (Hg.), *Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 3: *Zur Konfusion des Wertbegriffs*, Berlin 2004, S. 9-190.

Ders., *Quantität und Qualität des Werts. Makroökonomischer Ausblick auf den Zusammenhang von Warenzirkulation und Produktion*. In: <http://www.dieterwolf.net>. 2006.

Wolf, Frieder Otto, *Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik (Fragmente)*. In: ders., *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1983, S. 101-125.

REDAKTION PRODOMO

Alles klar?!

Eine Replik auf Ingo Elbe

I.

Adorno sei – folgt man Elbes zustimmender Zitation des Hitlerjungen, Wehrmachtsoberleutnants und Philosophen Hans Albert – ein deutscher Ideologe, dessen Methodik „obskurantistisch“ sei. [1] Zu diesem Urteil gelangt Elbe, weil er Adorno eine „dialektischen Verdunkelung“ zur Last legt. Damit ist nichts weniger gemeint als dass sowohl Adornos Sprache als auch sein Denken sich dem herrschenden Wissenschaftstypus widersetzt. [2] Dieser kann weder mit Metaphern noch mit dem Aufzeigen real existierender Widersprüche etwas anfangen, weil er sich auf vermeintliche „Fakten“ stürzt, ganz so, als sei die Welt eine bloße Ansammlung von Einzeldingen, die man nur als Summe erfassen müsse und schon hätte man einen adäquaten Begriff von Totalität. Die bürgerliche Wissenschaft verfährt, wie man sich denken kann, fetischistisch. Sie nimmt die Dinge nicht als Erscheinungen eines gesellschaftlichen Verhältnisses, sondern unmittelbar. Weil Elbe sich wohl als Marxist oder als an Marx orientierter Denker versteht, kann er sich nicht auf Albert allein beziehen, um seinen Vorwurf gegen Adorno zu untermauern. Das wäre, gerade für die Leserschaft dieser Zeitschrift, etwas dünn. Deshalb leitet Elbe sein Traktat mit einem radikal anti-deutsch klingenden Feuerbach-Zitat ein, in dem dieser die Deutschen der Unverständlichkeit bezichtigt. Keinen Gedanken verschwendet Elbe offensichtlich

daran, dass Feuerbachs Hegel-Kritik darauf hinauslief, einem naiven Unmittelbarkeitskult zu huldigen, der sich keineswegs zufällig in antisemitischen Denkmustern verstrickte. Mit Albert und Feuerbach im Gepäck tritt Elbe also an, Marx und Adorno die Metaphysik auszutreiben.

Worum es Elbe dabei geht, ist: Klarheit. Das geht aus seiner Rede über das „regellose Sprachspiel“ und den „Jargon der Dialektik“ hervor, die er bei Améry gefunden hat. Das klingt zunächst einleuchtend; wer wollte nicht, dass die Kritik verständlich ist, dass die verwendeten Begriffe klar definiert sind, damit die Kritik nicht zum Jargon erstarrt? Das Problem liegt jedoch darin, dass es nicht der Kritiker ist, der für die Unverständlichkeit verantwortlich ist, sondern der Gegenstand. Dies zu bestreiten, ist der Kern von Elbes Kritik. Er nennt die Behauptung der ISF, das Kapital sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch“, „Mystizismus“. Zu beweisen wäre also, wenn Elbes Einwand widerlegt werden soll, die These der ISF. Wie aber lässt sich ein Paradoxon beweisen? Gar nicht. Hat Ingo Elbe also Recht, wenn er die These als irrationalistisch denunziert?

Um diese Frage zu klären, empfiehlt es sich, in den Text selber hineinzugehen. Wenn Elbe recht hat, dann müsste es ihm gelingen, den Kapitalismus (und nicht „Marx' Intentionen“!) logisch widerspruchsfrei zu bestimmen. Um sich gegen mögliche Einwände schon im Vorfeld zu wappnen, führt Elbe die Kategorie des „dialektischen Widerspruchs“ ein, die er jedoch offenbar einfach mit der Widerspruchsauffassung Hegels gleichsetzt. Er ignoriert, dass Marx Hegel genau in diesem methodischen Punkt kritisiert hat. [3]

Auffällig ist, dass Elbe bereits zu Beginn des Unterpunktes I. eine treffende, allerdings höchst paradoxe Bestimmung des Kapitals gibt. Es heißt dort, das Kapital sei ein „sich stets reproduzierender Gegenstand, der ‚an sich‘ real existiert (...)“. Man wäre gespannt zu erfahren, wie ein sich selbst reproduzierender Gegenstand zu denken sein soll. Doch Elbe fällt die eigene paradoxe Formulie-

nung nicht auf, er ist viel zu sehr damit beschäftigt, Marx' Methode als Abbildtheorie („Rekonstruktion“) zu kennzeichnen, die ein System mir nichts dir nichts „darstelle“. Von Marx Vorhaben, eine „Kritik durch Darstellung“ zu betreiben, fehlt jede Spur. Denn ein solches Verfahren ist nur möglich, wenn sich der Gegenstand durch die Darstellung selbst denunziert, das heißt, dass er in sich widersprüchlich ist und diese Widersprüchlichkeit durch die Darstellung ans Licht geholt werden kann. Selbstverständlich muss ein solches Verfahren logisch vorgehen, denn anders lassen sich keine Widersprüche aufweisen. Die logische Darstellung geht bei Marx jedoch nicht soweit, dass sie real existierende Widersprüche – Paradoxien – leugnen würde, nur um die Ideologie dieser Denkform nicht zu gefährden (Vgl. Adorno 1997a, S. 144). Bei Elbe ist das anders: Er kann fröhlich hier die „Formanalyse“, also die „begriffliche Analyse“, von der „Ideologiekritik“ trennen, als ob Marx keine **Kritik** der politischen Ökonomie geschrieben hätte, sondern eine Theorie politischer Ökonomie, in der er „auch durch Theoriekritik der politischen Ökonomie zentrale Erkenntnisse gewinnt“ (Hervorhebung durch uns – RP).

II.

Da Ingo Elbe nach „Klarheit“ verlangt, wollen wir ihm eindeutige Antworten natürlich nicht vorenthalten. Deshalb gehen wir nun ganz systematisch auf die von Elbe gegenüber zusammengestellten „mystizistischen“ Positionen gegebene Antworten ein.

1. „Die Einheitsdimension von Gebrauchswert und Wert ist ohne jeden logischen Widerspruch denkbar.“ Das mag wohl sein, nur ist der Wert nicht - und „gilt“ auch nicht als - die „Einheitsdimension“ der Ware. Das hat sich der immer wieder von Elbe zitierte Dieter Wolf ausgedacht, der, wie er selbst, bestrebt ist, die Wertformanalyse von allen Widersprüchlichkeiten zu säubern. Der Clou mit der „Dimension“ oder auch der „Hinsicht“ ist der, dass man einfach be-

haupten kann, es komme eben ganz darauf an, aus welcher Perspektive man die Ware betrachte. [4] Betrachte man ihre Gebrauchswertdimension, so würde man allerlei nützliche Eigenschaften erkennen, betrachte man ihre „Wertdimension“ dann sehe man nun mal nichts als die „Einheit“ aller Waren, die Tatsache, dass sie Produkte der Verausgabung von abstrakter Arbeit sind. Durch die Hintertür schleicht sich hier die Postmoderne ein, deren Beliebigkeit doch eigentlich der Elbeschen Klarheit diametral entgegenstehen müsste. Sicherlich ist die Ware eine Form der Einheit, das ist unstrittig. Aber sie eint real existierende Widersprüche und ist daher ein Ding der Unmöglichkeit, ein Realparadoxon. Bei Marx heißt es: „Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können.“ (Marx 1989, S. 118)

2. „Das Allgemeine (der Wert) tritt wie ein Konkretes neben die konkreten Dinge (Gebrauchswerte). Dies ist aber nur ein ‚als ob!‘“ Stimmt, es ist nur ein „als ob“, weil Konkretes und Allgemeines auf der Erscheinungsebene überhaupt nicht zu unterscheiden sind. Das Allgemeine erscheint immer nur im Konkreten, beziehungsweise drückt sich im Konkreten aus. Wie sich aber die Eigenschaft, von allem Konkreten abzusehen (Tauschwert), ausgerechnet in einem Konkreten (Gebrauchswert) ausdrücken soll, ist wiederum nur logisch zu konstatieren, weil es den Warentausch gibt, vorstellbar ist es nicht. Elbe wendet ein, die Ware sei „kein zugleich und in derselben Hinsicht sinnliches und übersinnliches, konkretes und allgemeines ‚Ding‘“, vielmehr dürfe man relationale Eigenschaften (Tauschwert) nicht mit Dingeigenschaften (Gebrauchswert) verwechseln. Es ist der Diskussion wahrscheinlich wenig zuträglich, wenn man das Zitat aus dem Fetischkapitel bringt, in dem Marx die Ware als „sinnlich-übersinnliches Ding“ bezeichnet. (Ebd., S. 85) Elbe kennt den Satz natürlich und hat deswegen wieder einmal ein „zugleich und in derselben Hinsicht“ einge-

fügt. Erklären müsste er aber, was „Dingeigenschaften“ gegenüber „relationalen Eigenschaften“ sind. Dass er mit ersterem offensichtlich den Gebrauchswert meint und daher von einem „Ding an sich“ ausgeht, das an sich über nützliche Eigenschaften verfügt, ohne dass es gesellschaftlich produziert worden wäre und ohne dass diese Nützlichkeit sich immer erst in der Beziehung auf ein menschliches Bedürfnis zeigt bzw. zur eigentlichen Nützlichkeit wird, übersieht er. Mit anderen Worten: Sowohl Gebrauchs- als auch Tauschwert sind relationale Eigenschaften und als solche Dingeigenschaften, die in der Warenform vereint sind.

3. Marx sagt: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.“ (Ebd., S. 180) Elbe deutet dies als „Produktions-Zirkulations-Antinomie“ und wendet ein, es handele sich nur um einen „scheinbaren Widerspruch“. In Wahrheit sei das „Kapital als in der Produktion (...) konstituiert zu betrachten“. Elbe stellt sich also auf den Standpunkt des Arbeiterbewegungsmarxisten, der die Arbeit als die wahre Macht der Gesellschaft begreift. Es stellt sich die Frage, warum Marx erstens sein Hauptwerk nicht Die Arbeit sondern Das Kapital genannt hat und warum er seine Analyse zweitens nicht mit der Arbeit, sondern mit der Ware begonnen hat. Ist es nicht höchst seltsam, dass das Kapital auf der einen Seite aufgehäuften abstrakte Arbeit sein soll, auf der anderen Seite aber die Arbeit erst dann abstrakt zu nennen ist, wenn die konkreten Einzelarbeiten im Tausch einander gleichgesetzt werden? Und: ist das nicht genau die von Marx angesprochene Paradoxie, dass das Kapital einerseits in der Produktion konstituiert werden muss, aber andererseits genau dort nicht konstituiert werden kann? [5] Auch wenn davon ausgegangen wird, dass wir es mit Warenproduktion zu tun haben, also einer Produktion für den Markt, dann ist doch die Kategorie der „abstrakten Arbeit“ so lange unverständlich bis die Waren real getauscht werden. Werden Güter produziert, aber nicht ge-

tauscht, so sind sie keine Waren, sondern bloße Produkte. [6] Die Verwandlung der Produkte in Waren ist also erst das Ziel, ebenso wie die Verwandlung von Mehrarbeit in Mehrwert bzw. Profit.

4. „Immer wenn Marx den Widersinn der politischen Ökonomie anspricht, (...) dann fühlen sich unsere Theologen zu Recht intuitiv angesprochen. Aber sie halten die kritisch-ironischen Bemerkungen von Marx über seine Gegner irrtümlicherweise für dessen ureigenste Einsichten.“ Die „Theologen“ hielten sich also für furchtbar kritisch, wenn sie wie die Ökonomen auf die Mystizismen des Kapitalismus hereinfließen. Marx' Intention sei es dagegen gewesen, die Mystizismen aufzuklären und dadurch die Ökonomen der Lächerlichkeit preiszugeben. So denkt es sich der Elbe und er ist sich darin einig etwa mit Frieder Otto Wolf: „Marx etwa verwickelt sich in seiner Analyse der Ware nicht in Widersprüche im Sinne formal kontradiktorischer Aussagen hinsichtlich des Verhältnisses von Gebrauchswert und Wert - wohl aber die Ökonomen, die Aussagen darüber formulieren, ohne eine Analyse der widersprüchlichen Struktur ihres Gegenstandes geleistet zu haben.“ (F. O. Wolf 1983: S. 116) Worüber Marx tatsächlich spottete, war die Blindheit der Ökonomen, die das Gegebene als Unmittelbarkeit wahrnahmen und dessen Form gar nicht erst untersuchten. Weil die Ökonomen sich um die Kritik der Form nicht scherten, betrieben sie Oberflächenwissenschaft. Gerade darin äußerte sich ihr Fetischismus, dass sie Natural- und Wertform in Eins setzten und daher letztere nicht als gesellschaftliche Form erkannten. Diese Borniertheit resultiert aus der Weigerung, Gesellschaftskritik zu betreiben. Nur wer das spezifisch gesellschaftliche und d.h. veränderbare an der herrschenden Produktionsweise ins Visier nimmt, der kann verstehen, wieso die Ware sich verdoppelt, wieso die Arbeit zwieschlächtig und gegensätzlich bestimmt werden muss, wieso das Kapital sich selbst als prozessierenden Widerspruch setzt. Die Widersinnigkeit der Ökonomen besteht darin, einen logischen Widerspruch, wie den, dass $4=5$ ist, festzustellen, diesen aber

nicht aus einer der Gesellschaft zugrunde liegenden Verkehrung heraus zu begreifen und daran anschließend diese Verkehrung zu kritisieren, sondern diese Verkehrung zu rechtfertigen, etwa indem der Profit als ‚Unternehmerlohn‘ aufgefasst wird.

5. Wert könne kein „Gedankending“ sein, weil es ja laut Marx ein „gesellschaftliches Verhältnis der Sachen“ sei. Zudem übersähen die „Theologen“, dass nur die „verrückten Formen“ fetischisierte Formen seien und nicht die ökonomischen Formen Geld und Wert. Dass ein „gesellschaftliches Verhältnis der Sachen“, also der Wert, weder gedanklich nachvollziehbar noch empirisch beobachtbar ist, ist für Elbe Quatsch. „Nur denkbar“ sei der Wert, doch wie man sich das vorzustellen hat, bleibt sein Geheimnis. Er erzählt nach, wie Marx die Konstitution des Werts im Tausch darstellt. Anhand dieser Darstellung kann man wohl zugeben, dass eine logische Notwendigkeit für die Annahme des Werts besteht, aber „gedacht“ hat man den Wert damit noch lange nicht. Wie soll man ein Verhältnis an sich – also unbestimmt – auch anders denken, denn als Nichts? Und gerade das ist der Wert – Nichts, Abstraktion von aller Bestimmtheit. Den Wert denken zu wollen, läuft zwangsläufig auf Verdinglichung hinaus. Deshalb ist alle Theorie, die diesen Anspruch erhebt, von vornherein fetischistisch: sie nimmt den Wert als Sache an, als widerspruchsfrei und unzweifelhaft. Dabei ist er das Gegenteil: zugleich Ausdruck und Inbegriff der verkehrten Gesellschaft.

Anmerkungen:

[1] Er ist mit diesem Urteil nicht der Erste, der Adorno – und seine „theoretischen Leistungen“ – vor sich selbst retten will. Schon Herbert Schnädelbach (1983) hat dies auf der Frankfurter Adorno-Konferenz 1983 versucht: „Negative Dialektik als ‚Ontologie des falschen Zustandes‘ ist ein Konzept, das man nicht retten kann.“ (S. 89) Bei Adorno finde sich nicht nur eine kritische „Konstruktion des Rationalen“, sondern auch eine des „Irrationalen“ (S. 91). Gerade der „utopische Hedonismus“ sei der „wahre Grund des irrationalistischen Sogs, der für viele von Adornos Denken ausgeht.“ (Ebd.)

[2] Bekanntlich beginnt Adornos Negative Dialektik (1997a) mit den Sätzen: „Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten.“ (S. 9)

[3] „Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen wesentlichen Widerspruch.“ Marx 1969, S. 295f. Vgl. hierzu auch den Artikel Geld des Geistes von Philipp Lenhard im gleichen Band.

[4] „Man bedient sich der Dialektik anstatt an sie sich zu verlieren. Dann begibt sich der souverän dialektische Gedanke zurück ins vordialektische Stadium: die gelassene Darlegung dessen, daß jedes Ding seine zwei Seiten hat.“ Adorno 1997b, S. 283.

[5] Elbe hat hier Recht damit, dass Marx dieses Problem als Scheinwiderspruch betrachtet hat. Aber es geht ja auch nicht darum, was Marx meinte oder glaubte,

sondern wie der Kapitalismus angemessen zu bestimmen ist. Marx ist dabei die größte Hilfe, aber eine bloße Exegese muss Marxologen vorbehalten bleiben, denen es um was auch immer, jedenfalls nicht um Kritik geht.

[6] Marx schreibt: „Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert.“ Ebd., S. 55.

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a. M. 1997a.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a. M. 1997b.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 23, Berlin 1989.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, Berlin 1969.

Schnädelbach, Herbert, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, in: Ludwig von Friedeburg/ Jürgen Habermas (Hgg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983.

Wolf, Frieder Otto, *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1983.

PHILIPP LENHARD

Das Geld des Geistes

Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik

Da Ingo Elbe sich in seinem Rundumschlag (Elbe 2007) gegen die „Theologen“ offensichtlich auf „einen wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus“ stützen muss, womit er die formale Logik meint, ist es angebracht, einige grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis von kommunistischer Kritik und formaler Logik zu machen. Der „etablierte Vernunfttypus“, auf den Elbe sich beruft, zeichnet sich – wie er wissen könnte – dadurch aus, dass er die Kritik der herrschenden Zustände gerade nicht zum Zwecke hat, sondern vielmehr unter dem ideologischen Postulat der „Widerspruchsfreiheit“ zum bloßen Instrument der Aufrechterhaltung von Herrschaft erstarrt. Die wenigen Ausnahmen von kritischen Geistern im akademischen Betrieb sind es deshalb, weil sie nicht auf diesen Vernunfttypus setzen, oder zumindest nicht so, wie es die wissenschaftliche Routine von ihnen verlangt. Kritisch ist Theorie erst dann, wenn sie die formale Logik als Voraussetzung bürgerlicher Wissenschaft nicht bloß als „Werkzeug“ fraglos anwendet, sondern sie als notwendige Denkform einer spezifischen Gesellschaftsform erkennt. Dieser Form sind aufgrund ihrer gesellschaftlich vermittelten Gültigkeit Grenzen gesetzt, die nicht der Form selbst, sondern der Welt, welche durch die formale Logik erfasst und geordnet werden soll, innewohnen. Diese Grenzen können nicht in der logischen Form erfasst werden, da diese ein geschlossenes System der Identität darstellt, sondern müssen in der

Konfrontation der Logik mit ihren gesellschaftlichen Bedingungen ermittelt werden. Die These lautet also, zusammen gezurrt: wenn die herrschende Gesellschaftsform eine überwindbare und die Logik als objektive Denkform ein Produkt des Kapitals ist, dann muss die Kritik des Kapitals die Kritik der formalen Logik [1] einschließen.

I.

Dass die formale Logik dem menschlichen Denken von Natur aus als Struktur zugrunde liege, ist im Wissenschaftsbetrieb – zumal in der Philosophie – allgemein anerkannt. Doch so unverzichtbar sie für die Wissenschaft sein mag, so notwendig sie sich dem Denkenden als sich von selbst verstehende Denkform darstellt – die formale Logik ist ein Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse. Gerade weil sie so unmittelbar einleuchtet, ist ihr zu misstrauen, denn die Unmittelbarkeit ist Schein: ihre Geltung ist durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse vermittelt. Formale Logik ist objektive Denkform des Werts, weil sie auf Identität noch dort dringt, wo der Widerspruch schlicht nicht aufzulösen ist. Ein Widerspruch wie der, dass ein Ding nicht zugleich identisch mit und unterschieden von ein- und demselben anderen Ding sein kann, wird von der formalen Logik nicht als solcher festgehalten, sondern für nicht-existent, für „unmöglich“ erklärt. Deshalb beruht sie auf Verdrängung, einer unbewusst vollzogenen psychischen Leistung des Über-Ichs. Weil diese Verdrängung periodisch wiederkehrt, um die durch die Logik vermittelte Einheit des Subjekts, dessen „Identität“ – wie man so treffend sagt –, nicht zu gefährden, hat sie sich in die „Natur des Menschen“ eingeschrieben. Diese logische Einheit ist gleichsam zur anthropologischen Konstante erstarrt, in der die Geschichte der Verdrängung ausgelöscht ist. Wie das Geld die Einheit aller Gebrauchswerte ist sie die Einheit aller Denkinhalte, weshalb Marx die Logik auch „das Geld des Geistes“ und den „abstrakt sich erfassende[n] entfremdete[n] Geist der Welt“ (Marx

1985, S. 571) nennt. Es ist dies aber keine bloße Parallele zwischen Geld und Logik, sondern Geld wie Logik sind in ihrer Genese nur durch die Tauschhandlung bündig zu erklären (Vgl. Adorno 1997b, S. 149f).

II.

Der historisierend auftretende Einwand, die Logik könne nicht Denkform des Werts sein, denn sie existiere schon sehr viel länger als die kapitalistische Produktionsweise, wirft Tauschgesellschaft und spezifisch kapitalistische Produktionsbedingungen in eins. So wenig der Wert schon als Kapital erscheint, solange eine „einfache Warenproduktion“ vorliegt [2], so wenig ist zu leugnen, dass er bereits in antiken Tauschgesellschaften die Einheit der produzierten Gebrauchswerte darstellte, denn gerade das ist ja sein Wesen. Ohne Wert kein Tausch und umgekehrt: wenn Tausch, dann auch Wert, das hat Marx zum Verdrusse aller Anhänger des gerechten Tausches gezeigt. Doch der oben genannte Einwand hat auch seine Berechtigung, denn Alfred Sohn-Rethels Hinweis (Vgl. Sohn-Rethel 1973, S. 112f. und Sohn-Rethel 1976, S. 83), der als Beweis dienen soll, dass die Logik in der Geschichte zum ersten Mal dort auftaucht, wo der Warentausch eine gewisse, wenn auch vorerst noch kleine Rolle innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion zu spielen beginnt (Subsistenzwirtschaft und kriegerische Beutezüge sind noch maßgeblich für die gesellschaftliche Reproduktion), besagt leider nur, dass die Logik zu dieser Zeit zum ersten Mal Gegenstand philosophischer Reflexion wurde. Wenn Sohn-Rethel die Entstehung der Philosophie mit der Entstehung des Geldes analogisiert, dann ist das zunächst eben nicht mehr als eine Analogie, ein Indiz. Es ist bisher nicht bewiesen worden (und ich werde das auch nicht versuchen), dass die Menschen vor Aristoteles tatsächlich auch nicht logisch gedacht haben. Allerdings, und das ist die Crux: das Gegenteil bislang auch nicht. Damit taugt eine historische Analyse weder dazu, die Wertförmigkeit der Logik zu beweisen, noch dazu, deren ewige,

von einer bestimmten Gesellschaftsform unabhängige Gültigkeit zu plausibilisieren.

III.

Eine Sache rein logisch betrachten heißt: von ihrem Inhalt absehen, also genau das tun, was der Warenbesitzer im Tauschprozess tut, wenn er zwei sinnlich verschiedene Gebrauchswerte auf die leere gesellschaftliche Form, auf den Wert, reduziert. Er sieht vom Gebrauchswert ab, weil er sonst den Tausch überhaupt nicht vollziehen könnte, in dem sich der Tauschwert von Ware A im Gebrauchswert der Ware B und umgekehrt ausdrückt. Marx weist daraufhin, dass beide Waren „also gleich einem Dritten“ sind, „das an und für sich weder das eine noch das andere ist. Jedes der beiden, soweit es Tauschwert, muß also auf dies Dritte reduzierbar sein.“ [3] Der Wert als die Einheit der Waren beruht also darauf, dass von der Verschiedenheit der Waren im Tausch abstrahiert wird. Die Formel der einfachen relativen Wertform lautet daher: $x \text{ Ware A} = y \text{ Ware B}$. In dieser Formel ist die Nichtidentität in Identität überführt, aber nicht ausgelöscht. Sie ist noch sichtbar, aber nicht mehr in ihrer rohen, ursprünglichen Form, sondern als Gebrauchswert, in dem zugleich die Identität mit dem anderen Gebrauchswert erscheint. Die Nichtidentität wird in der Wertform zur Erscheinungsform ihres Gegenteils: der Identität. Die Wertform ist also, paradoxerweise, ein objektiver Widerspruch.

Die relative Wertform als allgegenwärtige gesellschaftliche Form hat sich in der formalen Logik auch zur vorherrschenden Erkenntnisform verfestigt. In der formalen Logik werden wie die Waren im Tausch atomare Sätze in einer genau vorgeschriebenen, also rechtlich fixierten [4] Weise zu einem Argument synthetisiert, das aus einer Verknüpfung von exakt definierten Zeichen besteht. Die formale Logik verfügt aufgrund des Erfordernisses der Eindeutigkeit und Exaktheit über verschiedene eigene Sprachen, Zeichensprachen, so wie der Waren-

tausch die „Warenkunde“ (Marx) kennt. Ein Argument besteht aus einer beliebigen Anzahl von Prämissen und einer Konklusion. Die Schlüssigkeit eines Arguments hängt von der Wahrheit der Prämissen und den jeweiligen Junktoren, den Satzverbindungszeichen, ab. Das ganze System der Wahrheitstafel, auf dem die formale Logik beruht, ist zweiwertig: wahr oder falsch. [5] Ein Satz, der eine Eigenschaft, eine Tatsache oder eine Behauptung ausdrückt, kann nicht wahr und falsch zugleich sein, so wie die Ware im Tausch je nach Stellung entweder als Gebrauchswert oder als Tauschwert gilt. Die Mannigfaltigkeit atomarer Sätze wird durch die Logik synthetisiert, die als übergreifendes Ganzes den Einzelaussagen zugleich äußerlich ist (da sie sich nicht für ihren Inhalt interessiert) und ihnen doch erst Bedeutung verleiht. Nur logisch aufgebauter Text habe einen Wahrheitswert, behaupten die Logiker. Wie beim Warentausch ist aber die Inhaltslosigkeit der Logik nur vorgetäuscht, denn der Wahrheitswert der atomaren Sätze ist – wenn es sich nicht um Tautologien etwa der Form $A \rightarrow A$ oder $A = A$ handelt – nur empirisch zu ermitteln. Der Inhalt eines Satzes verhält sich zu seiner logischen Form wie der Gebrauchswert zum Tauschwert. Der Gebrauchswert ist, logisch ausgedrückt, das Subjekt eines atomaren Satzes, und der Tauschwert sein Prädikat, also: x Ware A (Subjekt) ist (Kopula) y Geldwert (Prädikat): TW (gw). Die Logik ist ohne den Inhalt nichts und doch abstrahiert sie ständig von ihm. Sie ist abstrakte Allgemeinheit, die sich gleichgültig gegen ihre Voraussetzungen verhält. Daher hat sie sich zum automatischen Subjekt verselbständigt, funktioniert aus sich selbst heraus, indem sie sich jeden Inhalt einverleibt. Wer ein Logik-Buch zur Hand nimmt, sieht: Hier ist der Logiker bemüht, sich vollständig vom Inhalt zu befreien, er stürzt sich in Formeln und Variablen und kommt doch nie von der Empirie los, auf die er stets verwiesen ist. Die Krise tritt ein, wenn ein Widerspruch auftritt, der die Logik aus der Bahn wirft, indem er deren Gültigkeit bestreitet. Dann wird der Widerspruch

gewaltsam aus der Welt befördert, indem das Argument verworfen, der Lächerlichkeit preisgegeben wird.

IV.

Dass die Abstraktionsleistung sowohl des Tausches als auch der Logik überhaupt möglich ist, setzt voraus, dass Naturalform (Arbeitsprodukt/Aussage) und gesellschaftliche Form (Produkt abstrakter Arbeit/Atomarer Satz) des Gegenstandes nicht identisch sind. Die Wertform hat sich gegenüber der Naturalform, mit der sie zugleich untrennbar verbunden ist, verselbstständigt, so dass die Ware einen Doppelcharakter aufweist, der sich als Verdoppelung der Ware in Ware und Geld darstellt. So auch in der Logik: Der Satz verdoppelt sich in Gehalt und Wahrheitswert. Der Logiker benötigt den Gehalt nur, um den Wahrheitswert herauszufinden, der Verkäufer benötigt den Gebrauchswert nur, damit er seinen Wert realisieren kann.

Nun ist die Konsequenz dieser Überlegungen die, dass Marx' Kategorien selber noch der kapitalistischen Denkform verhaftet sind, weil sie logisch entwickelt werden. Es klingt paradox: Marx setzt zu einer radikalen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise an und entfaltet diese Kritik ausgerechnet in den Kategorien der kapitalistischen Denkform. [6] „Dialektisches Denken“, sagt Adorno, „ist der Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitten zu durchbrechen.“ (Adorno 1997a, S. 171) Es bleibt Marx auch überhaupt nichts anderes übrig: als kapitalistisches Subjekt, das unabhängig davon, ob es Kritiker der politischen Ökonomie oder Feuerwehrmann ist, der objektiven Denkform unterworfen ist, muss Marx seine Analyse logisch aufbauen. Er kann nur über die Logik hinaus, indem er sie über ihre Grenzen hinaus denkt, sie an ihr Ende führt, was mit dem „Gegenstand“ des Kapitals offenbar erreicht ist: hier blamiert sich jede Logik an der Unvernunft und tatsächlichen Unmöglichkeit des Kapitals. Die Kritik der politischen Ökonomie ist also notwendig darauf verwie-

sen, logisch vorzugehen, darf dabei jedoch nicht stehen bleiben, sondern muss auf die Logik als Denkform des Abzuschaffenden selbst reflektieren.

V.

Deshalb ist es wichtig, Marx' Logik-Begriff von dem Hegels zu unterscheiden. Für Hegel ist die formale Logik im Unterschied zur Dialektik nur ein „gesunder Menschenverstand“ (Vgl. Marcuse 1980, S. 97). In der Enzyklopädie unterscheidet Hegel zwischen der „abstrakten oder verständigen“ und der „dialektischen oder negativ-vernünftigen“ Logik (Vgl. Hegel 1969-71a, S. 168. Vgl. auch Hegel 1969-71b, S. 227) und bereits in der Vorrede zur Phänomenologie spricht Hegel davon, dass die Begriffe des Falschen und des Wahren „außer ihrer Einheit“ etwas anderes bedeuten als in dieser (dialektischen) Einheit (Hegel 1969-71b, S. 41). Aber die Einheit des Widerspruchs ist bei Hegel nicht, wie Adorno sagt, „Index der Unwahrheit von Identität“ (Adorno 1997b, S. 17), sondern „das wahrhafte Resultat“ (Hegel 1969-71b, S. 74), also ein Positives. Bei Marx jedoch bedeutet die Einheit des Widerspruchs etwas völlig anderes, nämlich nicht die Aufhebung des Widerspruchs, sondern nur „die Form, worin“ die Widersprüche „sich bewegen können“ (Marx 1989a: S. 118). Insofern ist bei Marx Formkritik und Ideologiekritik ein- und dasselbe. Im Resultat dieses unterschiedlichen Begriffs vom Widerspruch macht das: Für Hegel ist das Wirkliche – das, „was vernünftig ist“ (Hegel 1969-71c, S. 24) – die bürgerliche Gesellschaft, während Marx gerade die Vernunft gegen diese unvernünftige Wirklichkeit stark machte [7] und bekanntlich den kategorischen Imperativ aufstellte, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Marx 1976, S. 385)

VI.

Wenn die Logik Denkform des Werts, also notwendig falsches Bewusstsein ist, dann kann innerhalb ihres Systems das Bestehende nur verdoppelt werden. Dies ist ihr Zwangscharakter, der alles über sie hinausweisende mit einem Verbot belegt. So sehr die kritische Theorie deshalb darauf verwiesen ist, die Logik gegen sich selbst zu denken und darin das Nichtidentische, das von ihr unterdrückt wird, zu würdigen, so wenig kann der entscheidende Impuls zur Abschaffung innerhalb der Logik selbst liegen. Vielmehr verhält es sich so, dass dieser Impuls überhaupt nicht begrifflich fassbar ist, sondern durch alles Mögliche hervorgerufen werden kann und daher sowohl chaotisch als auch unkalkulierbar ist. Die Logik der diversen K-Gruppen, die darauf setzten, dass die Massen nur einer revolutionären Avantgarde bedürften, um sich die drängende Sehnsucht nach dem Kommunismus endlich auch offen einzugestehen, hat sich genau aus diesem Grunde kräftig blamiert. Der Wille zur Abschaffung des Bestehenden wird aus der Empörung über diese Zustände geboren – wenn er geboren wird. Kommunisten können die Zustände im Augenblick der Unmöglichkeit der Revolution lediglich denunzieren, die Empörung stellt sich ein oder sie tut es nicht. [8]

Die Logik ist wie das Kapital solange ein metahistorisches, autonomes Subjekt, bis die assoziierten Individuen es aus der Welt schaffen. Was an seine Stelle tritt, ist ungewiss; es besteht die Gefahr der negativen Aufhebung, der Barbarei. In Bezug auf die Logik hieße das: totale Willkür, die für den Einzelnen nichts anderes bereithält als das Recht des Stärkeren. Die negative Aufhebung der logischen wie bürgerlichen Ordnung wäre ein ins Unendliche gesteigertes Gewaltverhältnis, das keinen Schutz und keine Schonung mehr kennt. Die kommunistische Aufhebung der Logik dagegen wäre eine, die den Zwangscharakter der Logik durchbricht, ohne in Willkür umzuschlagen. Es wäre ein freies Denken, weil sich das Individuum ohne Angst in der Welt eingerichtet hat; ohne Angst auch

vor der „Widerspruchsfreiheit“ der Logik, die alles, was sie als Widerspruch identifiziert, eliminiert. Der Widerspruch zwischen Individuum und Gattung würde nicht durch Ausbeutung und Unterdrückung – Gewalt – ausgetragen, sondern durch eine erst noch zu entwickelnde nicht-logische Vernunft zur Versöhnung gebracht.

Für wertvolle Anmerkungen und Kritik danke ich Esther Marian.

Anmerkungen:

[1] Kritik bedeutet hier nicht, die Logik einfach zu verwerfen, sondern bestimmt über sie hinauszugehen – so wie ein kritischer Kommunismus die bürgerliche Gesellschaft auch als Voraussetzung für die Gesellschaft frei assoziierter Individuen aufzubewahren und zugleich zu überwinden trachtet.

[2] Dass Marx' Analyse im Kapital Gesellschaften gilt, „in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht“, ist hier nur kurz gegen Positionen anzuführen, die mit Engels davon ausgehen, das Kapital handele von Gesellschaften, in denen „einfache Warenproduktion“ herrscht. Hier wurden logische und historische Entwicklung der Kategorien miteinander verwechselt.

[3] Marx 1989a, S. 19. Noch deutlicher in den Grundrissen: „Ich setze jede der Waren = einem Dritten; d.h. sich selbst ungleich.“ Marx 1974, S. 686.

[4] Das „freie Spiel der Kräfte“ ist, wie jeder, der mal Marx gelesen hat, weiß, Ideologie. Ein Unternehmer, der seine Waren permanent unter ihrem Wert verkauft, geht Pleite und einer, der den Preis deutlich über dem durchschnittlichen Preis der Konkurrenz ansetzt, ebenfalls. (Wertgesetz) Doch das reicht offensichtlich nicht aus: Der Staat hat extra den § 138 BGB geschaffen, der ein Rechtsgeschäft für nichtig erklärt, das „einem Dritten für eine Leistung Vermögensvorteile versprechen oder gewähren lässt, die in einem auffälligen Missverhältnis zu der Leistung stehen.“

[5] Die Modallogik kennt außerdem noch „notwendig“ und „möglich“, was aber wiederum von der Zweiwertigkeit abhängige Modi sind.

[6] Vgl. hierzu Jochen Hörischs Einführung in Sohn-Rethels Soziologische Theorie der Erkenntnis. Hörisch 1985, 26: „Wenn Rationalität so abkünftig, wenn elementare Formen des Denkens bloße Epiphänomene des entfalteten Äquivalententausches sind – wie soll dann eine Kritik dieser Rationalität durch eben diese Rationalität möglich sein?“

[7] In der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie heißt es: „Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.“ Marx 1976, S. 266.

[8] „Je unmöglicher der Kommunismus ist, desto verzweifelter gilt es für ihn einzutreten“, sagt Horkheimer irgendwo.

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a. M. 1997a.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a. M. 1997b.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus – oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo* 5/07. Vgl. S.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, *Werke* Bd. 8, Frankfurt a. M. 1969-71a.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* Bd. 3, Frankfurt a. M. 1969-71b.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke* Bd. 7, Frankfurt a. M. 1969-71c.

Hörisch, Jochen, *Die Krise des Bewusstseins und das Bewusstsein der Krise. Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé*, in: Alfred Sohn-Rethel, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1985.

Marcuse, Herbert, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1980.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1989a.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin 1974.

Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, Berlin 1985.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Berlin 1976.

Sohn-Rethel, Alfred, *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, in: Paul Mattick/ Alfred Sohn-Rethel/ Hellmut G. Haasis, *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt a. M. 1976.

Sohn-Rethel, Alfred, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt a. M.² 1973 (Erstauflage 1970).

JOACHIM BRUHN

Studentenfutter

Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen

Marxismus

*Antwort auf Ingo Elbe**

„Wahrheit ist objektiv, nicht plausibel.“

Theodor W. Adorno

Es ist immer lehrreich, der akademischen Marx-Rekonstruktion dabei auf die Finger zu schauen, wie sie ihren Gegenstand für Kolloquien zuschneidet, d.h. wie die Rekonstrukteure sich selbst zur Karriere nach den Maßgaben des „zwanglosen Zwangs des besseren Arguments“ trainieren: In diesem System ist jedes Argument nur zugleich die Schauseite eines Bewerbungsschreibens, daher die untertänigste Bitte um Verbeamtung. Es erinnert dies an die Art und Weise, in der Monsieur Hulot seinen Koffer packt. Hatte Wolfgang Pohrt vor Jahrzehnten bemerkt, dass auf hundert Doktorarbeiten über Adorno kaum eine kommt, die selbst polemischen, d.h. gesellschaftskritischen Wert hätte, so stellt sich die Marx-Rezeption heute, insbesondere nach der Publikation der MEGA2 noch trostloser dar als nach „68“: die philologische Akribie der Erbsenzähler verdaut das subversive Interesse und gebiert noch nicht einmal Scholastik: Die

Rationalisten an der Arbeit. Marx ist diesen Kathedersozialisten nur das Trittbrett zum Aufstieg ins soziale Paradies der ideologischen Staatsapparate. [1] Indiz dessen ist, wie umstandslos Ingo Elbe von einer „Marxschen Theorie“ oder auch, verschwurbelt, von „kritischer Gesellschaftstheorie“ spricht (obwohl doch Das Kapital mit genauer Absicht als „Kritik“ sich präsentiert [2] und das Buch eben nicht „Theorie der kapitalistischen Entwicklung“ heißt). Das hätte er gerne: lupenreine Theorie, die allen Kriterien der Akademie und deren „Wissenschaftsstandards“ genügt – und dann auch noch kritisch! Das hätte er gerne auch noch, daß es sich bei Marx nicht um Kritik sans phrase handelt und damit um eine ziemlich anti-akademische Aktion, „die ihren Gegner nicht widerlegen, sondern vernichten will“, d.h. um eine „Waffe“ und um ihren Gebrauch. (MEW 1, S. 380) Nicht um Kritik, die unsachlich wäre, agierte sie nicht polemisch. Die gewaltsame Depotenziierung der Kritik zur Theorie verfolgt die Absicht, dem marxschen Denken den positivistischen, Max Weberschen Gegensatz von Tatsachen- und Werturteil unterzuschieben, indem man, wie Ingo Elbe es tut, eine „Konfusion deskriptiver und normativer Ansprüche“ beklagt, die dann, etwa in Gestalt der Initiative Sozialistisches Forum (ISF) und anderer „Mystiker“, „Theologen“ und „Obskurantisten“, „ihre letzte und konsequente Schwundstufe“ erreicht habe, d.h. einen „offensichtlichen Unsinn“, der in der Behauptung kulminiere, das Kapital sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch.“ (Vgl. ISF 2000, 2001, 2002) Eben dieser „Unsinn“ soll hier als die Quintessenz der materialistischen Vernunft in Marx verteidigt werden. Denn die Konfusion liegt ganz bei Ingo Elbe, allerdings nicht als Unverständnis im Resultat mangelhaften Studiums, sondern als interessierte Absicht. Denn sein Marx bedeutete nicht den Anlaß, dem Kapital hinterherzudenken, sondern provoziert den Rückfall in mindere Soziologie: Was mag das bloß für ein Milieu sein, in dem es als interessant und undogmatisch gilt, über Marx derart blühenden Unfug zu behaupten?

Immer wieder verblüfft, mit welcher, man könnte sagen: methodischen Naivität die akademischen Marx-Rekonstrukteure an die Arbeit gehen. Endlos „rekonstruieren“ sie ein Werk oder gar ein System, das nie konstruiert worden ist, das es gar nicht gibt, das in seinem dritten Band ausgerechnet inmitten des Klassenbegriffs abbricht, ein Werk, das sich, wenn es denn als ein in sich geschlossenes überhaupt existieren könnte, unmöglich über den Leisten ihrer akademischen Vorstellung von Wahrheit schlagen ließe. Da ist gerne, leider auch bei Elbe, von „Abstraktionslevels“, „Argumentationsebenen“ und ähnlich verdruckstem Schnickschnack die Rede, etwa vom bei Nadja Rakowitz und der Frankfurter Marx-Gesellschaft so beliebten „geordneten Gang der Darstellung.“ [3] Aus derlei Verschraubungen fühlt man den Angstschweiß von Prüflingen. Die Argumente haben in Reih und Glied anzutreten, damit man sie verwalten kann als die Armee, die der Theoretiker ins Feld führt. Statt Wahrheit soll Konsens erzeugt werden. Aber man erfährt nie, welche „Ebene“ die letzte, bei welchem „Level“ der Fahrstuhl ganz oben angekommen wäre. Anders gesagt: Marx wird vom (vorhandenen) Anfang bis zum (nicht vorhandenen) Ende eine lineare Gedankenführung unterstellt, wo er doch eine zirkuläre ausarbeiten wollte. Denn Marx ist ein Kreisdenker. Ganz und gar unwissenschaftlich, steht das Resultat seiner Kritik von vorneherein fest, nämlich die gesellschaftlich notwendige Bewahrheitung des „kategorischen Imperativs“ (MEW 1, S. 385) oder, wie es Max Horkheimer 1937 glücklich ausdrückte, als „ein einziges entfaltetes Existentialurteil“ (Horkheimer 1980,S.44), ein Urteil, das weder „normativ“ ist noch ein „Werturteil“ bedeutet, sondern die in der Form der Kritik gesetzte und gesellschaftlich durchgeführte Evidenz der Vernunft: Denn, wie Guy Debord einmal ganz richtig sagte, „die Wahrheit dieser Gesellschaft ist nichts anderes als die Negation dieser Gesellschaft.“ (Debord 1996, S. 170) Das Kapital geht nicht vor nach der akademischen Methode von Hypothese, Verifikation/Falsifikation, reproduzierbares Resultat als Konsens [4], weil Marx kein Argumentaufhäufler

ist, sondern die jenseits jedes Konsenses und jedweder Diskussion präsen- te Evidenz entfaltet, wonach der Mensch kein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes, verächtliches usw. usf. Wesen sein soll. Ich befürchte nun, nach allem, was ich von Ingo Elbe gelesen habe [5], er werde dies Sollen eine „Moral“ oder gar eine „Ethik“ nennen und seinem Schema von Tatsachen- und Werturteil ein- pressen. Es ist dies Sollen aber nicht Moral, sondern Ausdruck eben jener Ver- nunft, die Marx aus dem frühen, dem so genannten „utopischen“ Sozialismus bezieht, aus dem proletarischen Naturrecht, und die auf das Ende der „Selbst- zerrissenheit der menschlichen Grundlage“ (Marx) geht. Ein wohl untrügliches Kennzeichen des akademischen Marxismus besteht darin, Kant, Hegel, Smith, Ricardo als Litanei herunterzubeten, aber systematisch zu unterschlagen, dass der Materialismus Marx’ „Drei Quellen“ (Lenin) hat, dass das Telos der „freien Assoziation“ aus Weitling, Fourier, Buonarotti et al. rührt, nicht aus der Philo- sophie des Idealismus oder der Kritik der Nationalökonomie allein. Aber wenn die Rekonstrukteure an der Arbeit sind, sind derlei Proleten eher peinlich. [6]

Der Anfang des marxischen Kapital ist mit dem gesellschaftlichen Untergang des Kapitals vermittelt, mit dessen Abschaffung. In diesem Horizont gewinnt jed- wede Aussage den bestimmten Charakter, dass ihre Wahrheit als eine innertheo- retische gar nicht verhandelt, d.h. weder verifiziert noch falsifiziert werden kann. Für den, hochtrabend formuliert: Denktypus der Kritik gilt weder die Weber- sche Soziologie noch der Kritische Rationalismus, denn Wahrheit wird, echt dialektisch, gefasst als die Bewahrheitung der Gesellschaft, d.h. als Kommunis- mus. Dann wird die Wirklichkeit vernünftig, die Vernunft wirklich geworden sein. Es ist dieses Programm der „Aufhebung der Philosophie“, das Marx zur Kritik, zum Programm der Abschaffungen radikalisiert. Kein einziger Begriff seiner Darstellung bleibt davon unberührt, und die „mystischen Positionen“, „irrationalen Argumentationsmuster“ und all die „Paradoxa“, die Ingo Elbe aus der Marx-Interpretation exorzieren möchte, ergeben sich aus der Sache ganz

von selbst, wenn zum einen alle Kategorien der „Kritik der politischen Ökonomie“ als geschichtsphilosophische zugleich gefasst werden [7], wenn sie zum anderen als polemische Begriffe aufgenommen werden.

Denn dass der Anfang des Kapital durch das Ende des Kapitals vermittelt ist, bedeutet zugleich, dass die Wahrheit und Notwendigkeit dieses Anfangs solange unbewiesen bleibt und bloße Spekulation, solange er nicht am Ende tatsächlich gesellschaftspraktisch aufgehoben worden ist. [8] Daraus folgt erstens: die Rekonstruktionsmarxisten wissen nicht, was sie tun – sie wissen nicht, was der Anfang ist; zweitens: weil sie dies, unterm Diktat ihrer „Abstraktionslevels“, nicht wissen können, verfallen sie in eine ökonomistische Reduktion des marxischen Wertbegriffs; drittens: weil sie den Wertbegriff reduzieren, handeln sie sich eine Menge so genannter methodologischer Probleme ein und damit den Stoff, aus dem Symposien sind; und viertens: weil all diese Operationen natürlich den geschichtsphilosophischen Gehalt des Marxschen Denkens auf Null bringen, injizieren sie ihren universitären Konstrukten eben die Zeitlosigkeit, die das wirkliche Merkmal der deutschen Ideologie ist: unvorstellbar, dass der Zeitkern der Wahrheit in der materialistischen Kritik nur irgendwie mit der Shoah zusammenhinge. Darin wird die Marx-Rekonstruktion zum linksdeutschen Verdrängungs- und Abspaltungsunternehmen. [9]

Fragt man einen gebildeten, durch die Exerziten der Rekonstruktion gewitzigten Kathedermarxisten, was denn der Anfang des Kapital sei, das, woraus sich im Gang der Darstellung alles weitere ergebe, so wird die Antwort – die Lektüre der Elaborate des akademischen Marxismus von Oskar Negt über Michael Heinrich bis hin zu Wolfgang Fritz Haug oder Dieter Wolf beweist dies ebenso wie meine privaten Meinungsumfragen unter den Konsumenten von derlei Studentenfutter – im Regelfall lauten, dieser Anfang sei die Ware. Aus der Warenform, oft auch „Keimzelle“ genannt, ließe sich alles herausentwickeln; sie sei die „Elementarform“, die auf ihre Erweckung durch den Theoretiker nur so

lauere, um dann ihre diversen Abenteuer durch allerlei Wertformen hindurch hinein ins Kapital zu durchleben. [10] Allerdings lautet der erste Satz des Kapital in der MEW-Fassung, Band 23:

„Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung‘, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware.“ (MEW 23, S. 49)

Marx beginnt keineswegs mit der Ware, obwohl die Akademiker es so darstellen müssen, weil sie mit der „Analyse“ loslegen wollen. Marx beginnt daher auch nicht Knall auf Fall mit der Analyse. Die Analyse, Spielplatz einer rationalisierungssüchtigen Intelligenz, hat ein ihr Vorausgesetztes, mit ihren Mitteln Unerreichbares, nur Hinzunehmendes. Die Analyse wird aber zugleich die Strategie sein, die, wie bei Marx, nur konsequent durchexerziert, auf Antinomien führt, auf die realen Paradoxien der Realität.

Marx beginnt mit dem Reichtum; er ist schon grammatikalisch das regierende Subjekt; die Ware ist davon „nur“ abgeleitet, konstituiert. Die Frage ist: wie muß ein Gegenstand gesetzt und verfasst sein, damit er überhaupt einer „Analyse“ zugänglich wird. Reichtum ist seinem Begriffe nach dort, wo er nicht „Wealth of Nations“ sein muss – als Überschuss über die bloße, nur biologische Reproduktion der Existenz gesetzt. Es ist daher menschlicher Reichtum, das, was Menschen von Ameisen unterscheidet, was sie von sich selbst als bloßer Natur und Gattungsexemplaren abhebt. Er impliziert die „disposable time“, ihn auch zu genießen. Weil der Reichtum die Selbsterhaltung des Körpers als bloße Natur überschreitet, ist das Individuum an sich als mehr und anderes denn als bloßes Exemplar seiner Gattung gesetzt. Es ist Exemplar gerade so, dass es dies nicht ist, keineswegs darin auf- und untergeht. Und es ist das Wesen dieses Reichtums, dass es am Individuum weder zwischen phänomenalem und funktionalem

noch zwischen wahren und falschen Bedürfnissen scheidet. Im Horizont des Reichtums sind weder Lohnarbeit noch Antisemitismus möglich; Reichtum ist allgemeine und freie Aneignung nach Bedürfnis, freie Assoziation.

Allerdings: etwas ist faul an diesem Reichtum, denn er „erscheint“, kann nicht er selbst sein und bleiben, er muss „erscheinen“ und zwar in der Form seines geraden Gegenteils, als Ware. Die Ware ist der Ausschluss aller durch alle vom Genuss der „nützlichen Dinge“ [11], die darüber zu Gebrauchswerten verkommen, zum „stofflichen Träger“ des Tauscherts. Der Reichtum erscheint in einer Form, in der er seinen Inhalt nicht nur glatt durchstreicht, sondern sich als das Gegenteil seiner selbst setzt: als Privateigentum. Was ist das Selbstnegatorische am Reichtum, was das an seinem Wesen, das nur durch diese und in dieser Erscheinung sein kann?

Für die Erörterung dieser Frage ist wichtig, dass Marx zwar Geschichtsphilosoph ist, dies aber weder im Hegelschen noch im Engelsschen Sinne. Für ihn ist das Kapital – der Briefwechsel mit Vera Sassulitsch zeigt es – nicht die logische Notwendigkeit der Menschheitsgeschichte und damit die letzte Haltestelle vor dem Kommunismus. [12] Für ihn ist die Entstehung des Kapitals nichts als Zufall, purer Zufall, mit dem Geschichtsphilosophie erst möglich und nötig wird. Zwar erzählt er die Geschichte der „ursprünglichen Akkumulation“, aber begrifflich fasst sich alles in einer Urszene zusammen. Denn im Kapital hat der „Formwandel der Knechtschaft“ (MEW 23, S 743) eine Stufe des reinen und unvermittelten Antagonismus erreicht und eben den Kampf auf Leben und Tod, den das Herr-Knecht-Kapitel der Hegelschen Phänomenologie des Geistes darstellt. Im Verhältnis von Herr und Knecht resümiert sich alle bisherige Geschichte als die völlige Abwesenheit jeder Vermittlung, daher in einem Antagonismus, der auf Leben und Tod geht. Dieser Antagonismus ist die logische Urszene des Kapitals, eine Situation, die historisch nie in ihrer Reinheit existier-

te, die jedoch als Quintessenz aller Geschichte den Umschlagspunkt bezeichnet, an dem das Kapital zwar nicht: notwendig, aber: unausweichlich wurde.

Hierin stellt sich das Vermittlungsproblem rein und ohne jede Zutat. Wenn es kein Drittes gibt zwischen Herr und Knecht, wird Reproduktion als solche unmöglich. In ihrem Verhältnis drückt sich die Spaltung der Gattung als solche aus, eben im Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten, d.h. unmittelbar von Ausbeutern und Ausgebeuteten zugleich. [13] Dieses ist die Qualität der Gesellschaft, auf ihren Begriff gebracht. Warum es dazu gekommen ist, ist an sich selbst unverständlich, historisch und logisch. Weder gibt es einen vernünftigen Grund noch eine plausible Rechtfertigung dafür. Die Spaltung der Gattung in der Urszene des Kapitals meint für Marx eben die ominöse Identität als Identität von Identität und Nichtidentität, d.h. als vollendet negative. Noch anders ausgedrückt: Weil die gesellschaftliche Unmittelbarkeit der Gattung in jedem einzelnen ihrer als Individuen gesetzten Exemplare ausbleibt, treibt diese Abwesenheit eine (negative) Vermittlung hervor, die die Spaltung in funktionale Menschen einerseits, bloß phänomenale andererseits verkehrt synthetisiert [14], und der Knecht wird, nun in der ‚modernen‘ Gestalt des lohnarbeitenden Staatsbürgers, auf das Gattungsexemplar reduziert, d.h. zur „dressierten Naturkraft“ (Marx 1974, S. 597).

Der Reichtum „erscheint“ in der Form seines geraden Gegenteils, als Ausschluss und einseitige Aneignung, und Wert ist der Name des Dritten der Vermittlung des vermittlungslosen Antagonismus selbst, kein Begriff, nur „das logische Wort“ [15] dafür, dass die negative Qualität der Gesellschaft als solche – eben ihr in einem herrschaftlicher wie ausbeuterischer Charakter – sich selbst, in Geld und Recht, in Kapital und Souveränität, als zur Quantität verdinglichtes Verhältnis darstellt und somit in ihr Gegenteil verkehrt, indem sie „erscheint“. Er ist die sich in sich selbst zusammenfassende Quintessenz der verkehrten Gesellschaft. Er ist das Allgemeine (der Gattung, d.h. des Naturcharakters aller

Einzelnen als Exemplare) und das Besondere (der Einzelnen, d.h. des gesellschaftlichen Zustands des Ausschlusses aller durch alle) zugleich, und er ist dies – wie die marxssche Entwicklung der Wertformen mit logischer Unerbittlichkeit zeigt – zuerst (und quasi statisch) als „unmittelbare Allgemeinheit“ oder „allgemeine unmittelbare Austauschbarkeit“ (MEW 23, S. 88), dann (und quasi dynamisch) als „automatisches Subjekt“ (Ebd., S. 169). Derlei Realparadoxa sind Namen für die Abwesenheit der mit sich als freie Assoziation versöhnten Gattung in der Form der gesellschaftspraktischen Darstellung ihrer Identität von Identität und Nicht-Identität, so, wie sie in den politökonomischen Formen präsent ist. Marxssche Formulierungen wie die, das Geld sei der „Gott in der Welt der Waren“ (Marx 1974, S. 133) sind gerade so metaphysisch, so theologisch und religiös wie es die verkehrte Gesellschaft selbst es ist, d.h. Provokationen darauf, die Herrschaft der real gewordenen Metaphysik [16] – Darstellung der negativen Qualität von Gesellschaft in Form handgreiflicher Quantität – zu revolutionieren. Der Anfang des Kapital als Kritik der Konstitution der Ware verweist auf das Ende in Form des Untergang des Kapitals durch die Krise. [17] Die „Elementarform“ der Ware ist die Erscheinungsform einer Gesellschaft, die sich durch die Negation von Gesellschaftlichkeit hindurch vergesellschaftet, die eben diese Negation als Position ausdrückt und die dies ‚naturgemäß‘ auf allen Niveaus ihrer Ausgestaltung und realkontradiktorisch tun muß, als manisches, zwanghaftes Laborieren an den Realparadoxa. Eben deshalb heißt es etwa in den Grundrissen: „Die gesellschaftliche Macht der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen ... ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist“ Der Wert ist daher das sich verdinglichende Substitut einer Absenz. Und an anderer Stelle ist die Rede vom Geld als „einem Gesellschaftsverhältnis, einer bestimmten Beziehung der Individuen aufeinander“, das als „Sache außer ihnen erscheint.“ (Marx 1974, S. 111, 151)

Es handelt sich also beim „Fortgang der Darstellung“ keineswegs um immer höhere „Abstraktionslevels“, sondern um die kritische Exposition dessen, dass die notwendige Vermittlung zugleich logisch unmöglich ist und daher auf immer höherer Stufe versucht werden muss. [18] Denn die Identität des Wertes mit sich selbst ist zwanghaftes Gebot wie hoffnungsloses Unterfangen zugleich. Der Ausdruck „automatisches Subjekt“ besagt nichts anderes als: der Wert wird in die Fluchtbahn seiner Selbstverwertung getrieben, weil seine Identität in allen seinen Formen nur geborgt ist. „Als eine prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ (MEW 23, S. 169) wird die logische Unmöglichkeit der Vermittlung historisch überhegelt. Dieses Immer-Höher meint eine logische Entwicklung, d.h. die Explikation der Urszene des Kapitals im genauen theologischen Sinne der Gedanken, zu denen Gott sich hat nötigen lassen müssen, bevor er sich zur Schöpfung aufraffte. Oder, um es mit Immanuel Kant zu sagen: der Gedanke des Geldes, einmal mit bestimmter Notwendigkeit gefasst, drängt zwanghaft zur Wirklichkeit des Geldes, dann zu der des Kapitals. Darin besteht der strikte Sinn der marxschen Rede von den „objektiven Gedankenformen“.

Marx beginnt also nicht mit der Ware, sondern mit dem Reichtum, seiner selbstnegatorischen Erscheinung und dem darin implizierten Vermittlungsproblem. Wert ist darin der Name für das ökonomische, politische und ideologische Konstitutionsproblem; er „erklärt“, warum es Ökonomie und Politik überhaupt als eigengesetzliche Bereiche gibt und nicht vielmehr nicht. Ingo Elbe hat recht damit, wenn er sagt, dass man nicht alles auf einmal sagen kann, dass die Gleichzeitigkeit in ein Nacheinander aufzulösen ist. Aber dann muss er auch mit der Urszene beginnen und zeigen, wie sich der Selbstwiderspruch der Gattung perpetuiert und auf keiner Ebene seinen objektiven „Mystizismus“, d.h. seine haarsträubende Unvernunft, verlieren kann. Die Kategorien der Kritik ihres geschichtsphilosophischen Charakters zu berauben, sie aktualistisch als System festzunageln und dann, wie Ingo Elbe es mit Dieter Wolf beliebt, zu behaupten,

„Wert ist eine nicht empirisch zutage tretende Eigenschaft, die die Produzenten im Austausch beständig hervorbringen, ohne es zu wissen. Gegenstand des ‚Kapital‘ ist die unbewußte Hervorbringung von Reichumsformen innerhalb einer strukturell (sic!), durch die privat-arbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen (sic!) der Arbeit, determinierten (sic!) Praxis“ ist, bestenfalls, grober Unfug und die Einübung in Althusser, dem ja auch die Strukturen die Bedingungen der Determination der Formen sind. Dann jedoch die These zu vertreten, „zunächst gilt der Wert selbst als gesellschaftliche Einheitsdimension von Privatproduktion“ reduziert die Frage nach der objektiven Geltung der gesellschaftlichen Synthesis auf bloße Definition, die nichts an der Sache selbst ‚widerspiegelt‘ als das Originalitätsbedürfnis des Theoretikers, der sich damit zu befassen geruht. [19]

Das Resultat ist eine ökonomistische Reduktion des Wertbegriffs, die den Wert theoriefähig macht, den Theoretiker politikfähig. [20] So schreibt etwa Dieter Wolf, die Kritische Theorie Adornos bedeute nichts anderes als,

„den Wert von den Arbeitsprodukten, d.h. genauer von der Arbeit weg in die gedanklichen, mystischerweise als objektiv-gesellschaftlich ausgegebenen Prozesse der ‚Subjekte‘ zu verlagern, sodaß es bei den Formen des Werts gar nicht mehr (sic!) um gesellschaftliche Formen der Arbeit geht. Hiermit wird aber die ‚Kritik der Politischen Ökonomie‘ verfehlt, die aus der logisch-systematischen Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit besteht, und zwar in der historisch-spezifischen Gestalt, die sie unter den historisch gewordenen Bedingungen des Kapitalverhältnisses angenommen hat. Von der ersten (sic!) bis zur letzten (sic!) Zeile geht es im ‚Kapital‘ um Formen des Werts als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der Arbeit.“ (Wolf o.]

Der „Wert“ jedoch war niemals eine „Form“ der Arbeit, einfach deshalb, weil die „Arbeit“ keinerlei Verursachung hat, in einer anderen Gestalt, als sie selbst

es ist, zu erscheinen und vielmehr erst durch den in der Wertform erscheinenden Wert, der negativen Vermittlung, als abgeleitete Werts substanz gesetzt wird, sodann in weiterer Ableitung als Wertgröße (Zeit) das Maß einer durchschnittlich gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit hergibt und damit einer Zeit, in der niemand lebt oder je gelebt hat. Nicht: die Arbeit abstraktifiziert sich selbst, sondern: die konkrete, produktive Tätigkeit wird, wie das „nützliche Ding“ zum Gebrauchswert, zum Lohnarbeiter mit einhausender Arbeitskraft abstraktifiziert. Die ökonomistische Reduktion des Wertbegriffs bedeutet die Zurichtung des Gegenstandes für die Zwecke der linken Akademie. Damit konvertiert sich die im Sinne des Erfinders als Kritik dargestellte Betrachtung der politischen Ökonomie in eine kritisch-rationalistische und auf den widerspruchsfreien Hund gebrachte Theorie des Ökonomischen, auf eine Art „Handbuch der Volkswirtschaft“ (Eduard Bernstein), der man, ist man links gestimmt, Meinung und Moral aufklebt, um den Pluralismus bedienen zu können: Tatsache versus Werturteil, und jeder folgt, wie schon Max Weber sagte, seinen eigenen „Dämonen“, nachdem er den „Wissenschaftsstandards“ genüge getan hat. [21] Bei Marx dagegen enthalten die „Tatsachen“ ihre eigene „Wertung“ gleich schon selbst – und weil der Anfang des „Kapital“ mit dem Ende des Kapitals zusammenhängt, ist jede Tatsache als Objektivation der Nicht-Identität der Gattung als in sich nichtswürdig erwiesen, d.h. als „faule Existenz“ (Hegel). Was Ingo Elbe daher die „irrationalistischen“ Positionen nennt, das macht gerade die Substanz des marxischen Denkens als einer materialistischen Kritik aus, die ihre Wahrheit nicht autarkistisch aus sich selbst gewinnt, sondern in ihren Begriffen das Antirationale der verkehrten Gesellschaft selbst festhält, als Anweisung auf ihre Aufhebung. Kritik, nicht Theorie, ist der Modus dessen, und wer nicht polemisch schreibt, keinen Krieg eröffnet, der handelt unsachlich.

Indem Marx nachvollzieht, dass der Reichtum in der „Elementarform“ Ware erscheint, hat er nicht nur „rekonstruiert“, dass das Ökonomische unmittelbar

zugleich (um nur überhaupt das Ökonomische sein zu können), als das Politische gegeben sein muss, d.h. als das Juristisch-Staatliche (wenn die Ware als Ausschluss immer das Privateigentum impliziert, dann kann es keine Trennung von Basis und Überbau geben), sondern überdies das Ideologische, als die „Denkform“ [22] zum Tauschen, zum Kaufen und Verkaufen. Zwecks Spaltung der Gattung ist ein Denken in der Urform des Ideologischen, der Trennung von Schein und Wesen, dringend geboten. Wenn der Reichtum zur Erscheinung genötigt wird, erscheint er in dieser dreifachen und dreifach gleich ursprünglichen Bestimmung. Die zum Begriff destillierte „Denkform“, die zur Warenform passt, ist die wissenschaftliche, und die, denen es zur Wissenschaft [23] nicht langt, haben sich mit der Rationalisierung, der Vereindeutigung und Logifizierung des Irrationalen der Vergesellschaftung zu begnügen: Wer geistig nicht ganz mitkommt, muß Soziologe werden.

Wert ist unmittelbar zugleich eine politische Kategorie, denn nicht nur das Ausbeuterische, auch das Herrschaftliche der Urszene hat in der Vermittlung reflektiert zu werden. Die Ware kann ökonomisch sein nur insofern, als sie zugleich politisch ist; und wie die Ware das Kapital impliziert, so gleichursprünglich den Souverän. Das heißt: Die Ware stellt ihren Privateigentümer notwendig als Subjekt dar. Das ist gemeint, wenn Marx in der Fußnote 5 auf Seite 50 des Kapital davon spricht, in der bürgerlichen Gesellschaft herrsche die „fictio juris“ der allgemein gleichen Warenkenntnis beim Kaufen und Verkaufen. „Fictio juris“ will sagen: tatsächliche, reelle Fiktion, Realfiktion, ein Als ob, das von Staats wegen und von Kapitals wegen den Individuen, die Subjekte sein müssen, mit aller Gewalt untergeschoben wird, als eben: Realabstraktion. Die ökonomistische Reduktion des Wertbegriffs dagegen, die den Wert nicht als den Namen für die Konstitution der Gleichursprünglichkeit aller Bestimmungen fasst, löst das Problem der negativen Identität auf in leeres Nacheinander und verfehlt damit das Thema, das sie am meisten angeht: Ideologiekritik. Kritik der Konstitution

wird zum methodologisch raffinierten Geschwätz übers Konstituierte verflüchtigt, zur Interpretation, zum blinden Herumtreiben in der Form und zur „Rekonstruktion“. Damit geht zugleich jede geschichtsphilosophische Sensibilität verloren, und die von Hegel in idealistischer Manier vorgebrachte Behauptung, „die Weltgeschichte ist nichts anderes als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit“ (Hegel 1971, S. 539f), die der Marxist Marx noch durchs Medium des Klassenkampfes hindurch vom Kopf auf die Füße stellen wollte, geht die Linksakademiker nach Auschwitz nichts an – wo doch die Arbeit der Kritik darin besteht, „den logischen Gang des Geschehens [zu] brechen“ (Horkheimer/Adorno 1988, S. 236) und das Resultat der Geschichte: die Barbarei, in der Konstruktion des Anfangs aufzuzeigen. Das wäre zugleich die Rückwendung des Materialismus auf den Marxismus selbst. Marxismus dagegen, der auf die französische Revolution sich gründet, zur Wannsee-Konferenz aber schweigt, ist Lüge und Propaganda, eine besonders bösartige Form von Ideologie.

Um es noch anders darzustellen: In den marxschen Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie aus den Jahren 1857/1858 findet sich unter der Überschrift „Wert“ ein Entwurf zum ersten Satz des „Kapital“, der anders lautet als die Fassung von MEW 23. Hier heißt es:

„Die erste Kategorie, worin sich der bürgerliche Reichtum darstellt, ist die der Ware.“ (Marx 1974, S. 763)

Das „Erscheinen“ ist hier formuliert als das Sich-selbst-Darstellen; das Aktive, gar Aktivistische wird unterstrichen. Es ist dies die innere Not, nämlich das Nicht-bei-sich-selbst-Aushaltenkönnen. Der Reichtum, gezwungen, ein bürgerlicher zu sein, fährt aus der Haut. Der Überschuss der Gattung, den diese (noch) nicht realisieren kann, wird das Kapital der Subjekte. Und zugleich unterstreicht Marx in diesem Fragment, wie um das Gegenteil dessen zu indizieren, die logi-

sche Urszene als den Gegensatz zum „naturwüchsigen Kommunismus“ [24]. Dieser bezeichnet die Identität der Gattung, ihre Ungeschiedenheit, allerdings in ihrer falschen Egalität unter der Despotie der Natur, den Zustand, in dem die Individuen bedürftige Körper sind, bloße Exemplare der Gattung auf dem Niveau der Subsistenz und tatsächlich Gegenstände der Zoologie. Wird die Urszene durch das Kapital ausbuchstabiert, dann dürfen die Individuen nichts mehr sein als gattungsvergessene Subjekte: Homo homini lupus, und jeder streicht tagtäglich in der allgemeinen Konkurrenz die Gattung durch, an sich und den anderen. Das Kapital von Marx ist weder die Naturwissenschaft der Individuen als Körper noch ihre Soziologie als Subjekte, ist weder die Botschaft vom Ameisenstaat noch die Lehre von der allgemeinen Konkurrenz, gerade weil die marx-sche Kritik bei beidem die Anleihe nimmt, indem sie sie negiert: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“ [25] Der Zustand kapitalistischer Vergesellschaftung ist darin begreifbar nur, insoweit er ambivalent ist, nur, insofern der Anfang auf sein Ende sich zurückbiegt, zurückgebogen wird als seine Aufhebung und recht eigentlich: Abschaffung. Diese Ambivalenz ist die Bedingung seiner „Theoretisierung“, und d.h. tatsächlich seiner Begreifbarkeit. Das ist es, was die Verwissenschaftlichung der Kritik zur Theorie als die Depotenzenzierung der (negativen) Wahrheit zur (positivistischen) Richtigkeit so überaus stört, ja geradezu anekelt: dass der „Einbau“ der Geschichtsphilosophie in Begriff und Sache der Wahrheit ihre Vorstellung von Kontrollierbarkeit erschüttert, die ganz und gar an die unendliche Ewigkeit des Hier und Jetzt gebunden ist. Wissenschaft meint hier die schrankenlose Diktatur des Theoretikers über sein ‚Objekt‘, meint Wiederholung als das Kriterium von Geltung. Dieser Kontrollwahn mündet in der Stillstellung der Zeit, der Geschichte und der Zeit, die dem Einzelnen gegeben ist. Diese Zeit impliziert das Absehen, die Abstraktion vom Verfall der Natur und der Körper. Man lebt aber nur einmal: und so ist der Wahrheitsbegriff Ingo Elbes der genaue Antagonist zur empirischen

Existenz, ja: zum Menschenrecht auf Glück eines jedes einzelnen, unwiederholbaren Körpers. [26] Sein Ideal ist das einer Naturwissenschaft vom Gesellschaftlichen. Gerade weil Geschichte, gegen jede Abstraktion, im Zentrum jedweder Kategorie der marxischen Kritik der politischen Ökonomie steht, insistiert sie auf der Unmittelbarkeit des Glücks, gegen Opfer, gegen Vertröstung, gegen das Warten darauf, dass einmal die Zeit „reif“ sein wird. Sie bestimmt die Gegenwart nicht als Sekunde in der unendlichen Linearität gleicher und identischer Zeitquanten, sondern als den Augenblick der revolutionären Entscheidung. [27] Alle Kategorien, Begriffe und Setzungen des Materialismus sind von hier an. Sie stiften eine Situation, von der die Grundrisse sagen, es sei die einer Dezision, weil die Individuen „weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andererseits als bewußt Gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren.“ (Marx 1974, S. 909) Weder noch, d.h.: sowohl als auch – das ist die Konstellation der Kritik. [28] Als Subversion des logischen Entscheidungszwangs innerhalb der Antinomie wendet sich revolutionär: zerstörend und aneignend gegen das Konstitutive.

Anmerkungen:

* Ingo Elbe, *Marxismus-Mystizismus – oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007.

[1] Das neueste Produkt dessen ist der Sammelband von Jan Hoff u.a. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2006. Der Band beginnt überaus viel versprechend mit der These, das Fundament sei die Basis der Grundlage: „Althusser konnte in die beginnende ‚Kapital‘-Lektürebewegung noch mit dem Projekt eingreifen, in ihr die philosophischen Grundlagen zu artikulieren, welche einer vollständigen, radikalen Erneuerung der marxistischen Philosophie und Wissenschaft als Grundlage einer revolutionären Erneuerung der Arbeiterbewegung als Orientierungsgrundlage dienen konnte“ (S. 7f.): Prima! Auch Ingo Elbe hat zu diesem wunderbaren Projekt mit dem Aufsatz *Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der marxschen Theorie* (S. 52-71) sein Teil beigetragen, indem er 1.) der kritischen Theorie für die Weimarer Zeit eine halbwegs intakte „institutionelle Grundlage für eine normale wissenschaftliche Praxis“ bescheinigt, d.h. Geld (S. 60), 2.) dem Althusser auftragsgemäß attestiert, „daß wir es im marxschen Werk mit ... einer wissenschaftlichen Revolution zu tun haben, die auf der metatheoretischen Ebene von einem dieser Problematik unangemessenen Diskurs (sic!) überlagert wird“ (S. 62), und 3.) dass „eine (sic!) Kritik der politischen Ökonomie als Wissenschaft ... konzipiert werden muß“ (S. 64). Kritik als Wissenschaft – allein aus diesem Phantasma könnte man eine integrale Soziologie des linken Intellektuellen ableiten, wenn nicht die Herausgeber noch überdies ihre Absatzchancen berechnen würden. Denn „daß Marx irgendwie wieder salonfähig geworden ist“ (S. 13) ergibt sich erfreulicherweise nicht nur daraus, dass das ZDF den Marx zum drittbesten Deutschen gewählt hat, sondern die BBC ihn sogar zum zwei-

ten Mal in Folge zum „größten Philosophen“ des Jahrtausends (S. 36). Und auch „in der sich kritisch verstehenden akademischen Community wird Marx wieder diskutiert“ (S. 13): Wie schön! Obwohl man doch noch vom letzten Mal und den Bemühungen der Habermas, Altvater, Negt, Hirsch und Haug übergenug hat. Hier eröffnet sich ein weites Feld, d.h. die Gelegenheit, seinen Claim abzustecken.

[2] Der schon erwähnte Sammelband *Das Kapital neu lesen* liquidiert Begriff und Sache der Kritik von Anfang an mit dem „Argument“, diese „Position“ (?) sei „gänzlich unfähig dazu, sich in das Getümmel und Gewimmel der bestehenden Meinungen zu begeben und kritisch einzumischen“ (S. 28). Und wie geht das kritische Mitmachen? Zum Beispiel so: „Der Wert ist nicht im Sinne von bloßem Negieren zu kritisieren, sondern aufzuheben im dialektischen Sinne von sowohl abschaffen wie bewahren und auf eine höhere Stufe heben“ (Ralf Krämer, *Wert-Bedeutung: Thesen zur Werttheorie*, in: Hoff u.a. 2006, S. 250). Irgendwie klingt das nach der legendären „sozialistischen Anwendung des Wertgesetzes“ im höheren Auftrag des proletarischen Kaisers.

[3] Was die Rekonstrukteure nicht darin hindert, die Arbeiterklasse anzuhimmeln, indem sie die Bestimmung der Klasse immer nur dem ersten Band entnehmen. Exemplarisch dafür steht die prodeutsche Marx-Lektüre von Nadja Rakowitz u.a. 2004, die umständlich mit dem „Fortgang der Darstellung“ (S. 261) klingelt und auch gerne „Darstellungsebenen“ (S. 153) bemüht, sich allerdings vorab entschieden hat, das Kapital als Klassenverhältnis und als entfremdeten Ausdruck der Arbeit zu begreifen, eine Unterstellung, die schon für Marx so eindeutig keinesfalls ist – ein marxistischer Agitationsclub auf der Suche nach linksgewerkschaftlichem Anschluss. Zum Begriff der Klasse vgl. dagegen meine Arbeiten: Bruhn 2003a, 2004.

[4] Es geht nicht um die Frage, die Ingo Elbe stellt, „inwiefern der Gegenstand des ‚Kapital‘ ein rational (im Sinne von vernünftig) begreifbarer ist“, sondern

darum, dass der vernünftige Begriff des Kapitals dessen praktische Beseitigung ist. Dieses Wahrheitskriterium ist nicht auf die innere Stimmigkeit von Theorie zurück zu biegen, sondern hat seine Gesellschaftlichkeit in Kritik als der Provokation auf den Umschlag. An dieser Stelle retten sich die akademischen Rekonstrukteure regelmäßig in den Kalauer von der „kritischen Kritik“.

[5] Vgl. seine Beiträge auf der Website der Roten Ruhr-Universität Bochum (www.rote-ruhr-uni.com) oder sein allfälliges Lob des Louis Althusser (s. o., Anm. 1), eines philosophierenden Stalinisten und Frauenmörders, der um jeden Preis den „humanistischen“ Marx abspalten wollte.

[6] Den viel gescholtenen Hans-Georg Backhaus trifft dieser Vorwurf natürlich nicht – vgl. Backhaus 2000. Vgl. auch meine Arbeiten Bruhn 2000, 2003b; beides auch auf: www.isf-freiburg.org/isf/beitraege.html – hier gegen Michael Heinrich und Dieter Wolf gewendet.

[7] Besser noch: erst als geschichtsphilosophische sind diese Kategorien sie selbst als politökonomische.

[8] Dies wollte die ISF mit der These sagen, der Materialismus sei unbewiesen vor dem Kommunismus und werde überflüssig durch ihn – siehe ISF 2000. – Marx nimmt die Hegelsche Reflektion über den Anfang auf und übertreibt sie systematisch, um die Vermittlung von Anfang und Ende nach dem Motto „Man lebt nur einmal“ zu überhegeln, d.h. den Anspruch des Individuums auf Glück durch Revolution einzulösen. Siehe dazu auch: Gerhard Stapelfeldt 1979, insbesondere S. 171ff. – Die Intellektuellen scheuen den Materialismus wie die Pest, weil sie ohne den Rückversicherungsvertrag mit Ontologie ihre Herrschaftstauglichkeit nicht beweisen können. Ohne die Vorstellung, sie hätten die „historische Mission“, das „objektive Klassenbewußtsein“ den Arbeitern anzudressieren (Kautsky, Lenin, Lukács), machen sie keinen Finger krumm.

[9] Einerseits schlägt man einen peinlich genauen Bogen um die Geschichtsphilosophie, die Marx als Marxist tatsächlich im ersten Band des Kapital formuliert

hat, im Kapitel über die „Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Produktionsweise“ (MEW 23, S. 789 f.), so z.B. Rakowitz, Wolf oder Behrens, Altvater und Heinrich sowieso: Dass „die kapitalistische Produktion mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation“ erzeugen soll (S. 791), dass das „Volk“ die „Usurpatoren“ davonjagt, ist dem wertformanalytischen Abstraktionsebenenrekonstrukteur allerdings unheimlich. Andererseits jedoch mögen sie als Theoretiker trotz der Shoa von der „Negation der Negation“ (Marx) und der dahinter stehenden Reduktion des Kapitals auf die (unbewusste) Selbstentfaltung der ominösen „gesellschaftlichen Arbeit“ auch nicht lassen. Im Ergebnis rekonstruieren sie ihre Kategorien in einer zeitlosen Aktualität, in der es die Shoa niemals wird gegeben haben können: deutsche Ideologie at its best. Nur zum Beispiel wie das in dem Band *Das Kapital neu lesen* geht: Zwanzig Seiten losgelassenes Geschwätz über das Problem, dass „jede Gesellschaftstheorie, die von einer Sprecherposition innerhalb ihres Objekts aus formuliert wird, muß begründen können, wo im untersuchten gesellschaftlichen Strukturzusammenhang die Einsichten generiert werden, die ihre Formulierung ermöglichen“ (S. 303 f.). Das klingt nicht nur bombastisch, das Resultat ist danach. Im Abschnitt „Kritik und Klassenkampf“ heißt es dann: „Die unterschiedliche Positionierung von Klassenakteuren beeinflusst also die Formierung von Einstellungsmustern. Für gewöhnlich sind eher Arbeiter als Kapitalisten für nicht-fetischistische Denkformen empfänglich. Davon zeugt beispielsweise die Geschichte der Arbeiterbewegung in Deutschland, wo bald nach der Veröffentlichung des ‚Kapital‘ die zentralen Einsichten der Kritik der politischen Ökonomie breit rezipiert wurden“ (S. 320). Und wovon zeugt dann – „beispielsweise“ – die Deutsche Arbeitsfront? Die Volksgemeinschaft? Die „Sprecherposition innerhalb ihres Objekts“ ist notorisch die deutsche. Daran liegt es, dass die auch hier gepflogene Rede vom „kritischen Kritiker“ diesen ausgemacht antisemitischen Zug hat: die „wertkritische Lesart“ sei „elitär intellektuellenzentriert“ (ebd.): Alexander

Gallas, Subjektivität = Fetischismus? Die wertkritische Marx-Rezeption auf dem Prüfstand, in: Hoff u.a. 2006, S. 303–323. Mit sowas wird man „Dozent an der Universität Lancaster“ (370).

[10] Oskar Negt: „Aus den Widersprüchen der Waren-Zelle entwickelt Marx den ganzen kapitalistischen Kosmos.“ (Negt 1998, S. 36) – Michael Heinrich: „Erst im Kapitalismus ... wird die Ware zur ‚Elementarform‘ des Reichtums. Diese Ware ... will Marx analysieren.“ (Heinrich 2004, S. 37) – W. F. Haug: „So sieht Marx zu Beginn des ‚Kapitals‘ vom Kapital ab. Die Darstellung des Kapitals kann nicht mit dem Kapital beginnen. So beginnt er statt dessen ... mit der Ware...“ (Haug 2006, S. 44) – Und Dieter Wolf legt dann offen, wohin derlei „Anfang“ führt: zur Vertauschung von Kritik und Theorie: „Die ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ ist die positive Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit...“ (Wolf 2002, S. 19).

[11] Marx handelt nicht von einer wie immer gearteten Dialektik von Gebrauchswert und Tauschwert, sondern von einer gesellschaftlichen Totalität, die das „nützliche Ding“ als Reichtum zum Gebrauchswert und damit „stofflichen Träger“ des Tauschwertes formt (MEW 23, S. 50). Gebrauchswert ist keine emanzipatorische Kategorie – vgl. Stefan Breuer, Zur Theorie des Gebrauchswerts, in: Breuer 1985, S. 275ff.)

[12] Das oben angegebene Kapitel des Kapital über die „historische Tendenz“ ist, Zeichen der Unentschiedenheit zwischen Arbeitsmetaphysik und Kapitalkritik, eher dem negativen Erbe Marx’ am Frühsozialismus und dessen Mythen vom „Gesamtarbeiter“ zuzuordnen. Vgl. dazu auch Breuer 1977. Entsprechend vertritt Marx zur so genannten historischen Notwendigkeit des Kapitals zwei ganz verschiedene Standpunkte, interessanterweise jedes Mal bei der Behandlung der Ricardianischen These vom Kapital als einer „Produktion um der Produktion“ willen.

[13] Es gibt daher kein Problem der so genannten „Ableitung“ des Staates aus der Ökonomie, und die ganze „Staatsableitungsdebatte“ der 70er Jahre war nur der Ausdruck einer akademischen Zwangsneurose. Die Ware als „Elementarform“ ist unmittelbar zugleich eine politisch-juristische Form, die den Souverän enthält, und dieser Souverän konstituiert das Kapital so wie vice versa.

[14] Vgl. meinen Aufsatz *Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus*, in: Bruhn 1994.

[15] Karl Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* (MEW 1). – In der Literatur der Kathedermarxisten wird mit gutem Grund dagegen Friedrich Engels' ein Jahr später erschienener Artikel Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie zum Anfang der ökonomiekritischen Beschäftigung von Marx und Engels erklärt, denn darin heißt es, ganz im Sinne von Attac, der Wert sei eine „durch den Handel bedingte Kategorie“ (MEW 1, S. 505).

[16] Siehe dazu umfassender Türcke 1986, insbesondere S. 98 ff.

[17] Deswegen sprechen die Akademiker vom Verhältnis von Theorie und Praxis, die ISF dagegen von der Konstellation von Kritik und Krise, vgl. Initiative Sozialistisches Forum 2000, S. 49f. und S. 110f.

[18] „Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen.“ (MEW 23, S. 118).

[19] Kann sein, dass hier der „erheblich erweiterte ‚Instrumentenkoffer‘ für epistemologische Untersuchungen“ ausgepackt wird, von dem das Vorwort zu *Das Kapital* neu lesen schwärmt (Hoff u.a. 2006, S. 29).

[20] Das ist natürlich der gleichsam soziologische Grund für die Installation des Basis-Überbau-Schemas, das der ökonomistischen Reduktion auf dem Fuße folgt. Ist der Staat nur „abgeleitet“, soll er einen höheren Freiheitsgrad als das Kapital darstellen – eine verheißungsvolle Perspektive für die Bevölkerung der „ideologischen Staatsapparate“ (Althusser) eröffnet sich, die von der Apologie

der Volkssouveränität bis hin zur Reklame für die „Diktatur des Proletariats“ reicht. – Aber auch den Politiker theoriefähig: Will der Politiker, zumal der linke, reüssieren, muss er in der Lage sein, von Theorie zu sprechen, wenn auch in der Form des Einerseits und Andererseits. Klar, dass „Marx als Ökonom und Analytiker eine wichtige Quelle für die neue Linke darstellt“, klar aber auch, dass sie „nicht unkritisch“ genossen werden darf, sondern vielmehr in „undogmatischer Art und Weise“ – so die stellvertretende Bundesvorsitzende der PDS, Katja Kipping, in: Kipping 2007, S. 126, S. 128, S. 129 – und mehr will man eigentlich nicht gesagt haben. Eine Anweisung an die Doktoranden der Rosa Luxemburg-Stiftung ist's allemal.

[21] Die Flut der gegenwärtigen Marx-Literatur verdankt sich diesem Syndrom – man sehe nur so eitle wie überflüssige Bücher wie das von Rohbeck 2006, der, wie originell, Marx einer „verborgenen Moral“ bezichtigt und sodann das Loblied der konstruktiven Kritik singt. Was dann kommt, ist klar: „Je höher das Ideal gesetzt wird, desto größer und kritikwürdiger erscheinen die realen Defizite.“ (S. 67) Es wundert nicht weiter, dass Rohbeck seinen Marx bei W. F. Haug gelernt hat (S. 7). – Das Vorbild von derlei Machwerken ist natürlich das vor einigen Jahren im Verlag Westfälisches Dampfboot erschienene Werk Kapital.doc von Elmar Altvater, der es geschafft hat, Marx auf bunte Schaubildchen im Power Point-Format herunterzubringen: Das Kapital neu anglotzen.

[22] MEW 23, S. 73. Vgl. Alfred Sohn-Rethel 1973, sowie die Arbeiten von Manfred Dahmann auf www.isf-freiburg.org/isf/beitraege.html.

[23] Und damit nur zur Vulgärökonomie oder zum akademischen Marxismus, die ihren Elan in „die plausible Verständlichmachung der größten Phänomene“ setzt und für den „bürgerlichen Hausbedarf das [...] längst gelieferte Material stets von neuem wiederkaut, im übrigen sich aber darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von

ihrer eignen besten Welt zu systematisieren, pedantisieren und als ewige Wahrheiten zu proklamieren.“ (MEW 23, S. 95).

[24] Marx 1974, S. 764. – Schon der erste marxssche Wertbegriff aus den Debatten um das Holzdiebstahlsgesetz – das „logische Wort“ – steht ex negativo zum Gemeineigentum, zur Allmende. Der naturwüchsige Kommunismus hat kein Vermittlungsproblem, der zukünftige wird keines mehr haben.

[25] Eine ebenfalls ohne das Erbe des Frühsozialismus ganz unverständliche Formulierung der kommunistischen Synthesis bei Marx.

[26] Das lässt sich auch so ausdrücken, dass Ingo Elbe, bezogen auf die Debatten des Londoner Arbeiterbildungsvereins nach 1850, die Partei des ‚vorkritischen‘, arbeitsphilosophischen Marx gegen den Revoltkommunismus Wilhelm Weitlings nimmt.

[27] Man mag dies Dezisionismus nennen – na und, ist es doch der Dezisionismus der Vernunft, der seinen Kairos hat. Das Werk der positivistischen, auch kritisch-rationalistisch geheißenen Gewährsmänner Ingo Elbes ist voller Dezisionismen, die allesamt zugunsten von Herrschaft ausfallen: siehe nur Karl Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* und die darin enthaltene Marx-„Kritik“.

[28] Vgl. meine Thesen in: Bruhn 2003c.

Literatur:

Backhaus, Hans-Georg, *Über den Doppelsinn der Begriffe „politische Ökonomie“ und „Kritik“ bei Marx und in der Frankfurter Schule*, in: Stefan Dornuf/Reinhard Pitsch (Hg.), *Wolfgang Harich zum Gedächtnis*, Bd. 2, München 2000, S. 10 – 213.

Breuer, Stefan, *Die Krise der Revolutionstheorie*, Frankfurt/M. 1977.

Breuer, Stefan, *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, Freiburg 1985.

Bruhn, Joachim, *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg 1994.

Bruhn, Joachim, *Karl Marx und der Materialismus. Über den Gebrauchswert des Marxismus*, in: *Babamas*, Nr. 33/2000.

Bruhn, Joachim, *Avantgarde und Ideologie. Nachbemerkung zum Rätekommunismus*, in: Willy Huhn, *Der Etatismus der Sozialdemokratie. Zur Vorgeschichte des Nazifaschismus*, Freiburg 2003a, S. 197-208.

Bruhn, Joachim, *Adornos Messer. Wie die linken Intellektuellen mit der marxistischen Kritik der politischen Ökonomie umspringen*, in: *Risse. Analyse und Subversion*, Nr. 4/2003b.

Bruhn, Joachim, *Adorno: die Konstellation des Materialismus*, in: *Risse. Analyse und Subversion*, Nr. 5/2003c.

Bruhn, Joachim, *Metaphysik der Klasse. Soll es wirklich so gewesen sein, daß der Nazifaschismus weder den Begriff noch die Realität des Proletariats berührt hat?*, in: *Phase 2*, Nr. 11/2004.

Debord, Guy, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin 1996.

Engels, Friedrich, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, Marx-Engels-Werke (MEW) 1, 1983, S. 499-524.

Haug, Wolfgang Fritz, *Neue Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“*, Berlin 2006.

Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie der Geschichte*, Werke XII, Frankfurt/M. 1971.

Hoff, Jan, u.a. (Hg.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt/M. 1980, S. 12-56.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1988.

Initiative Sozialistisches Forum (ISF), *Der Theoretiker ist der Wert. Eine ideologiekritische Skizze der Wert- und Krisentheorie der Krisis-Gruppe*, Freiburg 2000.

ISF, *Die Vernunft in der Geschichte. 150 Jahre Kommunistisches Manifest*, in: Initiative Sozialistisches Forum, *Flugschriften. Gegen Deutschland und andere Scheußlichkeiten*, Freiburg 2001, S. 127 – 135.

ISF, *Das Konzept Materialismus. Thesen der ISF*, auf <http://www.isf-freiburg.org/isf/beitraege.html>. (2002).

Kipping, Katja, *Ist Marx ein Muß für die neue Linke?*, in: *Utopie kreativ*, Nr. 196/2007.

Marx, Karl, *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, in: MEW 1, Berlin 1983, S. 109-147.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW 1, Berlin 1983, S. 378-391.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1969.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974.

Negt, Oskar, *Marx*. Ausgewählt und vorgestellt von Oskar Negt, München 1998.

Rakowitz, Nadja, u.a., *Ideologie der antideutschen Avantgarde. Eine Kritik theoretischer Voraussetzungen und politischer Implikationen der Position der ISF*, in: Gerhard Hanloser, „*Sie warn die Antideutschesten der deutschen Linken*“: *Zu Geschichte, Kritik und Zukunft antideutscher Politik*, Münster 2004, S. 247-274.

Rohbeck, Johannes, *Marx*, Leipzig 2006.

Sohn-Rethel, Alfred, *Warenform und Denkform*, Frankfurt 1973.

Stapelfeldt, Gerhard, *Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt/M. - New York 1979.

Türcke, Christoph, *Vermittlung als Gott*, Lüneburg 1986.

Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg 2002.

Wolf, Dieter, *Die Kritische Theorie Adornos als Programm für Reichelts „neue Marx-Lektüre“: Ein Kommentar zu Adornos Auseinandersetzung mit Marx in der Seminarmit-schrift von Hans-Georg Backhaus*, auf: www.dieterwolf.net. (o.J.).

INGO ELBE

Anything Ghost

Eine Replik auf Joachim Bruhn und die Redaktion Prodomo

In seinem Leviathan spricht Thomas Hobbes von dem „Privileg des Widersinns, dem kein anderes Lebewesen ausgesetzt ist als allein der Mensch. Und die Menschen, die ihm am meisten ausgesetzt sind, sind die Professoren für Philosophie“ (Hobbes 1999, S. 34f). So wahr der erste Satz sein mag, so revisionsbedürftig ist doch der letzte. Die Entgegnungen der Redaktion Prodomo und vor allem Joachim Bruhns auf meinen Text über Marxismus-Mystizismus beweisen, dass auch erklärtermaßen subakademische Kombattanten [1], denen in der Regel viel an der Ablehnung von ‚Akademismus‘ liegt, an diesem „Privileg des Widersinns“ einen großen Anteil haben.

I.

Joachim Bruhn behauptet, sowohl die Trennung von deskriptiver und normativer Theorieebene als auch die Ablehnung logischer Widersprüche zur Analyse des Kapitalismus sei dem Anspruch der Marxschen Ökonomiekritik unangemessen. Die Identität von Sach- und Werturteil sowie die Behauptung logischer Widersprüche gehörten geradezu zum Besten an Marx' Denken [2]. Zu diesem Zweck erklärt er den ‚Reichtum‘ statt ‚der Ware‘ zur ersten Kategorie in der Marxschen Darstellung des Kapitalismus. Und er hat zunächst ersichtlich recht, denn der erste Satz des Kapital lautet ja: „Der Reichtum der Gesellschaften, in

welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung‘, die einzelne Ware als seine Elementarform“. Darauf folgt aber sogleich: „Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware“ (MEW 23, S. 49). Warum Marx denn nun doch behauptet, seine Untersuchung mit der Ware anzufangen, erklärt uns Bruhn nicht [3].

Bruhns Hinweis ist nur deshalb nicht banal, weil auf diesem sein gesamtes Verständnis des Kapital aufbaut. Denn der von Marx erwähnte Reichtum sei nicht nur Mehrprodukt, also über das zum bloßen kreatürlichen Überleben Notwendige Hinausgehendes, er sei mithin eine reale Chimäre aus deskriptiver und präskriptiver Kategorie, weil er „allgemeine und freie Aneignung nach Bedürfnis“ vorschreibe, verfügbare Zeit „impliziert [...], ihn auch zu genießen“ und damit schließlich „weder Lohnarbeit noch Antisemitismus“ ermögliche. Von einem solchen phantastischen Reichtum ist bei Marx aber keine Rede. Warentausch benötigt zwar ein Mehrprodukt, damit überhaupt etwas ausgetauscht werden kann, doch von diesem Mehrprodukt (einer deskriptiven Kategorie, die lediglich feststellt, dass die Menschen ein Produktivitätslevel erreicht haben, das weit über das ‚von der Hand in den Mund Leben‘ hinausgeht) führt kein Argument zur normativen Behauptung, dieser schreibe an sich freie Aneignung vor. Ohne solchen Fragen allzu viel Bedeutung beizumessen, zieht sich Bruhn schlicht auf einen Diskurs der Unmittelbarkeit zurück: wir hätten es hier mit einer ‚jedweder Diskussion‘ entzogenen ‚Evidenz der Vernunft‘ zu tun.

Aufgrund der (von Bruhn reichlich verschwurbelt dargestellten [4]) gewaltsamen Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln [5] als historischer wie struktureller Voraussetzung des Kapitalverhältnisses erhalte dieser phantastische Reichtum aber etwas ‚Selbstnegatorische[s]‘: „Weil die gesellschaftliche Unmittelbarkeit der Gattung in jedem einzelnen ihrer als Individuen gesetzten Exemplare ausbleibt, treibt diese Absenz eine (negative) Vermittlung hervor, die die Spaltung in funktionale Menschen einerseits, bloß phä-

nomenale andererseits verkehrt synthetisiert“. Dieser Satz, der nebenbei von einem stammt, der sich als erklärter Akademismus-Kritiker begreift, meint wohl, dass Reichtum - aufgrund dieser Klassenspaltung und der Spaltung des Menschen in persönliches Individuum und Klassenindividuum - eine Form der Vermittlung benötigt, die von Bruhn „Wert“ genannt wird.

Wert wird nun vorgestellt als a) „Vermittlung des vermittlungslosen Antagonismus“. Die Übersetzung in eine verständliche Sprache könnte vielleicht lauten: Der Wert ist diejenige Qualität, die den gesellschaftlichen Zusammenhang privat-isolierter und zunächst gewaltsam in ein Gegensatzverhältnis von Besitzern/Nichtbesitzern von Produktionsmitteln gesetzter Menschen darstellt. Damit ist der Antagonismus aber nicht mehr vermittlungslos [6] und die Vermittlungslosigkeit nur noch Resultat der Bruhnschen Wortakrobatik. Auch die ohne jede Auseinandersetzung mit meinen Thesen auskommende Wiederholung der ewigen Litanei des Werts als unmittelbarem Allgemeinem kann darüber nicht hinwegtäuschen. Der Warentausch und seine ökonomischen wie rechtlichen Implikationen (Wert bzw. allgemeine Willensverhältnisse) können vielmehr als Vermittlungs- und Bewegungsformen des (nichtlogischen [7]) Widerspruchs der kapitalistischen Produktionsweise begriffen werden: Der rechtsförmige Tauschakt, in dem sich gleichberechtigte und freie Warenbesitzer gegenüber treten, löst das formationsspezifische Problem der Kombination von Produzenten und Produktionsmitteln wie Konsumtionsmitteln auf Basis ihrer Trennung und zwar in der Weise, dass durch die spezifische Form der Kombination diese Trennung beständig reproduziert wird.

Wert ist nach Bruhns Konstruktion nun auch b) die Erscheinungsform des Reichtums, d.h. des Gebrauchswerts [8]. Dieser erscheine als sein Gegenteil weil er, als vermeintlich freie Aneignung von Überfluss, unter den angegebenen Bedingungen die Gestalt „einseitiger Aneignung“, des Ausschlusses aller durch alle vom Genuss des Reichtums, annehme – die Warenform. Wenn Bruhn da-

mit lediglich sagen wollte, dass zwischen Bedürfnis und Gegenstand das Geld (als empirische Erscheinungsform des Werts) trete, wäre dagegen nichts einzuwenden. Er will damit aber seine beiden abenteuerlichen Behauptungen einer Identität logisch sich ausschließender Bestimmungen sowie der Identität normativer und deskriptiver Kategorien stützen. Dazu versteigt er sich zu einer Habermasschen ‚Werttheorie‘, die bereits 1981 zu berichten wusste, der Tauschwert sei bei Marx die Erscheinungsform des Gebrauchswerts [9]. Er versteht ‚Erscheinung‘ in der Marxschen Wendung „erscheint als ungeheure Warensammlung“ analog zum, ebenfalls falsch verstandenen, Wertausdruck: So wie dieser, als Repräsentation des gesellschaftlichen Zusammenhangs unter privat-antagonistischen Bedingungen (Wert) in der Gebrauchswertgestalt einer anderen Ware, bereits theologisch als logisch widersinnige Vermischung von Besonderem und Allgemeinem, Gesellschaftlichem und Ungesellschaftlichem vorgestellt wird (Bruhn wiederholt dies, aus Mangel an Argumenten, schlicht), so „erscheint“ der stoffliche Reichtum „in der Form seines geraden Gegenteils, als Ware“. Auch hier soll es wieder erklärtermaßen „theologisch und religiös“ oder auch realmetaphysisch zugehen. In der Tat sind solche Sätze wie der folgende bar jeden Sinns, eine Übung in Jargon der Dialektik: „Weshalb er [der Gebrauchswert] sich auch mit sich selbst nicht als ein [...] Identisches bescheiden kann, sondern sich sein eigenes Unwesen in der Gestalt des Tauschwertes entgegenstellt, damit es, das Unwesen, in dieser fremden Gestalt: dem Tauschwert, als seinem Wesen zur Erscheinung und Darstellung kommt. Der Gebrauchswert ist gar nicht der Gebrauchswert“ (Bruhn 2003).

Marx meint aber in seinem ersten Satz keine Inkarnation (auch umgekehrt keine gespenstische Verflüchtigung eines Konkreten zu einem Abstrakten), sondern lediglich den Augenschein, dass „jedermann weiß, wenn er auch sonst nichts weiß“ [10], dass nützliche Gegenstände im Kapitalismus als Waren gehandelt werden. Dieser Satz ist eine erste Hinführung zum Gegenstand, die keinerlei

theoretischen Status als Erklärung beansprucht. Dieser Augenschein beinhaltet noch keinen wertformanalytisch qualifizierten Erscheinungsbegriff, der den begriffenen Zusammenhang von Wert und Tauschwert charakterisiert und ein Repräsentationsverhältnis bezeichnet. Hingegen repräsentiert der Wert/Tauschwert keineswegs den Gebrauchswert/Reichtum. Die Ware, die Marx anschließend als „Elementarform“ an den Anfang der Untersuchung stellt, ist auch keineswegs, wie empiristische Interpreten (z.B. Haug 1989) unterstellen, eine im Schaufenster liegende, denn sie hat keinen Preis! Sie ist eine theoretische Abstraktion, mittels derer zunächst weiter auf den Wert abstrahiert wird, von dem aus dann die preisbestimmte Ware und das Geld als Formen des Werts (=der Austauschbarkeit) rational erklärt werden (vgl. Wolf 2003). Der im Wert „selbstnegatorisch“ erscheinende Gebrauchswert soll nun zu allem Überfluss damit auch noch „als in sich nichtswürdig erwiesen“ sein, „d.h. als ‚faule Existenz‘ (Hegel)“. Wie eine solche Tatsache überhaupt möglich sein soll, die „ihre eigene ‚Wertung‘ gleich schon selbst“ enthalten kann, darüber wüsste man von Joachim Bruhn gerne ein wenig mehr. Stattdessen wird man, wie üblich im Jargon der (Pseudo-)Dialektik, mit einem Hegel-Zitat („faule Existenz“) abgespeist.

Es soll gar nicht geleugnet werden, dass es bei Marx auch einen normativen Reichtumsbegriff gibt. [11] Dieser steht aber nicht am Anfang des Begründungszusammenhangs der Kritik der politischen Ökonomie. Marx sieht die Produktivkraftentwicklung innerhalb des Kapitalismus als Bedingung der Möglichkeit freier Vergesellschaftung an. Dies bedeutet: Der kapitalistische Reichtum impliziert keineswegs ‚an sich‘ das Prinzip kommunistischer Aneignung. Dieses Prinzip ist als normativer Maßstab aber mit der faktischen Entwicklung insofern vermittelt, als dass Marx in den durch sie eröffneten Möglichkeiten die materiellen „Bildungselemente einer neuen [...] Gesellschaft“ (MEW 23, S. 526) entdeckt. D.h. dass Marx’ normativer Maßstab nicht bloß Luftschlösser baut,

sondern durch die (nichtnormative) Untersuchung der Dynamik des Kapitalismus als prinzipiell realisierbar ausgewiesen wird. Die Analyse weist aber nicht die höhere Vernünftigkeit des Maßstabs selbst aus und schreibt keine Handlungsziele vor; sie macht Aussagen über Handlungsmöglichkeiten (z.B.: ‚es ist historisch möglich geworden, dass Güterüberfluss, Bildung und Muße nicht mehr nur für Wenige existieren‘ [12]), weist somit „Brückenprinzipien“ (Albert 1991, S. 91f) zu ethischen Entscheidungen auf.

Es müssten noch viele Fragen an Joachim Bruhns Text gestellt werden, z.B. wo er sein empiristisches Verständnis von ‚Ableitung‘ her hat; warum er meint, es gebe keine Abstraktionsebenen im Kapital; wieso er einen Zirkellauf der Darstellung einem Nacheinander der Begriffe entgegenstellt u.v.m. Ich erspare den Lesern und mir das Weitere. Es bleibt zu konstatieren, dass Bruhn jede Bemühung um eine nachvollziehbare Argumentation hinsichtlich der Marxschen Ökonomiekritik als Akademismus und Rationalisierung abtut. Hier wird unter dem Vorwand der Akademismus- alias Reformismuskritik [13] lediglich ein innerintellektueller Konkurrenzkampf ausgetragen, der sich schon immer gerne des antiintellektuellen Ressentiments bediente [14]. Zu diesem Zweck konstruiert er einen Popanz namens „akademischer Marxismus“, unter den heterogenste Positionen subsumiert werden, vom Marktsozialismuskonzept Ralf Krämers bis hin zu Michael Heinrichs radikaler Wertkritik. Solch mangelndes Unterscheidungsvermögen ist keine gute Grundlage für eine Position, die sich „Kritik“ nennt. Bruhns Behauptung einer objektiven Präskriptivität der Reichtumsformen (sie gebieten demnach ‚an sich‘ ihre Aufhebung, es liegt nicht an uns, sie zu wollen oder nicht zu wollen), sein Rekurs auf ein frühsozialistisches „Naturrecht“, ist weder mit Marx kompatibel noch trägt es irgendetwas zur Erkenntnis des Kapitalismus bei. Er ist auch nicht nötig, um das System als Ganzes abzulehnen oder um am Prinzip ‚Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen‘ als Ziel einer befreiten Menschheit festzuhalten.

II.

Auch der Redaktion Prodomo scheint es letztlich nur auf die richtige Einstellung anzukommen. Anders ist m.E. die Immunisierungsstrategie nicht zu erklären, Thesen, die sich auf das Verständnis Marxscher Texte beziehen, als Philologismus abzuqualifizieren, wenn einem das Ergebnis nicht passt, sich aber sonst in der Tradition der Ökonomiekritik zu wähnen und zu monieren, Marx und Adorno werde die Metaphysik ausgetrieben [15].

Zunächst behauptet die Redaktion, ich führte die Kategorie des ‚dialektischen Widerspruchs‘ ein, indem ich diese „einfach mit der Widerspruchsauffassung Hegels gleichsetz[e]“. Das ist ein Missverständnis. Ich mache gerade auf die Tatsache aufmerksam, dass das Dialektik-Verständnis davon abhängt, in welcher Weise Zusammenhänge/Einheitsdimensionen unterschiedener oder gegensätzlicher Momente konzipiert werden. In der Marxschen Dialektik, so meine These, wird dies geleistet, ohne eine irrationale Vermischung der Extreme einer Widerspruchskonstellation, wie z.B. Freiheit/Unfreiheit, Gebrauchswert/Wert, vorzunehmen. Dabei weise ich auf Andreas Arndt und Dieter Wolf hin, die beide in dieser Weise die Differenz zwischen Marxschem und Hegelschem Widerspruchskonzept herausarbeiten. Nebenbei ist zu bemerken, dass gerade Wolf eine detaillierte Nachzeichnung der Differenz der (von der Redaktion allein angeführten) frühen Marxschen Kritik an Hegels Widerspruchsbegriff zur im Kapital vorfindlichen bietet: Während für Marx offenbar 1843 noch das Vermittlungskonzept in dem mystischen Hegels aufging, macht er 1867 ein nicht-identitätsphilosophisches Vermittlungskonzept zur Analyse der Reichtumsformen des Kapitalismus fruchtbar. (Vgl. Wolf 2002, Teil 5)

Apropos Reichtumsformen: Die Redaktion fragt mich, „wie ein sich selbst reproduzierender Gegenstand zu denken sein soll“. Antwort: Unter diesem ‚Gegenstand‘ verstehe ich das ‚Objekt‘ der Gesellschaftstheorie, das einen durch Arbeitsprodukte vermittelten Handlungszusammenhang von Menschen unter

bestimmten privat-arbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen ihrer Arbeiten (Strukturen) darstellt. Dieser Zusammenhang ist derart beschaffen (durch tauschvermittelte Aneignung), dass er seine eigenen Voraussetzungen, die nicht ursprünglich von ihm geschaffen wurden (Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Produktionsmitteln), als Resultate beständig wieder hervorbringt. Dies ist ein wesentlicher Gegenstand der Analyse im Kapital. „Paradoxal“ kann man das nur finden, wenn man den problematischen Gestus an den Tag legt, in jeder Formulierung Mystisches, Unerklärliches, Dunkles zu entdecken. Dazu passt die Meinung der Redaktion, „dass es nicht der Kritiker ist, der für die Unverständlichkeit verantwortlich ist, sondern der Gegenstand“. Diese ganz und gar gegenaufklärerische Haltung, die nur noch den vernunftlosen Glauben an das von bestimmten Theoretikern Verlautbarte übrig lässt, ist in dem von mir verwendeten Feuerbach-Zitat und seiner Charakterisierung der christlichen Theologie gut erfasst worden. Daher ist auch meine Charakterisierung bestimmter Äußerungen der Marx-Lektüre als theologisch keineswegs polemisch gemeint.

Die Redaktion behauptet: „Dass ein ‚gesellschaftliches Verhältnis der Sachen‘, also der Wert, weder gedanklich nachvollziehbar noch empirisch beobachtbar ist, ist für Elbe Quatsch. ‚Nur denkbar‘ sei der Wert, doch wie man sich das vorzustellen hat, bleibt sein Geheimnis“. Wie es vorstellbar sei, etwas nur Denkbare zu denken, muss in der Tat ein Rätsel bleiben. Aber es geht noch weiter. Tatsächlich meint die Redaktion wohl allen Ernstes, der Wert sei nicht empirisch beobachtbar und deshalb (!) auch nicht begrifflich rekonstruierbar. Mir wird nun zugestanden, die Konstitution des Werts im Austauschprozess (gerade war ich noch Produktivist, der Wert vermeintlich nur im Produktionsprozess konstituiert denken könne [16]) „nachzuerzählen“ und mit Marx seine logische Notwendigkeit aufzeigen zu können [17]. Damit sei der Wert aber noch nicht gedacht. Dies sei schlechterdings nicht möglich, weil er im Verständnis der

Redaktion ein „Verhältnis an sich – also unbestimmt“ sei. Der Wert sei buchstäblich „Nichts, Abstraktion von aller Bestimmtheit“. Warum soll er das sein? Weil er eine Abstraktion und ein Verhältnis ist, ist er auch zugleich Verhältnis ‚an sich‘ und Abstraktion ‚von allem‘? Dieser ganz eigentümliche Schluss ist, folgt man der (von Philipp Lenhard in einem anderen Artikel mittels simplem Analogieschluss auf den Warentausch reduzierten) Logik [18], ungültig. Das Argument ist zudem inhaltlich falsch. Wert wird in meinem Artikel bestimmt als historisch-spezifisches gesellschaftliches Verhältnis von Arbeitsprodukten, die in ihrer Eigenschaft als bloße Produkte menschlicher Arbeit im Tausch aufeinander bezogen werden. Abstrahiert wird also nicht von allem, wie man sieht. Und das Verhältnis ist keines ‚an sich‘, sondern ein inhaltlich bestimmbares, spezifisches.

Des Weiteren wird mir vorgeworfen, „Marx’ Methode als Abbildtheorie (Rekonstruktion?) zu kennzeichnen“. Was kennzeichnet der Meinung der Redaktion zufolge eine Abbildtheorie? Ich spreche keineswegs, wie prominente Vertreter der Abbildtheorie, davon, die wissenschaftliche Erfassung der Realität des Kapitalismus sei eine „Photographie“, ein „Abdruck“ im Kopfe der Menschen, die sich durch eine Auffassung der Welt „wie sie ist, ohne fremde Zutat“ (Lenin/Engels) einstelle. Daher benutze ich den Begriff der Re-Konstruktion und zwar einer, die mit begrifflichen, erfahrungstranszendenten Mitteln arbeiten muss, um nicht unmittelbar erfassbare Eigenschaften der Realität zu erkennen. Wenn der Begriff der Rekonstruktion der Reichtumsformen bereits Abbildtheorie sein soll, dann sollte sich die Redaktion Gedanken über mögliche ‚postmoderne‘ oder genauer fiktionalistische Tendenzen in ihren Reihen machen. Dagegen ist es natürlich der Anspruch kritischer Theorie, die Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise zu erkennen. Das ist aber weder Empirismus noch Abbildtheorie. Auch der umgekehrte Vorwurf ist unzutreffend: Meine Rede von Hinsichten, nach denen die Ware zu analysieren sei, ist kein postmoderner An-

spruch, denn Hinsichten sind Eigenschaften, die den Untersuchungsobjekten zukommen und die der Theoretiker unterscheiden muss, wenn er diese Eigenschaften nicht unzulässig vermischen will.

Ein anderer, über alle Maßen bemühter Topos ist der, einer analytischen Trennung von Formanalyse und Ideologiekritik vorzuwerfen, diese bedeute eine empiristische oder kritiklose Haltung. Was ich hier der Meinung der Redaktion zufolge „fröhlich“ trenne, sind zunächst einmal zwei Gegenstands-Ebenen: Wenn Marx die Komponententheorie des Werts (die Behauptung, Kapital, Arbeit und Boden seien Quellen des Werts) referiert, dann bezeichnet er die Theorie der politischen Ökonomie, wenn er von abstrakter Arbeit, Wert, Mehrwert usw. spricht, dann bezeichnet er außertheoretisch vorhandene soziale Verhältnisse, zu deren Erfassung die Ökonomen nicht vordringen. Kritik des Systems der politischen Ökonomie durch dessen Darstellung bedeutet eine Verbindung beider Ebenen: Marx analysiert positiv die Realität der Reichtumsformen und zeigt damit zugleich, warum diese Formen als historisch-spezifische verkannt werden. Was die Genese der Theorie von Marx betrifft, so ist natürlich eine theoriefreie Beobachtung niemals die Quelle seiner Kapitalismusanalyse, weil es einfach keine theoriefreie Beobachtung gibt. Für diese Einsicht benötigt man allerdings ebenfalls nicht im Geringsten das dunkle Theorieprogramm der kritischen Mystiker. [19]

Anmerkungen:

[1] Ich erspare mir das mühevoll Geschäft, zu ergründen, warum jemand wie Bruhn im Kontext seiner Polemiken ständig vom „vernichten“ seiner Gegner schwadroniert, ja, einen „Krieg“ gegen jene eröffnen will, die vermeintlich „geistig nicht ganz mitkomm[en]“. Ich erspare mir auch eine Erörterung des Hinweises der Redaktion Prodomo, ich hätte mit Hans Albert einen ehemaligen Wehrmichtsleutnant als Gewährsmann gewählt oder Bruhns Hinweis auf den „Frauenmörder“ Althusser. Ebenso unsinnig wäre es, die Staatskritik Johannes Agnolis mit einem Hinweis auf dessen ehemalige Mitgliedschaft in einem faschistischen Jugendverband erledigen zu wollen. Aber das nur am Rande.

[2] So z.B. in seiner „Antithese“ zur Veranstaltung in Freiburg, siehe das aktuelle Programm der jour fixe der Freiburger ISF.

[3] Wer es wissen will, mag bei Bader u.a. 1975, S. 89 und Wolf 2003, S. 42 nachlesen.

[4] Gewaltsame Aneignung der Produktionsmittel wird ihm zur „Spaltung der Gattung ohne jede Zutat“, zur „logischen Urszene“ usf.

[5] Ich lasse die absurde Behauptung außer acht, warum es unerklärlich sein soll, dass diese Trennung geschehen ist. Bruhn meint jedenfalls: „Warum es dazu gekommen ist, ist an sich selbst unverständlich, historisch und logisch“. Unter einem gutdeutschakademischen „an sich selbst“ tut er's jedenfalls nicht!

[6] Er war es allerdings auch in vorkapitalistischen Zeiten nicht, denn auch Gewalt ist eine Form der Vermittlung, worauf u.a. Wolf (2002, S. 436ff.) und Postone (2003, S. 89) aufmerksam machen.

[7] Der Widerspruch, der z.B. durch die Bestimmungen Eigentümer-Nichteigentümer an Produktionsmitteln gesetzt ist, ist kein logischer, der besagen würde, dass die Nichteigentümer zugleich und in derselben Hinsicht Eigentümer der Produktionsmittel wären.

[8] Zwar meint Bruhn, mit Gebrauchswert sei bei Marx eine bereits zum stofflich indifferenten Träger des Werts „verkommene“ Kategorie gemeint, doch Marx spricht von ihm als „stoffliche[m] Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei“ (MEW 23, S. 50, Hervorhebung IE), den Marx an anderer Stelle auch explizit mit Gebrauchsgegenständen überhaupt identifiziert (vgl. MEGA II/6, S. 23).

[9] Vgl. Habermas 1992, S. 477: „Marx analysiert die Doppelform der Ware als Gebrauchs- und Tauschwert und die Umwandlung ihrer Naturalform in die Wertform mit Hilfe des Hegelschen Begriffs der Abstraktion, wobei sich Gebrauchs- und Tauschwert wie Wesen und Erscheinung zueinander verhalten“.

[10] MEW 23, S. 62: Hier wiederholt Marx den Einstieg bei der Alltagswahrnehmung, diesmal aber in bezug auf das Wissen darum, dass es Geld gibt, ohne das Wissen darum, was Geld ist.

[11] Vgl. die Erörterungen über das Reich der Freiheit in *Kapital*, Bd. 3 (MEW 25, S. 828) sowie über verfügbare Zeit als Maßstab des Reichtums im Kommunismus in den Grundrissen (MEW 42, S. 601ff).

[12] Vgl. MEW 42, S. 601: „Die Surplusarbeit der Masse hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die Nichtarbeit der wenigen für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes“.

[13] Vorwand, weil ja auch revolutionäre Positionen darunter subsumiert werden. Wenn bei den betreffenden Theoretikern kein Reformismus zu finden ist, wird ihnen einfach einer angedichtet, so im Falle Heinrichs, dem Bruhn vorwirft, „konsequent [...] in linkskeynesianischen Perspektiven“ zu verharren und keine Politikkritik zu betreiben (Bruhn 2003).

[14] So spricht sich Bruhn gegen „Argumentaufhäufer“ aus. Es ist aber zu fragen, was an Argumenten schlecht sein soll, außer vielleicht der Tatsache,

ihnen nichts entgegensetzen zu können. Auch in der Bahamas wird gerne mal gegen „Argumentenritter“ polemisiert oder der ‚zersetzende Intellekt‘ angeprangert. Ein Beispiel: „Lesekreise gleichen ausgelagerten Uniseminaren, deren Teilnehmer ihren Verstand interesselos in leeren Bahnen kreisen lassen, hin und wieder beliebige Themen streifend, die sie in akademischer Differenziertheit solange zerreden, bis alle Essenz verschüttet ist“ (ADK 2001). Während hier bereits jede Diskussion, die sich nicht dem stalinistischen Motto ‚Keine theoretische Diskussion ohne praktische Ergebnisse‘ beugt, abgelehnt wird, tut Bruhn so, als stehe es um den außerakademischen Marxismus einen Deut besser als um den akademischen und als seien Texte wie Wolfgang Pohrts Theorie des Gebrauchswerts oder Moishe Postones Nationalsozialismus und Antisemitismus, von Adornos Negativer Dialektik ganz zu schweigen, keine Produkte akademischer Tätigkeit, als sei es eine moralische Auszeichnung, ohne Einkommen, unter ständiger Existenzangst, oder mit einem hirntötenden Vollzeitjob ausgestattet zu sein und Gesellschaftskritik als subakademisches Hobby betreiben zu müssen. Zum linken Antiintellektualismus generell vgl. Haug 2004.

[15] „Elbe hat hier Recht damit, dass Marx dieses Problem als Scheinwiderspruch betrachtet hat. Aber es geht ja auch nicht darum, was Marx meinte oder glaubte, sondern wie der Kapitalismus angemessen zu bestimmen ist. Marx ist dabei die größte Hilfe, aber eine bloße Exegese muss Marxologen vorbehalten bleiben, denen es um was auch immer, jedenfalls nicht um Kritik geht“. Also, wenn man nachgewiesen bekommt, dass das, was man vorhin noch als Marx' Position ausgegeben hat, eine Fehlinterpretation der Marxschen Aussagen ist, ist der Kritiker ein blasser Philologe oder Marxologe. Und wenn man was (vermeintlich) Passendes bei Marx findet, ist das okay, man kann sich in der Tradition der Ökonomiekritik wännen und dem Kritiker wird vorgeworfen, „Marx und Adorno die Metaphysik aus[zu]treiben“ zu wollen. Die Vorwürfe der Abbild-

theorie und des Philologismus werden dabei so beliebig eingesetzt, wie man sich beliebig auf den Marxschen Text bezieht. Das ist ‚postmodern‘.

[16] Die Redaktion unterstellt mir den Satz: „In Wahrheit sei das ‚Kapital als in der Produktion (...) konstituiert zu betrachten‘. Elbe stellt sich also auf den Standpunkt des Arbeiterbewegungsmarxisten, der die Arbeit als die wahre Macht der Gesellschaft begreift“. Wenn die Redaktion meine Aussage vollständig zitiert hätte, dann hätte sie sich ihren Kampf gegen arbeitersbewegungsmarxistische Windmühlen sparen können. Er lautet nämlich: „Kapital als in der Produktion, vermittelt über die Zirkulation konstituiert zu betrachten“. Richtig ist der Hinweis darauf, dass Wert erst im Austausch real entsteht. Falsch ist es aber, die Produktions-Zirkulations-Antinomie mit der „Paradoxie“ in Verbindung zu bringen, Wert sei aufgehäuften abstrakten Arbeit, die nur im Austausch abstrakt werde. Hier wird die Dimension der Wertqualität, die ausschließlich durch Rekurs auf den Austauschprozess zu begreifen ist, mit der der Quantität des Werts durcheinandergeworfen, zu deren Erfassung ein Rekurs auf gesellschaftliche Durchschnittsarbeit erforderlich ist. Allerdings steht die Debatte bezüglich des genauen Verhältnisses von Quantität und Qualität des Werts erst am Anfang (vgl. Wolf 2006), weshalb die Fragen der Redaktion ihre Berechtigung haben.

[17] Diese Einsicht hat die Redaktion Joachim Bruhn voraus, für den die Beweisführung im ersten Abschnitt des Kapital, die die Möglichkeit der Kommen-surabilität von Waren zeigt, eine „bloße Definition“ darstellt.

[18] Nur nebenbei noch ein Hinweis: Bereits Aristoteles hat im vierten Buch der Metaphysik eine transzendente Begründung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch formuliert: Etwas aussagen heißt demzufolge immer etwas zu verstehen geben. Etwas zu verstehen geben bedeutet etwas Bestimmtes mitteilen. Etwas Bestimmtes mitteilen wiederum kann man nur, wenn ein Prädikat

nicht zugleich sein Gegenteil bedeutet. Vgl. ausführlich dazu Tugendhat/Wolf 2004, S. 50-65.

[19] Auf die Erfahrungstranszendenz sowohl von Gesetzesaussagen als auch singulären Sätzen macht sehr klar der Kritische Rationalismus aufmerksam, vgl. Keuth 2000, S. 5f, 104ff., 112ff.

Literatur:

Antideutsche Kommunisten Berlin (ADK), *Fragmente in Regression. Linke Selbstauflösung zwischen Theorie und Praxis*, in: *Bahamas* Nr. 36/2001, S. 57f.

Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft* [1968], 5. Auflage, Tübingen 1991.

Bader, Veit Michael/Ganßmann, Heiner u.a., *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Bd.1, Frankfurt/M. 1975.

Bruhn, Joachim, *Adornos Messer. Wie die linken Intellektuellen mit der marx'schen Kritik der politischen Ökonomie umspringen*, auf: www.ca-ira.net/isf/beitraege/bruhn-adorno.html. (2003).

Bruhn, Joachim, *Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus. Antwort auf Ingo Elbe*, in: *Prodomo* Nr. 6/2007, S.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], 1. Bd., 3. Aufl., Frankfurt/M. 1992.

Haug, Wolfgang Fritz, *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“* [1974], 5. Aufl., Berlin-Hamburg 1989.

Haug, Wolfgang Fritz, *Intellektuellenfeindschaft*, in: ders. (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg 2004, Sp. 1296-1307.

Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [engl. 1651], 9. Aufl., Frankfurt/M. 1999.

Keuth, Herbert, *Die Philosophie Karl Poppers*, Tübingen 2000.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1969.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin 1983.

Postone, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003.

Redaktion Prodomo, *Alles klar?! Eine Replik auf Ingo Elbe*, in: *Prodomo* Nr. 5/2007.

Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula, *Logisch-semantische Propädeutik* [1983], Stuttgart 2004.

Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg 2002.

Wolf, Dieter, *Abstraktionen in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und in der diese Wirklichkeit darstellenden Kritik der politischen Ökonomie*, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolf_abstraktion.pdf (2003).

Wolf, Dieter, *Quantität und Qualität des Werts*, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolf_qualitaet.shtml (2006).

PHILIPP LENHARD

Herr, mein Marx, der du bist im Himmel
Über Ingo Elbes antihistorische Ersatzreligion

I. Religion

Ingo Elbes Urteil lautet: Theologie. Und mit der Religion ist es so eine Sache. Leichtfertig meint der sich fortschrittlich dünkende Zeitgenosse, sie sei ja schließlich eine Angelegenheit von vorgestern und nur an Heiligabend verschlage es ihn gelegentlich in die Kirche, um den altmodischen Eltern eine Freude zu machen, die den Besuch des Gottesdienstes zumindest am hohen Feiertage für eine Bürgerpflicht halten. Mit Religion haben diese Besuche nur noch sehr wenig zu tun, mit dem Gefühl der Gemeinschaft um so mehr. Man könnte sich darüber freuen, dass die Religion aus dem Alltag der meisten Menschen im Westen verschwunden zu sein scheint und die Sinnstiftung, die sie dennoch vielen zuteil werden lässt, gegenüber anderen Angeboten auf dem Markt der Ideologien als „kleineres Übel“ ansehen.

Allein, so einfach ist es nicht. Entgegen allem Anschein ist die Religion keineswegs verschwunden, sondern sogar omnipräsent. Die Entzauberung der religiösen Welt durch die Aufklärung hat, weil diese nicht die Grundlagen des Glaubens antastete, sondern nur ein „Umdenken“ durchpeitschte, die Religion ebenso ihren Zwecken gemäß umgeformt wie sie sie unter die Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens gezwängt, d.h. zur Privatsache erklärt hat. Insofern die Religion von nun an als Privatsache galt und für die Geschicke der Menschheit keine Rolle mehr spielen sollte, wurde sie zum individuellen, ins Innere gekehrten Statthalter des Besseren. Was heute oft großspurig als „Atheismus“ daher kommt [1], ist nicht mehr als ein bloßes Leugnen Gottes, das sich nicht einmal

mehr die Mühe zu machen braucht, die Argumente der Aufklärung gegen die einst übermächtig erscheinende Herrschaft Gottes in Stellung zu bringen, weil ohnehin alle zu wissen glauben, dass die Religion nichts als Spuk sei und es darauf ankomme, zu fragen, was wirklich der Fall ist. Marx berühmtes Diktum, es komme nicht darauf an, die Wirklichkeit zu interpretieren, sondern sie zu verändern, heißt bezogen auf die Religion: nicht einfach die Existenz Gottes zu bestreiten, sondern zu fragen, warum die Menschen an ihn glauben. [2] Viele der so genannten Atheisten sind es nicht um der noch ausstehenden Verwirklichung der Vernunft willen, sondern gerade weil sie das Bestehende nicht mehr ändern wollen. ‚Gott, denn gibt’s doch nicht‘, heißt umgekehrt: ‚Es gibt jetzt und immer nur das, was der Fall ist.‘ Der Sieg, den der Positivismus davon getragen hat, ging auf Kosten der Idee des Besseren, die als „Mystizismus“ und vermessener normativer Anspruch, als Moral letztlich, verunglimpft wird. Es mag angenehm sein, nicht religiösen Geboten gehorchen zu müssen und diese Behaglichkeit ist für sich genommen schon ein guter Grund, sich der Religion zu verweigern, aber die Kritik der Religion, die Marx schon einmal – wie sich mittlerweile herausgestellt hat, fälschlich – als abgeschlossen betrachtet hatte, geht darüber hinaus. Sie will die Basis des Glaubens, die Spaltung der Gattung, aus der Welt schaffen. Genau dies ist der Grund dafür, dass Marx im Kapital stets in die „Nebelregion der religiösen Welt“ (MEW 23, S. 86) flüchten muss: das Kapital ist Gott, die Spaltung der Gattung in Allgemeines (Gott), Besonderes (Heiliger Geist) und Einzelheit (Christus). „Wer in diesem entsetzlichen Bild eines unschuldig Gemarterten nicht die Wahrheit der Geschichte sehen kann“, schreibt Terry Eagleton in Bezug auf den Anblick des Gekreuzigten, der müsse wohl jenem Atheismus einer naiven Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit anhängen. [3]

Die bürgerliche Aufklärung, so wissen wir nicht nur von Adorno und Horkheimer, ist aus sich selbst heraus in ihr Gegenteil, die Barbarei, umgeschlagen.

Dieses leidvoll durch die Erfahrung von Auschwitz gewonnene Urteil ist selbstverständlich kein Abschied von der Aufklärung, sondern der Schluss, dass die Aufklärung „ihr eigenes Schicksal“ besiegelt, wenn sie nicht „die Reflexion auf dieses rückläufige Moment“ in sich aufnimmt (Horkheimer/Adorno 1998, S. 3). Mit einem Satz: Solange die Aufklärung nicht vollendet ist, sondern auf der Stelle tritt, verliert sie kontinuierlich an Substanz und es ist immer wahrscheinlicher, dass sie wieder in Barbarei umschlägt. Nichts anderes ist mit Adornos kategorischem Imperativ gemeint. Das Problem der Religion scheint diesem Gedankengang irgendwie äußerlich zu sein, denn es stellt sich ja tatsächlich die Frage, was diese mit dem Nationalsozialismus, mit Auschwitz überhaupt zu tun haben soll. Der Antisemitismus der Nazis stand zwar in einer christlichen Tradition, aber ebenso richtig ist es, dass die Nazis ihre Judenfeindschaft nicht religiös begründeten, sondern antikapitalistisch. Das christliche Abendland als Hort des Bösen, wie es von vielen antiwestlichen Linken dargestellt wird, gibt in der Reichhaltigkeit seiner Geschichte für viele höchst heterogene Entwicklungen Begründungen, die dann als „Vorläufer“ relativ beliebig herausgepickt werden können – schließlich ist es unmittelbar einsichtig, dass das Christentum die politische und Geistesgeschichte Europas bis in seine kleinsten Glieder hinein geprägt hat und dass dieses Erbe aus allen Poren heraus quillt. Der Frage nach dem Wesen von Religion stellt sich jedoch kaum jemand. [4] Es kommt den meisten darauf an, dieses oder jenes Ereignis auf religiöse Ursprünge zurück zu führen, um es bloß dadurch zu diskreditieren. [5] Dass das Vorhandensein von Religion nicht nur ein subjektives, sondern auch ein objektives Bedürfnis ausdrückt, das nur durch einen voluntaristischen, aufs Ganze zielenden Akt, der sich Revolution nennt, aus der Welt zu schaffen ist, wird dagegen ignoriert. Nicht allein das Vorhandensein der christlichen und jüdischen Religion ist Indiz dafür, dass die Menschheit noch nicht versöhnt ist, dass sich das Individuum im Widerspruch zur Gattung befindet, sondern auch die heute viel stärker verbrei-

teten Ersatzreligionen, die sich in festen Glaubenssätzen (Esoterik, Antikommunismus, Antimperialismus, Ökologismus etc.) äußern und jede für sich das Heilsversprechen der großen Religionen durch die Integration ins jeweilige Kollektiv und durch die Entfesselung von Ressentiments substituieren. Der Gedanke der Versöhnung, der im Christen- wie im Judentum eine so außerordentlich große Bedeutung einnimmt, verweist noch auf ein Unversöhntes, ihre säkularisierten Surrogate dagegen verewigen den schlechten Zustand der Welt. Zwar steht die Religion nicht nur für Trost und Hoffnung, sondern sie schreibt ebenfalls die bestehenden Herrschaftsverhältnisse fort, indem sie die wahre Versöhnung auf das Jenseits (Christentum) oder auf den messianischen Sankt Nimmerleinstag verschiebt (Judentum), jedenfalls aber hält Religion daran fest und gründet geradezu darauf, dass die Versöhnung noch nicht realisiert ist und dass sie sich auch nicht von allein einstellen wird, sondern dass es dafür des Handelns der Menschen bedarf. Ein Handeln, das nicht theozentrisch, sondern in erster Linie auf das Wohl des Menschen ausgerichtet ist. [6]

Vor diesem Hintergrund erweist sich der Vorwurf der „Theologie“ als Ausdruck einer unaufgeklärten Aufklärung, als erneute Hommage an die positive Wissenschaft, der man mit Gott und derlei Unfug gar nicht erst kommen brauche. Dass das Kapital aber tatsächlich die Stellung Gottes als sich selbst bewegende Bewegung, die alles in Gang hält und ihren Weltenplan gnadenlos vollstreckt, zugleich aber die Möglichkeit des Besseren einschließt und hervorbringt, eingenommen hat, das kann solche Wissenschaft niemals erkennen. Denn dazu bedürfte es der Erfahrung der Ohnmacht gegenüber dem scheinbaren Verhängnis, die in den Begriff des Kapitals selber aufgenommen werden müsste; das Eingeständnis, dass der Theoretiker nicht der über der Sache erhabene Meisterdenker ist, der alles Seiende munter – wie es ihm beliebt – rekonstruieren und in Abstraktionsebenen unterteilen kann und der deshalb mit der Wirklichkeit besser zurecht käme. Schon der Umstand, dass der Theoretiker sich genötigt sieht, mit

der Erklärung des Elends als Akademiker sein Geld zu verdienen, ist Ausdruck dieses Elends selbst und verrät, dass er sein Feld doch nicht so erfolgreich bestellt wie er suggeriert.

II. Wissenschaft

Die vorherrschende Wissenschaft, die als säkularisierte Religion in den Köpfen der Menschen sich eingenistet hat und sich zugleich als den großen Antipoden des ‚Glaubens‘, als Wahrheit nämlich, aufspielt, reklamiert für sich „Wertfreiheit“ (Max Weber) und Objektivität und lehnt es ab, zu sagen, was gut und was schlecht ist. Die Moral gilt ihr nicht als Problem, mit dem sie sich zu beschäftigen hätte und demzufolge ist ihr Wahrheit von der Vernunft getrennt. Mit der Vernunft lässt sich wissenschaftlich nicht arbeiten, weil man sie nicht zum Instrument degradieren kann – das, was nicht nur die Kritische Theorie „instrumentelle Vernunft“ genannt hat, ist daher auch selbst gar nicht mehr vernünftig, d.h. autonom, sondern bloßes Anhängsel der Produktionsverhältnisse, geistiger Abdruck blinder Naturbeherrschung. Es ist gerade die Verdrängung ihres Ursprungs, die sich in der heute fast vollständigen Ignorierung der kritischen und dem Siegeszug der so genannten analytischen Philosophie äußert, die die Wissenschaft in eine ideologische Macht verwandelt, der Absolutheit zugesprochen wird. Eine Absolutheit, die sich – wie ich in der letzten Prodomo versucht habe zu zeigen – bei Ingo Elbe in der unreflektierten Anerkennung der Gültigkeit der formalen Logik zeigt. Aber damit bescheidet sich Elbes Wissenschaftsgläubigkeit nicht. Die Denunziation der von Joachim Bruhn angeführten „Evidenz der Vernunft“ als „Diskurs der Unmittelbarkeit“, d.h. die Absage an den kategorischen Imperativ von Marx (und auch von Adorno), zeigt an, dass es Elbe zumindest in seinen hier zur Debatte stehenden Texten nicht um die Abschaffung menschenunwürdiger Verhältnisse geht, sondern um wissenschaftlich abgesicherte Plausibilität. Bruhn hat deshalb höchst treffend seinem Artikel das Ador-

no-Zitat „Wahrheit ist objektiv, nicht plausibel“ vorangestellt, weil – was Elbe einfach nicht verstehen will – der kategorische Imperativ weder begründet werden kann, noch überhaupt begründet zu werden braucht. Da schellen bei einem Anhänger der Wissenschaft alle Alarmglocken, weil die ihr zugrunde liegende Illusion, alles habe seinen plausiblen Grund und das Ganze sei vernünftig, in Zweifel gezogen wird. Deshalb schallt Elbe den antideutschen Kommunismus „mystizistisch“ [7] und „theologisch“, weil er zu Recht vermutet, hier würden Prämissen eingeführt, die sich gar nicht überprüfen lassen. Bruhn schreibt, die ISF paraphrasierend, „der Materialismus sei unbewiesen vor dem Kommunismus und werde überflüssig durch ihn“. Wenn man diese Behauptung als widersinnig beschreibt, so liegt man gar nicht falsch, nur gleicht der Sinn des Kapitals einem gordischen Knoten, der nur gewaltsam zu durchtrennen ist.

Elbe versucht das Kapital zu rekonstruieren, also gleichsam Gott zu denken, und es will ihm partout nicht einfallen, dass ihm das weder gelingen kann, weil es nun mal lediglich im Kopf des Theoretikers rekonstruierbar ist, nicht aber als gesellschaftliches Verhältnis, d.h. als Zwang und Herrschaft, noch dass diese abgezogene, ideelle Rekonstruktion irgendwie dazu beitragen würde, die Herrschaft des Kapitals zu stürzen. Das Bilderverbot soll die Menschen nicht von der Erkenntnis abhalten, sondern sie davor bewahren, Gott zu verdinglichen, ihn (oder vielmehr: es) zum Objekt zu machen. Daher kann es nicht darum gehen, die Arbeit am Begriff aufzugeben und sich dem begriffslosen Aktionismus hinzugeben, sondern – siehe oben – im Begriff selber die Ohnmacht mit zu reflektieren, der der Kritiker unterworfen ist.

III. Geschichte

Das tut Elbe so wenig wie er die Erfahrung von Geschichte zulässt. Elbe beharrt zu recht auf dem Vorrang des Logischen gegenüber dem Historischen im Kapital. Das heißt aber nicht, dass die Geschichte im Kapital völlig ausgeblendet

wäre oder nur als gelegentliche Bebilderung dienen würde. Elbe aber ist bestrebt, Theorie rein zu betreiben und „alle störenden Zufälligkeiten“, wie Engels das mal nannte (MEW 13, S. 474), beiseite zu lassen. Weil Marx das im Kapital angeblich genauso gemacht habe, fühlt sich Elbe zu seiner antihistorischen, gegenüber der Erfahrung abgedichteten Exegese legitimiert. Karl Marx - der für Elbe eine so große Autorität ist, dass er, geradezu der talmudischen Pilpulistik entgegengesetzt (die der Dialektik nahe steht), über all der philologischen Erbsezahlerei den Geist der Schrift zerstört - hat einmal vom „idealen Durchschnitt“ gesprochen [8], deshalb säubert auch Elbe seine Rekonstruktion von solchen störenden Zufälligkeiten: „’Entwicklung’ der Formen gesellschaftlichen Reichtums (und Zwangs) bezeichnet nicht die Rekonstruktion ihrer geschichtlichen Entstehung, sondern die Erklärung einer Struktur gleichzeitig existierender und sich wechselseitig (voraus-)setzender Formen.“ (Elbe 2007, S. 12) So wenig behauptet werden soll, dass das Kapital historisch aufgebaut ist, so sehr ist doch der Begriff des Kapitals selbst historisch. Nicht nur, weil es historisch abschaffbar ist, sondern auch, weil die stetige Reproduktion des Kapitals dieses nicht unverändert lässt. Folgt man Elbes Darstellung, dann ist sich das Kapital seit 200 Jahren gleich geblieben, weder dessen Opfer, noch dessen Formveränderung tauchen bei ihm auf. Weder eine negative Aufhebung des Kapitalverhältnisses ist mit Elbes Theorie begreifbar, noch die Transformation etwa des liberalen in einen organisierten Kapitalismus (vgl. Jan Gerbers Ausführungen in diesem Heft).

Zu allem Überfluss stellt sich Elbe auch noch dumm, wenn er auf die Anmerkung der Redaktion, dass sein Gewährsmann Albert für die Behauptung, Adorno sei ein „deutscher Ideologe“ gewesen, ein Wehrmachtsleutnant war, nur antwortet, es sei ebenso unsinnig, Agnolis Staatskritik mit dem Hinweis erledigen zu wollen, dass dieser Mitglied in einem faschistischen Jugendverband war. Dass es einen Unterschied macht, ob ein ehemaliger Nazi einen Holocaustüber-

lebenden der „deutschen Ideologie“ bezichtigt und ihm damit implizit vorwirft, eine Mitschuld an seiner eigenen Verfolgung zu tragen, oder ob ein ehemaliger Faschist gegen den postfaschistischen Staat anschreibt, ist so unmittelbar einsichtig, dass sich wirklich die Frage stellt, ob Elbes Reaktion bloße Ignoranz ist oder ob seine Theorie sich schon soweit gegen die „störenden Zufälligkeiten“ abgedichtet hat, dass er es einfach nicht mehr verstehen kann.

IV. Marxistische Ersatzreligion

Elbes ganze Konstruktion trägt, auch wenn ihm das sicher nicht gefallen wird, religiösen Charakter. [9] Er meint, seine „Rationalitätsstandards“ nicht begründen zu müssen (Elbe 2007, FN 11) und versucht, seine Kontrahenten auf sein Begriffskorsett festzunageln. Wer sich dem widersetzt, wird als Ungläubiger, d.h. als Gläubiger denunziert. Den Mystizismus, den Marx abschaffen wollte, aber nicht in seiner Analyse, sondern in der Wirklichkeit, verdammt Elbe, weil er seinen eigenen Mystizismus, nämlich den des Kritischen Rationalismus, zu dem er sich mittlerweile recht offen bekennt, tangiert. [10] Der Vorwurf des Mystizismus erfolgt gerade deshalb mit solcher Heftigkeit, weil die eigene Religion, die Elbe wie jeder Gläubige als absolute Wahrheit versteht, sich durch die Behauptung einer realparadoxen Wirklichkeit (Marx: „sinnlich-übersinnliche Dinge“, „automatisches Subjekt“, „abstrakte Arbeit“ etc.) herausgefordert sieht wie die katholische Kirche durch die Entdeckungen Galileis. [11] Die Religiosität, die Elbe der Kritischen Theorie vorwirft, ist dabei gar nicht abzustreiten; es hat tatsächlich etwas irrwitziges, verrücktes, immer noch auf der vernünftigen Umgestaltung der Welt zu beharren, auch wenn sich das Elbe, der ja selber Interesse an einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft bekundet, nicht eingestehen will. Diese Verrücktheit ist in etwa so merkwürdig wie die der Juden, immer noch auf die Ankunft des Messias zu hoffen. Zugleich aber ist sie Ausdruck des intellektuellen Widerstandes, des Versuches, sich nicht dumm machen zu lassen. Wahnsinn und Vernunft liegen in Zeiten wie diesen eng

Wahnsinn und Vernunft liegen in Zeiten wie diesen eng beieinander. Ganz und gar unvernünftig aber ist es, wie Elbe die Unversöhnlichkeit der Religion durch den Glauben an den Buchstaben der heiligen Schrift zu ersetzen. Wenn er die Redaktion dafür tadelt, nicht alles, was Marx geschrieben habe, zu übernehmen, sondern nur das, was ihr in den Kram passt, dann klingt das nicht nur nach einem verstockten Marxologen, sondern ist tatsächlich ein Versuch, die Reinheit der Lehre zu erhalten. Es hat absolut nichts mit Beliebigkeit zu tun, Marx Fehler vorzuhalten, genauso wenig wie es darum gehen kann, den „eigentlichen Marx“ aus dem Hut zu zaubern. Das Ziel ist klar: die Abschaffung des Kapitals. Elbe hat ein anderes: Er weiß sich mit dem reifen Marx im Bunde und hält dem frühen Marx vor, noch zu sehr dem „mystischen Hegel“ angehangen zu haben. [12] Zu dieser Spaltung in den frühen und späten, den reifen Marx ist schon viel publiziert worden und Ingo Elbe kennt diese Bücher mit Sicherheit alle auswendig. Was er aber nicht begriffen hat, ist, dass Marx seine Waffen nur geschärft hat, dass das zu erledigende Ungeheuer, das zu erledigende Unwesen, stets das gleiche war – vor und nach der Herausgabe des Kapital.

Anmerkungen:

[1] Vgl. etwa in jüngerer Zeit Michel Onfray 2006.

[2] Vgl. dazu Fetscher 1965.

[3] Zitiert nach: *Der Spiegel* Nr. 22/2007, S. 66. Der Originaltext ist nachzulesen auf http://www.lrb.co.uk/v28/n20/eagl01_.html.

[4] Gerade Horkheimer hat das in seinen Spätschriften intensiv gemacht. Vgl. etwa seine Schriften *Theismus – Atheismus, Zum Begriff der Seele* oder *Religion und Philosophie*.

[5] Hier ist mit Religion nur das Christen- und Judentum gemeint, nicht etwa der Islam, der den Gedanken der Versöhnung völlig aus seinem Begriff verdrängt hat.

[6] Vgl. dazu für das Judentum insbesondere Maimon 1992, S. 22-29. Vgl. auch Scholem 1970, auch wenn dieser die Innerlichkeit des Christentums gegenüber den „guten Taten“ meines Erachtens überbetont.

[7] Dass Marx von „nicht eingebildec[n], sondern prosaisch reelle[n] Mystifikation[en]“ etwa der „tauschwertsetzenden Arbeit“ spricht (MEW 13, S. 34), ignoriert Elbe, weil er solche Aussagen für sein Konzept der „Rekonstruktion“ nicht gebrauchen kann. Ebenso wie die Tatsache, dass Marx in seinem Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals von 1873 davon gesprochen hat, dass er Hegels Dialektik habe „umstülpen“ wollen, „um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken“. Das bedeutet gerade nicht, dass es keine Mystifikationen gibt, sondern dass die Vernunft in einer Hülle gefangen gehalten ist, die sie immer nur in verkehrter Form erscheinen lässt: „In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendi-

gen Unterganges einschließt, [...] ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.“ (MEW 23, S. 28).

[8] MEW 25, S. 839. Ein Zitat, das auch Michael Heinrich (2004, S. 29) in seiner gerade bei Antifas populären Einführung an prominenter Stelle bringt, um nicht von Auschwitz reden zu müssen. Er bringt das Zitat explizit gegen eine historisierende Lesart des Kapital in Anschlag. Dabei geht es in der betreffenden Stelle, die sich im Kapitel über die trinitarische Formel befindet, gerade darum, dass Geschichte sich als „blinde Notwendigkeit geltend“ macht. Wenn Marx schreibt, er sehe von den konkreten Auswirkungen dieses blinden Wirkens ab, z.B. von der „Abwechslung von Prosperität und Krise“, dann heißt das nicht, dass die Analyse unhistorisch ist, sondern dass die Geschichte selbst nur noch als die Menschheit „willenlos beherrschende Naturgesetze“ erscheint. Diese Willenlosigkeit der Menschen schlägt in Barbarei um, wenn sie nur noch als Funktionen des Kapitals darben und dessen grausames Telos sich zu Eigen machen. Davon will Heinrich nichts wissen, weshalb er in seinem Abriss über die Geschichte des Marxismus auch den Nationalsozialismus mit keinem Sterbenswörtchen erwähnt. Er hüpfert vom Ende des Ersten Weltkrieges zur Studentenbewegung. Angeklatscht, offensichtlich als Absicherung gegenüber Vorwürfen der Verdrängung, wird dann ein Kapitel über Antisemitismus, welches all denen als korrekt erscheint, denen es nur um einprägsame Definitionen geht.

[9] Wie traditionell marxistisch letztlich Elbes Unterscheidung von Wissenschaft und Religion ist, wird deutlich, wenn man beispielsweise eine Publikation des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED zur Hand nimmt. Dort heißt es in einer Vorbemerkung zu der Sammlung Marx und Engels über Religion (1976): „In diesen Arbeiten haben Marx und Engels den proletarischen Atheismus, der ein entscheidender Bestandteil unserer materialistischen Weltanschauung ist, dargelegt und theoretisch begründet. Sie weisen nach, daß Wissenschaft und religiöser Glaube miteinander unvereinbar sind, und beweisen den

fortschrittshemmenden Charakter der religiösen wie jeder anderen idealistischen Weltanschauung.“ (S. 5)

[10] Jean Améry, der ja durchaus auch gewisse Affinitäten zu einer Spielart des Positivismus hatte, erkannte im Gegensatz zu Elbe das emanzipatorische Potenzial der Religion: „Die Zukunft gehört der christlich-atheistischen Zusammenarbeit an der Errichtung einer befriedeten Welt.“ (Améry 1980, S. 33) Das mag an dem ausgeprägt humanistischen Zug liegen, der in seinem Denken stets Priorität hatte.

[11] *Im Spiegel* Nr. 22/2007 findet sich auf den Seiten 62f eine ziemlich treffende Zusammenfassung dieses atheistischen Glaubens.

[12] Spiegelverkehrt dazu verhält sich der so genannte „unorthodoxe Marxismus“ eines Karl Korsch (1972, S. 116), der gerade die Marxschen Frühschriften als den wahren Marx ausfindig gemacht zu haben meint. Immerhin beharrt Korsch aber darauf, dass auch der späte Marx sich nicht in Einzelwissenschaften untergliedern lasse (S. 98).

Literatur:

Améry, Jean, *Atheismus ohne Provokation*, in: derselbe, *Widersprüche*, Frankfurt/M. u. a. 1980, S. 23-33.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache* Nr. 5/2007, S. 11-18.

Engels, Friedrich, Karl Marx, „*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*“, MEW 13, Berlin 1961, S. 468-477.

Fetscher, Iring, *Religionskritik*, in: derselbe, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, Bd. I: *Philosophie, Ideologie*, München 1965, S. 41-44.

Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, 2. Auflage, Stuttgart 2004.

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), *Karl Marx und Friedrich Engels über Religion*, Berlin 1976.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1998.

Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt/M. 1972.

Maimon, Mose ben, *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*, 2. Auflage, Hamburg 1992.

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 13, Berlin 1961, S. 3-160.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1969.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3, MEW 25, Berlin 1981.

Onfray, Michel, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss*, München 2006.

Scholem, Gershom, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen*, in: Derselbe, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970.

DIRK LEHMANN

Denken im Schatten der Selbsterhaltung
Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform

In einem frühen Aufsatz aus dem Jahr 1937 versucht Max Horkheimer einen bestimmten Denktypus seinem Wesen nach zu charakterisieren. Angesichts der in Ingo Elbes Furor gegen vermeintliche Verdunkelungsgefahren und scheinbar regellose Kapriolen einer kritischen Theorie sichtbar werdenden Irritationen scheint es hilfreich, diesen erneut zu Rate zu ziehen. Horkheimer zufolge ist die traditionelle Theorie, die Elbe nonchalant den „wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus“ (Elbe 2007, S. 16) nennt und für sakrosankt erklärt, bestrebt das Vorgefundene - und diesem Denken gilt die Welt als unvermittelt gegeben, ja muss in ihrem Sosein hingenommen werden - möglichst vollständig zu beschreiben. Das passiv Empfangene soll kausal erklärt, das heißt auf bedingende Ursachen zurückgeführt werden. Konditionalsätze, so der frühe Horkheimer, werden auf eine Situation angewandt. „Unter Voraussetzung der Umstände a b c d muß das Ergebnis q erwartet werden, fällt d weg, das Ergebnis r, tritt g hinzu, das Ergebnis s, und so fort. Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn“ (Horkheimer 1970, S. 17).

Aufgabe dieses traditionellen Denktypus' ist die Handhabung des jeweiligen Gegenstandsbereichs, gleichviel ob dieser nun die physische, die gesellschaftliche oder die menschliche Natur betrifft. Traditionelles Denken ist instrumentell;

es muss daher sinnvoll erscheinen, Denken so weit zu entwickeln, bis es schließlich universell einsetzbar ist. Ziel ist ein „universale(s) System der Wissenschaft. Es ist nicht mehr auf ein besonderes Gebiet beschränkt, sondern umfasst alle möglichen Gegenstände“ (ebd., S. 12; Hervorhebung DL). Ferner ist es Ideal traditioneller Theorie, „daß alle Teile durchgängig und widerspruchslos miteinander verknüpft sind [...]. Einstimmigkeit, welche Widerspruchslosigkeit einschließt, sowie das Fehlen überflüssiger, rein dogmatischer Bestandteile, die ohne Einfluß auf die beobachtbaren Erscheinungen sind“ (ebd., S. 13f), gelten als unerlässliche Bedingung. Widerspruchslose, einstimmige Handhabung des Gegenstandsbereichs, Instrumentalität des Denkens und Verfügbarmachen der physischen, der sozialen und der menschlichen Natur sind wesentliche Charakteristika dieses traditionellen Typs. Horkheimer versucht also das traditionelle Denken in seiner Wirklichkeit zu begreifen. Er betrachtet es funktional, das heißt als Instrument der Reproduktion der menschlichen Existenz, jener vielleicht schnöde und nur wenig honorig erscheinenden ‚weltlichen Grundlage‘. Zugleich eignet aber dem traditionellen Denktypus dies ihm eigene Wesen zu verkennen. „Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht. Sie entspricht der Tätigkeit des Gelehrten, wie sie neben allen übrigen Tätigkeiten in der Gesellschaft verrichtet wird, ohne daß der Zusammenhang unmittelbar durchsichtig wird. In dieser Vorstellung erscheint daher nicht die reale gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft, nicht was Theorie in der menschlichen Existenz, sonder nur, was sie in der abgelösten Sphäre bedeutet, worin sie unter den historischen Bedingungen erzeugt wird“ (ebd., S. 19). Damit ist der blinde Fleck der traditionellen Wissenschaft benannt: traditionelle Theorie wähnt sich autonom, reflektiert gerade nicht (in einem zweiten Schritt) die soziogenetische Bedingtheit ihrer eigenen Existenz. Gesellschaft erscheint ihr nicht als Totalität einander vermittelter Einzelsphären.

Zugleich ist die Binnensicht des traditionellen Denkens ein nur zu realistisches Abbild ihrer Wirklichkeit. Bei Licht besehen zeigt es den zwiespältigen Charakter des gesellschaftlichen Ganzen. Die Individuen „erfahren [...], daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist, weil die auf Kampf und Unterdrückung beruhenden Kulturformen keine Zeugnisse eines einheitlichen, selbstbewußten Willens sind; diese Welt ist nicht die ihre, sondern die des Kapitals“ (ebd., S. 28).

Dieses Missverhältnis kann kritische Theorie sichtbar machen, denn sie sieht mehr als ihr traditionelles Pendant. Kritische Theorie zeigt, dass alle Kultur, und insofern auch das instrumentelle Denken, Produkt menschlicher Tätigkeit ist; sie macht dies als Wille und Vernunft erkennbar. Mit anderen Worten zeigt kritische Theorie, dass diese Welt eine menschliche ist; [...] alles was ist, ist durch den tätigen Menschen geworden. Wirklichkeit muss als Resultat „sinlich menschliche[r] Tätigkeit, Praxis“ (MEW 3, S. 5; Hervorhebung i. Orig.) gefasst werden. Traditionelle Theorie hingegen begreift nicht „die Bedeutung der 'revolutionären', der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ (ebd.).

Eben das genau wird vom ‚wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus‘ nicht gesehen, ihm gilt „sowohl die Genesis der bestimmten Sachverhalte als auch die Verwendung der Begriffssysteme, in die man sie befaßt, somit seine Rolle in der Praxis, als äußerlich“ (Horkheimer 1970, S. 29) [1]. Damit aber formuliert Horkheimer implizit die Aufgabe einer kritischen Theorie: sie hätte die Existenz und Konstitutionslogik der Kommunikationsmedien gerade nicht als gegeben hinzunehmen, sondern in Anlehnung an Marx' Programm der Feuerbachthesen eben diese „aus der Selbstzerrissenheit und [dem] Sichselbstwidersprechen [der] weltlichen Grundlage zu erklären“ (MEW 3, S. 6) und ad hominem zurückzuführen.

Es ist eben dieser Gedanke, der den folgenden Zeilen zugrunde liegt: die These, die hier verfochten wird, lautet, dass der etablierte Vernunfttypus gerade keine

eherne Notwendigkeit darstellt, sondern aus seiner Vermitteltheit heraus verstanden werden muss. Er stellt ein, wenngleich auch ‚ideelles Werkzeug‘ zur Bemächtigung der natürlichen, sozialen und menschlichen Umwelt dar. In ersten Ansätzen, die kaum den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, soll hier versucht werden, ihn auf seine weltliche Grundlage zurückzuführen. In einer etwas abwegigen Vorrede soll zunächst auf die Grundlage des menschlichen Lebens überhaupt, das heißt die Auseinandersetzung des Menschen mit den Gegenständen der Natur, eingegangen werden. Ferner wird es dann um einige Reflexionen über darauf fußende kulturelle Formen gehen. In einem zweiten Schritt soll versucht werden eine kulturelle Form in ihrer Genese näher zu betrachten. Zur Rede stehen damit Formen des menschlichen Denkens - angefangen bei bruchstückhaften magischen Akten bis hin zu avancierten wissenschaftlichen Systemen.

Auf Abwegen.

Einige Vorbemerkungen zu den Antinomien instrumenteller Praxis

Den ‚Standpunkt der wirklichen Geschichte‘ einzunehmen, bedeutet zunächst einmal sehr fundamental nach der Grundvoraussetzung der menschlichen Existenz, jener ‚weltlichen Grundlage‘ überhaupt zu fragen. Einen indirekten Hinweis gibt der Gründervater der modernen Sozialphilosophie, Jean Jacques Rousseau, der reichlich verklärt verkündet, dass „der Wilde in sich selbst [lebt], der Mensch in der Gesellschaft hingegen lebt immer außer sich und vermag nur in der Meinung der Anderen zu leben“ (Rousseau 1981, S. 123; Hervorhebung DL). Die Unterscheidung zwischen dem Wilden und dem Menschen ist, was hier interessiert. Sie führt zu der Frage, worin die Differenz zwischen dem Wilden und dem Menschen zu sehen ist.

Auch wenn über die Frühzeit des Menschen nur Vermutungen angestellt werden können - in Adornos *Negativer Dialektik* heißt es: „mit Fakten ist die Kontroverse kaum zu schlichten; sie verlieren sich im Trüben der Frühgeschichte“ (Adorno 1997, S. 315) - so lässt sich immerhin sagen, dass in den Anfängen kein zu großer Unterschied zwischen dem von Rousseau erwähnten, in sich selbst ruhenden Wilden, jenem Vorfahren des modernen Menschen, und höher entwickelten Säugetieren besteht. Das wilde Leben fristete man in Höhlen; Realität war, was von Naturromantikern bloß vorgestellt wird: man lebte für den Tag. Freilich mit einer ganz anderen Konsequenz, als die Naturfreunde glauben machen wollen. Gewissheit war, dass jeder Tag der letzte sein könnte. Der Wilde ging ganz auf in Natur, ja war kaum identifizierbarer Bestandteil. Adorno findet für diese vorgeschichtliche Epoche deutliche Worte: „Ungeschiedenheit ehe das Subjekt sich bildete, war der Schrecken des blinden Naturzusammenhangs“ (Adorno 1970, S. 152) [2]. Der Wilde ist Beute von Natur. Die symbiotische Beziehung zwischen beiden ist durch die Erfahrung geprägt, Natur sei etwas Übermächtiges und Angsteinflößendes; sie ist in anderen Worten Feind des Wilden. Zugleich aber ist Natur auch seine Beute - in einem freilich recht animalischen Sinn. Jagen und Sammeln bestimmen die Sorge um Selbsterhaltung der menschlichen Vorfahren.

Erst im so genannten Neolithikum, also etwa in der Zeit des 9. Jahrtausends vor unserer Zeit, wurden aus den Jägern und Sammlern allmählich sesshafte und vorausschauend planende Menschen im strengeren Wortsinne, die systematisch-methodisch den Boden bewirtschafteten und Vieh domestizierten. Erst von dieser Zeit an kann recht eigentlich von der Erschließung der Welt das Wort sein, nämlich von jener „zweckmäßige[n] Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine[n] Bedingung des Stoffwechsels des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschafts-

formen gleich gemeinsam“ (MEW 23, S. 198; Hervorhebung DL), die gemein- hin Arbeit genannt wird. In dieser Zeit wurde es möglich, ein Mehrprodukt zu erwirtschaften, das den täglichen Bedarf überschritt. Natur ist nun nicht länger der einzige Maßstab für die Existenz des Menschen, vielmehr prägt dieser jener nun seine Maßstäbe auf. Nach und nach wird Natur zu etwas Kultürlichem; zu recht spricht Marx vom „Werden der Natur für den Menschen“ (MEW Erg.-Bd. I, S. 546) und weist damit auf ihren historischen Charakter hin.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um auf das eigentliche Thema zu sprechen zu kommen. Das, was intendiert ist, ist nämlich weit weniger Wissen- schaft über Natur, als vielmehr eine kritische Theorie der Gesellschaft. Insofern ist mit dem „anthropologische[n] Tatbestand“ (Gripp 1986, S. 89), den die Un- terwerfung der Natur unter menschliche Zwecke darstellt, allein noch reichlich wenig gesagt. Wie für Marx, der vornehmlich auf die allgemeine Bedeutung des Stoffwechsels hingewiesen hatte, stellt auch für Adorno dieser Tatbestand ledig- lich den Auftakt für weitere Überlegungen dar. So heißt es auch in seiner Idee der Naturgeschichte, dass Natur am ehesten mit dem „Begriff des Mythischen übersetzt werden kann. [...] Es ist damit gemeint, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist“ (Adorno 1973, S. 345f; Hervorhebung DL). Dieser vermeintlich substanzielle Naturbegriff löst sich sukzessive auf, denn, wie bei Marx bereits notiert, Natur trägt Geschichte lediglich, stellt bloße Vor- aussetzung des Kulturlebens dar. Das, worum es letztlich geht, ist die Art und Weise von selbst erhaltender Welterschließung.

Die mit Freud so genannte ‚Lebensnot‘ und das Leiden [3] stellen die wesentli- chen Beweggründe für eine Bewältigung der Reproduktion des Lebens dar. Aber: Naturbewältigung ist nicht schon als solche Wurzel aller „historischer Fatalität“ (Adorno 1992, S. 65). Verhängnisvoll ist nicht Naturbeherrschung per se, sondern nur ihre verselbständigte, nicht weiter reflektierte Form, wie sie

zunächst und zumeist statthat. Dem Zwang zur Naturbewältigung, vom Willen zur Selbsterhaltung diktiert, folgt demnach gerade nicht mit unerbittlicher Notwendigkeit der immergleiche Zwangscharakter ihrer Unterjochung. Diese in ihrer Wirklichkeit zu verstehen heißt nämlich, sie aus „dem Kampf der Menschen um die Bedingungen ihrer Reproduktion“ (ebd., S. 63) heraus zu begreifen. Die Unmittelbarkeit der Reproduktion wird aufgehoben durch eine zwar konfliktuöse aber vermittelnde Auseinandersetzung der Menschen untereinander; eine Auseinandersetzung, um das ‚Wie‘ der Überlebenssorge. Das heißt, alle Anthropologie geht auf in Geschichte, in der Selbsterhaltung in je vermittelter Form wieder erscheint.

Die Pointe der Argumentation liegt vor allem darin, dass der ökonomische Basiskonflikt so tief angelegt werden kann, dass er als allgemeingattungsgeschichtlicher erscheint. Das hat zur Folge, dass die Modi der Selbsterhaltung in die Sphäre des Widernatürlich-Zivilisatorisch-Kulturellen rücken. In diesem Sinne schließt Adorno an den Kulturbegriff Freuds an: „das Wort der ‚Kultur‘ [bezeichnet] die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (Freud 2004, S. 55f). Kultur, das sind demzufolge Rechtsformen genauso wie Eigentumsformen, Produktionsformen, Denkformen und so fort. Der „nationalökonomische Zustand“ (MEW 40, S. 512) erscheint damit selbst als Resultat des erwähnten Kampfes um die Reproduktionsbedingungen, will sagen: als kulturelles Phänomen [4].

„Damit erhält die Kultur ein Element des Widerspruchs gegen die blinde Notwendigkeit: den Willen, sich selbst zu bestimmen aus Erkenntnis“ (Adorno 1992, S. 63). Jenseits des Zwangs der ökonomischen Notwendigkeit existiert in der Kultur immer ein Ort der Kritik der Herrschafts- und Regierungsweisen -

hieraus resultiert der grundsätzlich kontingente Charakter von Kultur. Gleichfalls ist zu folgern, dass Kultur in ihrem historischen Verlauf nicht im Sinne eines optimistischen Fortschrittsglaubens als Erfolgsgeschichte geschrieben werden kann. Das zu tun, hieße lediglich, ihr ein ihr äußerliches Bewegungsgesetz aufzunötigen; solche Rede ist mit der Dialektik der Aufklärung einzig als „Schrulle“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 234) zu bezeichnen. Vielmehr ist der Kultur die Vorstellung vom Katastrophischen zutiefst immanent. Das ist jedoch nicht schlichtes Surrogat; ersetzt wird hier nicht einfach der Optimismus der Vorfahren durch einen wohlfeilen Pessimismus. Indes muss unterschieden werden zwischen einer Geschichte, die sich als Geschichte von Herrschaftsverhältnissen fortschreibt und die in nuce die gesamte bisherige Geschichte der Menschheit, vulgo „Vorgeschichte“ (MEW 13, S. 9), betrifft, und einer Geschichte im emphatischen Sinn. Diese bezeichnet dann einen Zustand, in dem die Menschen sich ihrer selbst bewusst sind und vernünftig über Zwecke und Ziele entscheiden (vgl. Horkheimer 1970, S. 28).

Aller bisheriger ‚Fortschritt‘ ist insofern „Anpassung“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 64). Verbesserung kann lediglich in einem zynisch-realistischen Sinne Geltung beanspruchen, eben als verbesserte, optimierte Weise von Herrschaft. Das ist aber kaum als geistvoll-quietistisches Aperçu der Autoren der Dialektik der Aufklärung anzusehen, denn ein utopischer ‚Ort‘ jenseits schlechter Vergesellschaftung bleibt, wie gezeigt, stets identifizierbar: „In der Welt des gegenwärtigen unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft aufsays, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig [...] von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt“ (Adorno 1992, S. 67). Es ist dies keiner dieser vermeintlich „regelmäßige[n] Ausblick[e] auf Versöhnung“ (Wiggershaus 1993, S. 350),

wie Rolf Wiggershaus verständnislos moniert, vielmehr legt doch die Passage Zeugnis davon ab, dass durch die Vorgeschichte hindurch die Perspektive ihrer Aufhebung immer schon durchscheint, die Welt nicht aufgeht in unmittelbarer und naturwissenschaftlich konstatierbarer Positivität.

Mit der Selbstbehauptung des Menschen wider die Natur ist der ‚Sündenfall‘ im eigentlichen Sinn in der Welt. Aber erst die konsequente Emanzipation aus der Naturverfallenheit setzt die Zivilisation auf eine verhängnisvolle Bahn. Die Distanzierung von Natur mündet nicht in einer Reflexion auf sich selbst, nicht in Aufklärung über Aufklärung, sondern bloß in immer besseren Formen der Unterdrückung. Nicht die Selbsterhaltung als solche ist die Wurzel des Elends der Welt. Der aufgeklärten Rationalität kritischer Theorie liegt vielmehr die feste Überzeugung zugrunde, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 3). Im Anschluss an diese Betrachtungen ist zu verfolgen, wie sich die heute geläufige Vorstellung von Vernunft herausbildet.

Antinomien instrumenteller Praxis

Im symbiotischen, vorichlichen Zeitalter war es dem Wilden schlechterdings nicht gegeben, im zerfließenden Wahrnehmungsstrom etwas als bleibend zu identifizieren. Gleich dem Tier suchte er die Nahrung und floh vor dem Feind. Natur wurde als amorph perzipiert; allein ein akzidenzielles Wiedererkennen war möglich. „Es ist kein Wort da, um im Fluß des Erscheinenden das Identische festzuhalten, im Wechsel der Exemplare dieselbe Gattung, in den veränderten Situationen dasselbe Ding. Wenngleich die Möglichkeit von Wiedererkennen nicht mangelt, ist Identifizierung aufs vital Vorgezeichnete beschränkt. Im Fluß findet sich nichts, das als bleibend bestimmt wäre, und doch bleibt alles ein und

dasselbe, weil es kein festes Wissen ums Vergangene und keinen hellen Vorblick in die Zukunft gibt“ (Adorno/Horkheimer 1995, S. 263; Hervorhebung DL).

Zur sinnlichen Erkenntnis ist der vorbegriffliche Wilde zwar in der Lage; sie bleibt aber auf das beschränkt, was zufällig begegnet; Planung und Methode scheinen nicht möglich zu sein. Erst das Identifizieren eines (Natur-) Gegenstands mit dem (instrumentellen) Begriff lässt den Menschen austreten aus dem obschon in sich ruhenden, aber dennoch ich- und geschichtslosen Zustand der Wildheit. In ihrer gemeinsam verfassten Dialektik der Aufklärung diskutieren die Autoren die Genese der instrumentellen Handhabung wider Natur vor allem hinsichtlich der Genese der ideellen Werkzeuge, d. i.: des begrifflichen Denkens. Selbsterhaltung, jene anthropologische Fundierung der Argumentation, die selbst nicht anthropologisch ist, Selbsterhaltung, wie sie zunächst und zumeist statthat, ist der Schlüssel zum Verständnis der Antinomien dieses instrumentellen Handelns.

1. Um der natürlichen Welt des unbeherrschten Schreckens zumindest einen Teil ihrer Wirkungsmächtigkeit zu nehmen, erdachten die primitiven Menschen Handlungen, wie etwa die Anrufung oder Anbetung von etwas als ‚Mana‘, also als Ort einer geheimnisvollen Kraft, die Außergewöhnliches zu bewirken vermag. Solche Praxis sollte die Geschicke der Menschen günstig beeinflussen. Damit notwendig einher geht aber die Spaltung des nunmehr geheiligten Gegenstands: einmal erscheint der Gegenstand als dieser selbst; zudem erscheint er als Sitz, Repräsentant von etwas anderem: ‚Mana‘. „Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt erst aus dem Präanimismus. In ihm ist selbst die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt. Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch“ (Hork-

heimer/Adorno 1995, S. 21; Hervorhebung DL). Die Anrufung von etwas als etwas anderes ist der erste Schritt hin zur „diskursiven Logik“ (ebd., S. 16) - nota bene: der erste Schritt, noch nicht diese selbst; sie enthält im Kern bereits die Trennung von Subjekt und Objekt. Und, aus dieser Frühform, die selbst nur recht unscharf das erlaubt, was intendiert ist, sind die historisch folgenden zu begreifen. Es ist diese Form des Denkens, die analog zu Marx' Wertformanalyse vielleicht als einfache, einzelne oder zufällige Denkform begriffen werden kann. Wie bei Marx die einfache, einzelne oder zufällige Wertform bereits alle Eigentümlichkeiten des Geldes in sich birgt, ist das vorbegriffliche Denken sozusagen ein Denken *avant la lettre*.

Mit Adorno und Horkheimer kann diese Urform eines begrifflichen Handelns als mimetisches Verhalten bestimmt werden. Mimesis erscheint dabei aber wesentlich als instinktgeleiteter und insofern zufälliger Reflex. Intentional zwar gegen die Natur gerichtet, ist sie ihr aber nicht vollständig entgegen gesetzt. Mimetisches Verhalten richtet sich mit der Natur gegen diese. Sachlich richtiger müsste in dieser Hinsicht eher von Mimikry denn von Mimesis gesprochen werden. Mimikry meint schließlich einen instinktgeleiteten Reflex, ein Angleichen an Natur ob eines biologischen Reaktionsvermögens.

2. Aus dem Reflex wird aber bald ein bewusstes Prinzip. Nunmehr absichtsvoll werden einstmals archaische Verhaltensformen in Handeln transformiert. Mimesis ist also nicht allein die instinktiv vollzogene Mimikry, sondern zugleich Ausdruck von Rationalität, d. h. die Urform einer rationalen Praxis. Schließlich bringt nur „die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur [...] diese auch unter die Gewalt des physisch Schwächeren“ (ebd., S. 64). An anderer Stelle heißt es in der Dialektik: „Zivilisation hat anstelle der organischen Anschmiegung ans andere, anstelle des eigentlich mimetischen Verhaltens [i.e. Mimikry; DL], zunächst in der magischen Phase, die organisierte Handhabung der Mimesis und schließlich, in der historischen, die rationale Praxis, die Arbeit, gesetzt“

(ebd., S. 189). Mimesis im eigentlichen Wortsinne - als reflektiertes Potenzial und Gewahrung der eigenen Macht sich von Natur abzusondern - wäre auf Marx anspielend als die totale oder entfaltete Denkform zu beschreiben [5].

3. Wie näher erläutert, waren Mimikry und echte Mimesis von der Absicht getragen, „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“ (ebd., S. 9). Nur zu rudimentär aber ist dies Programm real erfüllt. Weit größeren Erfolg verspricht hingegen die mythologische Form des Denkens, die historisch den magischen Animismus verdrängt und den nächsten Schritt hin zum aufgeklärten Denken der Neuzeit darstellt. Im Anschluss an die oben vorgeschlagene Analogisierung zu Marx' Wertformanalyse, ließe sich vom hier zur Rede stehenden Mythos als einer allgemeinen Denkform sprechen.

Recht weit gefasst ist allerdings der Mythen-Begriff, der der Dialektik zugrunde liegt, was schließlich der Entschlüsselung der Genese der Sachverhalte und der Begriffssysteme, also dem Entwicklungsgang vom bildhaften Anpassen der Urmenschen auf der magischen Stufe bis hin zur systematisch begrifflichen Sprache nicht unbedingt zuträglich ist. Ungeachtet des etwas schillernden Mythosbegriffs der Dialektik soll unter Mythos hier eine Form der Erklärung von Welt verstanden werden. Er handelt von Ereignissen, aus denen heraus den Menschen Erklärungen angeboten werden, die ihr Leben „mit Sinn belegen“ (Gripp 1986, S. 87). Der Mythos hat den Zweck, Zufälliges in Sinnfälliges zu verwandeln. Im weitesten Sinne ließe er sich als symbolisch geformter und systematischer Bericht begreifen. Ein solches Mythenverständnis, wie es auch Ernst Cassirer entwickelt (vgl. Cassirer 1969), ist mit dem der Dialektik noch recht gut vereinbar. „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre. Jedes Ritual schließt eine Vorstellung des Geschehens wie des bestimmten Prozesses ein, der durch den Zauber beeinflusst werden soll. Dieses

theoretische Element des Rituals hat sich in den frühesten Epen der Völker verselbständigt. Die Mythen, wie sie die Tragiker vorfanden, stehen schon im Zeichen jener Disziplin und Macht, die Bacon als das Ziel verherrlicht“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 14).

Insofern weist der Mythos strukturelle Ähnlichkeit zum Denken insgesamt auf. Er versucht auf recht einfacher Entwicklungsstufe das Naturgeschehen in sprachlicher Form zu benennen und zu erklären - mit anderen Worten: Naturgeschehen verfügbar zu machen. Dies ist seine Funktion, wie es Funktion des Denkens insgesamt ist. Freilich bleibt der Mythos eine Denkform im Aufbruch, bloßer Schritt hin zur ‚Entzauberung der Welt‘. Denn die Vieldeutigkeit des mythologischen Berichts - die als sein Hauptmangel anzusehen ist - verhindert schließlich das definite Konsistentmachen von Welt. Aber der einmal eingeschlagene Weg ist nicht umzukehren. Die Mängel des Mythos werden nach und nach ausgemerzt. „Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wieder herstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen sie zu erkennen“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 24).

4. So wie der Mythos seinem Selbstverständnis nach gegen die Vorstellung einer Allbeseeltheit der Welt gerichtet ist, so bedingungslos richtet sich schließlich das ihm kulturgeschichtlich folgende wissenschaftliche Denken gegen seine Vorfahren - und setzt diese doch nur fort. Schwierig bleibt zu datieren, wann Wissenschaft im hier interessierenden Sinn sich herausgebildet hat. Freilich gilt es nicht, die These zu vertreten, ‚Wissenschaft‘ sei identisch mit dem Denken der historischen Aufklärung. Auch in ihrer Dialektik terminieren Adorno und Horkheimer die Anfänge weit früher. Als Symptom der Herausbildung der

„Wissenschaft“ als Denkform ist die Ablösung der begrifflichen Sprache von der symbolisch-bildhaften Metaphorik und der Vieldeutigkeit des Mythos zu werten. Damit aber fallen bereits die Erklärungsversuche der Vorsokratiker unter das Verdikt der Wissenschaft. Der Tendenz nach ist wissenschaftliches Denken also bereits in der Antike zu beobachten. Schon hier ist eine gewisse „Ruhe des Denkens“ (Lothar Zahl) zu konstatieren, die es erlaubt, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine distinkte Ordnung zu bringen.

Das Ordnung stiftende Instrument ist die formale Logik, wie sie von Aristoteles begründet wurde. Sie ist die methodologische Grundlage der Vereinheitlichung. „Die formale Logik war die große Schule der Vereinheitlichung. Sie bot den Aufklärern das Schema der Berechenbarkeit der Welt. Die mythologisierende Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen in Platons letzten Schriften spricht die Sehnsucht aller Entmythologischer aus: die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung. Dieselben Gleichungen beherrschen die bürgerliche Gerechtigkeit und den Warentausch“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 13). Von den antiken Denkern zum bürgerlichen Warentausch ist es freilich ein weiter Weg. Gripp zufolge schließt kulturgeschichtlich an das mythologische Denken zunächst das metaphysische an. Dies wird abgelöst vom aufgeklärten (vgl. Gripp 1986, S. 88). Ebenso wenig wie in der Dialektik der Aufklärung die Zusammenhänge von Mimikry, Mimesis und Mythos entwickelt werden, werden in dem Epoche machenden Werk die Zusammenhänge von Mythos, Metaphysik und Aufklärung entwickelt. Vielmehr ist hier eine reichlich „rasante Genealogie“ (Garcia Düttmann 2004, S. 30) am Werk, die lediglich eine Dominanz des Äquivalents konstatiert. Eine zusammenhängende Darstellung bleibt bisweilen Desiderat. Über die einzelnen Etappen dieser Genealogie lässt sich aber ein gleich bleibendes Ziel benennen: die Vereindeutigung und Vereinheitlichung der Welt, ihre Entzauberung.

Der Mythos zielte noch auf die Vielfalt des konkreten Gegenstands. Ganz anders hingegen die strenge Logik des begrifflichen Denkens. Es zielt auf Bleibendes, auf eine allgemeine Form, in der alles Konkrete aufgeht und die jeden Widerspruch ausschließt. Drastisch werden die Folgen dieses Identifizierungsvorgangs in der Dialektik der Aufklärung geschildert: „Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 19; Hervorhebung DL).

Schluss

In seinem Spätwerk widmet sich Adorno weit ausführlicher den Antinomien des begrifflichen Denkens als dies noch in der Dialektik der Aufklärung geschieht. So heißt es in der Negativen Dialektik, dass es für den Begriff charakteristisch ist, sich „auf nichtbegriffliches zu beziehen - so wie schließlich nach traditioneller Erkenntnistheorie jede Definition von Begriffen nichtbegrifflicher, deiktischer Momente bedarf -, wie konträr, als abstrakte Einheit der unter ihn befaßten Onta vom Ontischen sich zu entfernen“ (Adorno 1997, S. 24). Das Besondere kann nur durch die formale Allgemeinheit des Begriffs gedacht werden. Einerseits bezieht sich der Begriff damit auf den Einzelfall, der in ihm aufgeht. Andererseits aber bedeutet ein Allgemeines das Besondere. Damit aber wird der Begriff zum Problem, denn dort, wo er recht eigentlich die qualitativen Unterschiede zu benennen sucht, muss er ob seiner inneren Funktionsweise genau daran scheitern. Der logisch verfasste Begriff nivelliert die qualitativen Entitäten, sie werden zum bloßen Exemplar degradiert. „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus

verweist es in die Dichtung. Einheit bleibt die Lösung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 13f). In diesem Sinn wäre das begriffliche Denken die Geldform des Denkens; die Logik ist, wie es bei Marx heißt, das Geld des Geistes (vgl. MEW 40, S. 571).

Das betrifft nicht eine je besondere Art und Weise der begrifflichen Sprache oder gar ihrer missbräuchlichen Verwendung. So ist nicht etwa das Englische herrschaftlicher verfasst als das Deutsche, das Französische nicht liebevoller als das Spanische etc. Vielmehr ist dies herrschaftliche Moment der abstraktifizierenden Sprache in toto immanent. Adorno hierzu in der Negativen Dialektik: „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was sie begreifen will“ (Adorno 1997, S. 17; Hervorhebung DL). Verdinglichung durch den logischen Begriff, die „Ersetzung des Qualitativen durch das Quantitative, des Konkreten durch das Abstrakte“ (Goldmann 1966, S. 104), dies ist der antinomische Charakter des diskursiv-logischen Denkens insgesamt, wie es im Schatten der Selbsterhaltung steht.

Der sprachliche Versuch logisch schließender Identifikation bleibt also in letzter Instanz ungenügend, kann nie die Fülle des Qualitativen beschreiben. Als schier uneinholbar muss die Vielfalt des Lebens für die logische Form gelten. Diese vielleicht etwas vitalistisch und melancholisch anmutenden Zeilen münden aber nicht in einer romantischen Flucht in den Unsagbarkeitstopos. Denn es gilt mit Adorno festzuhalten, dass Aufklärung mehr ist als Aufklärung. „Aufklärung der identitätslogischen Vernunft über ihren eignen Herrschaftscharakter“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 75) ist mit den Mitteln der Sprache möglich. ist es doch gerade die Bewusstlosigkeit der identifizierenden Rede, welcher der deformierende Charakter innewohnt. Der Vorwurf, der also aus den Einsichten kritischer Theorie erwächst, ist der, dass alle Deformation kaum je reflektiert wurde. Un-

widersprochen bleibt der evolutionäre Vorteil des begrifflichen Denkens. Das Problem der Liquidation dessen, was nicht im Begriff aufgeht, wird aber gemeinhin vom traditionellen Denken eskamotiert. Und dennoch: Das begriffliche Denken bleibt ein notwendiger Schritt, ja ist *conditio sine qua non* aller Emanzipation aus dem blinden Naturzusammenhang. Die Crux aber ist: Denken wähnt sich im Besitz der ganzen Wahrheit, selbstzufrieden und unreflektiert wird die begriffliche Erschließung von Welt hypostasiert. Die Antinomien des ‚wissenschaftlich etablierten Vernunftstypus‘ sind aber, anders als Ingo Elbe meint, nicht fortzuzaubern oder gar zu überhöhen, sondern in den Begriffen der Regression, der Repression und des Unglücks kritisch zu reflektieren. Es gilt die Geschichte von Glanz und Elend der Entzauberung der Welt zu schreiben; mit dem Begriff gegen den Begriff.

Anmerkungen:

[1] Traditionelle Theorie hat demnach niemals auch nur die Frage gestellt, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt“ (MEW 23, S. 31).

[2] Ergänzend heißt es in der *Negativen Dialektik*, dass mit „der heraufziehenden Katastrophe [...] die Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen“ (Adorno 1997, S. 317) korrespondiert.

[3] Über die Lebensnot ist bei Freud zu erfahren, dass das „Motiv der menschlichen Gesellschaft im letzten Grunde ein ökonomisches [ist]: da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu versorgen, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit lenken. Also ewige, urzeitliche, bis auf die heutige Gegenwart fortgesetzte Lebensnot“ (Freud 1926, S. 322). In seinem Unbehagen in der Kultur heißt es zum Leiden, es drohe von drei Seiten: „vom eigenen Körper her, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Angst und Schmerz als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbitterlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wirken kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen“ (Freud 2004, S. 43).

[4] Darauf hat auch der junge Horkheimer hingewiesen: er begreift die jeweilige Kulturform als Ergebnis von „Kampf und Unterdrückung“ (Horkheimer 1970, S. 28).

[5] Aus der Überwindung des instinktiv-mimetischen Verhaltens konstituiert sich sukzessive das neuzeitliche Subjekt. Geboren aus dem Zwang, sich gegen die Natur behaupten zu müssen, ist das Subjekt selbst aber bloßes Mittel zur Selbsterhaltung. Das ‚Erwachen des Subjekts‘ Mensch ist damit ex ante mit einer schweren Hypothek belastet. Rationale Praxis verstößt gegen das, was nicht zuletzt historische Aufklärung zum Prinzip erhoben hat und doch selbst nicht einzuhalten vermag: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Per-

son, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“, so Immanuel Kants Erweiterung seines kategorischen Imperativs in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (S. 61).

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt/M. 1970, S. 151-168.

Adorno, Theodor W., *Die Idee der Naturgeschichte*, in: Ders., *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1973, S. 245-365.

Adorno, Theodor W., *Spengler nach dem Untergang*, in: Ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992, S. 43-67.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1997.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Darmstadt 1969.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007, S. 11-18.

Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt/M. 2004, S. 29-108.

Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Leipzig – Wien – Zürich 1926.

Garcia Düttmann, Alexander, *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos 'Minima Moralia'*, Frankfurt/M. 2004.

Goldmann, Lucien, *Die Verdinglichung*, in: Ders., *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied am Rhein/Berlin 1966.

Gripp, Helga, *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Paderborn 1986.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: Ders., *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt/M. 1970, S. 12-56.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1995.

Kant, Immanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M. 1995.

Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 5-7.

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 13, Berlin 1961, S. 3-160.

Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW 40, Berlin, S. 467-588.

Rousseau, Jean Jacques, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen*, in: Ders., *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München 1981.

Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München 1993.

REDAKTION PRODOMO

Abschlussbemerkung

Ingo Elbe hat durch seinen Artikel Marxismus-Mystizismus in dieser Zeitschrift eine Debatte ausgelöst, die durch den folgenden Abdruck seiner Replik beendet wird. Die Art seiner Erwiderung macht jedoch diese kursorische Vorbemerkung erforderlich.

Ingo Elbe erhebt den Vorwurf, wir hätten ihn willentlich missverstanden und zwar mit der bösen Absicht, seine Person moralisch-politisch zu delegitimieren. Dass er unsere Kritik als einen solchen Versuch interpretiert, tut uns leid. Der sachliche Dissens, und einen anderen haben wir nicht geäußert, bleibt hingegen bestehen und wird in der Replik wünschenswert deutlich. Unsere Kritik richtet sich gegen seinen Begriff von Wissenschaft bzw. gegen die Vorstellung, man könne den Kapitalismus einerseits als vernünftige und begrifflich vollkommen durchsichtige Veranstaltung darstellen und andererseits von außen eine Norm an diese herantragen, die diese negiert. Indem Elbe dies tut, vertritt er einen moralischen Dezisionismus. Woher die Norm kommt, für die er sich entscheidet und die er „vorschreiben möchte“, bleibt dunkel. Elbe ist sich der Willkür bewusst und versucht sie durch Brückenkriterien nachträglich abzustützen. Die „menschliche(n) und historische(n) Möglichkeit(en)“ des Untersuchungsgegenstandes werden dadurch erst ab dem Moment hinzugedacht, an dem sich Elbe gegen diesen Gegenstand entscheidet. Die Entscheidung selbst wird so jedoch nicht geklärt. Sie bleibt seinen persönlichen Moralvorstellungen und Belieben

überlassen. Als Theoretiker stellt sich Elbe über das Kapital und meint deshalb per normativer Entscheidung über es verfügen zu können. Er folgt in seiner Argumentation jener Max Webers und des Kritischen Rationalismus und behauptet doch, ihnen nur einzelne Argumente entliehen zu haben

Warum der Kapitalismus nicht sein soll, ist für Elbe eine Frage, die mit der Analyse des Kapitals nichts zu tun hat, da er sich dieses als gelöstes Rätsel, das er erst feinsäuberlich zerlegen und dann wieder begrifflich zusammensetzen kann, vorstellt. Gerade weil das Kapital von Menschen gemacht sei, könne es auch auf diese zurückgeführt werden, daran sei nichts mystisches. Das Kapital sei also gar kein automatisches Subjekt, sondern als solches nur eine fetischistische Gedankenform, die im weiteren Gang der Darstellung von Marx als solche enttarnt werde. Als eigentliches Subjekt wird dann die Arbeit oder allgemeiner: der Mensch hinter den Verschleierungen erkannt. Doch die ideologischen Formen beherrschen die Menschen als Realabstraktionen tatsächlich. Die Menschen sind nicht Herren ihres eigenen Geschicks. Ein emphatischer Begriff von Vernunft muss angesichts dieses Zustandes bei dessen Beschreibung an Grenzen stoßen, die sich bei Marx in paradoxen Formulierungen wie „theologische Mucken“ oder auch „automatisches Subjekt“ ausdrücken. An ihnen wird die reale Verrücktheit der Verhältnisse deutlich, die Elbes Ansatz zwangsläufig rationalisieren muss. Die Objektivität und die Begriffe, mit der sie erfasst werden kann, bilden eine Einheit mit dem Interesse, diese zu revolutionieren. Marx konnte dieses Interesse seiner Kritik stillschweigend zu Grunde legen. Er analysiert das Kapital nicht erst wertfrei und legt dann normative Maßstäbe an, sondern zeigt, dass das Kapital der Vernunft widerspricht, weil es die Spaltung der Menschheit zur Grundlage hat. Heute ist diese Einheit problematisch geworden, weil das Interesse selbst verloren zu gehen scheint. Die Totalität droht sich ihrer eigenen Negation zu bemächtigen und dadurch mit sich selbst identisch zu werden.

INGO ELBE

Anmerkungen zu Philipp Lenhards

Herr, mein Marx, der du bist im Himmel

Es ist schon ein Kreuz. Man muss zwar der Redaktion Prodomo dafür danken, dass sie eine kontroverse Diskussion über Grundlagen der kritischen Theorie zulässt. Doch die Debatte nimmt langsam aber sicher den Charakter dieser ermüdenden Online-Foren-Diskussionen mit ihren zigfachen Antworten auf Antworten usf. an. Zumal die Redaktion Prodomo sich immer wieder bemüht, meine Positionen falsch zu verstehen und mich als jemanden hinzustellen, der sich der akademischen Erbsenzählerei, nicht aber der menschlichen Emanzipation verpflichtet weiß – sich also inhaltliche Missverständnisse mit dem Versuch einer moralisch-politischen Delegitimierung meiner Person verbinden. Solcher „Waffen“, mit denen man sich politisch wie intellektuell lediglich ins eigene Knie schießen kann, werde ich mich auch weiterhin nicht bedienen.

Ich will vielmehr die Zeit und Aufmerksamkeit der interessierten Leserschaft nicht über Gebühr strapazieren, weshalb ich mich nur cursorisch einigen Vorwürfen widmen will, die Philipp Lenhard in der letzten Ausgabe der Prodomo gegen meine Position erhoben hat.

Zunächst fällt auf, dass ständig die Argumentationsebene gewechselt wird. Lenhard stellt z.B. einige Thesen zu den Ursachen und emanzipatorisch-utopischen Gehalten von Religion auf, die ich weitgehend teilen würde. Er verwechselt dabei meine Kritik am theologischen Charakter bestimmter Marx-Deutungen

mit einer flachen, bürgerlich aufklärerischen Religionskritik, die sich nicht um eine bestimmte Negation von Religion [1] kümmert. Was ich kritisiere, ist aber lediglich die irrationale Schwundstufe und letzte Rettungsinstanz theologischen Denkens, nämlich das Bekenntnis zum Glauben an etwas, weil es irrational ist, und die Transposition dieser Denkfigur in den marxistischen Diskurs. Es ging mir weder um die emanzipatorischen Gehalte noch um die Ergründung der Ursachen von Religion. Das ist ein anderes Thema. Dass allerdings mit den von mir kritisierten Argumentationsfiguren (bzw. Argumentationsverweigerungsfiguren) eines „credo quia absurdum est“ nichts Emanzipatorisches angezeigt ist, ist offenbar bei Philipp Lenhard noch nicht angekommen. Mit solch einer Formel, die sich offensiv gegen jede Bemühung um begrifflich-rationale Vermittlung wendet, kann man nämlich letztlich alles behaupten und legitimieren.

Das führt mich zu der Unterstellung, ich behaupte, meine Rationalitätsstandards „nicht begründen zu müssen“. Offenbar hat Lenhard nicht bemerkt, dass ich sowohl im ersten als auch im zweiten Text jeweils in einer Fußnote angemerkt habe, dass ein sinnvolles (d.h. überhaupt etwas bezeichnendes) Sprechen ohne die Befolgung des Non-Kontradiktionsgebotes gar nicht denkbar ist. Ich habe auf Aristoteles' derartige transzendente Begründung des Widerspruchsvermeidungsprinzips sowie auf die ausführliche Kommentierung derselben seitens Tugendhat/Wolf hingewiesen. Wer sich damit auseinandersetzen will, mag dort weiterlesen. Mir ging es in meinen Texten um eine angemessene Deutung der Marxschen Texte, weil diese immer noch die gründlichste und schärfste Analyse des Kapitalismus in seinen Grundstrukturen bieten, die wir haben. Dass man zu deren Verständnis keinerlei logische Widersprüche benötigt, habe ich versucht zu zeigen. Mir ging es weder um ein Adorno-Bashing noch um ein „Bekenntnis“ zum Kritischen Rationalismus, wie mir Lenhard das unterstellt. Ich „bekenne“ mich nicht zu etwas, ich finde Argumente vernünftig oder unvernünftig. Nebenbei sollte auch dem Eindruck entgegengewirkt werden, hier ginge es um eine

Auseinandersetzung ‚akademischer Marxismus‘ oder gar ‚Kritischer Rationalismus‘ vs. „antideutscher Kommunismus“ (Lenhard). Meine erste Kritik am Marxismus-Mystizismus beschäftigte sich nur am Rande mit der ISF und hauptsächlich mit Vertretern des akademischen Marxismus von den 1970er Jahren bis heute. Wer deren Schriften kennt, wird sie nicht gerade eines antideutschen Kommunismus verdächtigen können.

Zum Thema Vernunft ist noch Folgendes anzumerken: Lenhard unterstellt mir, ich wolle den Marxschen kategorischen Imperativ verabschieden und sei damit des Desinteresses an Emanzipation und der akademischen Erbsenzählerei überführt. Wenn ich mal von der Entgleisung absehe, meiner Person und meinem Handeln eine emanzipatorische, bzw. überhaupt politische Legitimation abzusprechen, so bleibt auch hier wieder lediglich ein Missverständnis übrig, nämlich die Behauptung, ich wolle den Marxschen kategorischen Imperativ verabschieden, weil Jochen Bruhn ihn nicht wissenschaftlich begründen könne. Davon ist in meinem Text aber keine Rede. Ich teile ja die These, die Handlungsanleitung, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx), könne nicht wissenschaftlich begründet werden, leite aber daraus nicht die merkwürdige Konsequenz ab, man dürfe nun nicht mehr dem gemäß handeln. Gerade deshalb kritisiere ich auch Bruhns Aussage, dieser Imperativ sei durch die Verhältnisse selbst erwiesen, sei eine Evidenz der Vernunft [2]. D.h., es ist Bruhn, der den Imperativ offenbar nur dann akzeptieren kann, wenn er nicht eine menschliche Entscheidung darstellt, die sich auf empirische Möglichkeiten zu stützen vermag, aber niemals selbst ‚bewiesen‘ werden kann [3]. Es ist Bruhn, der nur dann jemanden als Kommunisten akzeptiert, wenn dieser aus einem Sein unmittelbar ein Sollen folgert, also naturrechtlich argumentiert. Da dieser Zusammenhang zwischen Sein und Sollen evident sein und jenseits jeder Diskussion stehen soll, legt Bruhn nahe, man müsse seinen Ansatz als Offenbarungserlebnis akzep-

tieren oder man stelle sich außerhalb der Vernunft – eine Handlungsanleitung für die Inquisition, deren Sprache Bruhn mit seinem Schwadronieren über das ‚Vernichten‘ ‚geistesschwacher‘ Gegner ja schon perfekt beherrscht.

Ein weiteres Missverständnis betrifft die Behauptung, ich leugne mit meiner These vom logisch-systematischen Charakter der Analyse im Kapital, dass der „Begriff des Kapitals selbst historisch ist“ und unterstelle, das „Kapital [sei] seit 200 Jahren gleich geblieben“. Beide Thesen werden immer wieder gerne von traditionsmarxistischer Seite der neuen Marx-Lektüre vorgeworfen. Es kann der Analyse der Bestimmungen des Kapitalismus, die ihn zum Kapitalismus machen, aber nicht um eine historisch-konkrete Analyse bestimmter Formen des Kapitalismus gehen, sondern zunächst nur um eine Analyse der Form Kapitalismus selbst. Erst daraufhin ist eine Analyse der Formen des Kapitalismus, seiner epochalen, nationalen usw. Ausprägungen möglich. Diese Untersuchung muss es auch geben, aber sie beruht auf der abstrakten Strukturanalyse, sonst könnte sie eben auch nicht von einem Wandel des frühen zum „organisierten Kapitalismus“ sprechen. Der Vorwurf geht einfach am Erklärungsanspruch vorbei. Inwiefern Logisches und Historisches in der Ökonomiekritik auftauchen, dazu nur folgende kurze Bemerkungen:

Das Historische innerhalb des Logischen muss in zweifacher Weise berücksichtigt werden: 1. Der Gehalt der Kategorien der logisch-systematischen Darstellung ist historisch-spezifisch. Das heißt aber nicht, dass die Darstellung deshalb eine historische Abfolge von Sachverhalten behandelt: Historisch-Spezifisches als Gegenstand der Analyse darf nicht mit einer historischen Analyse des Gegenstandes verwechselt werden. Historische Analyse der modernen Produktionsweise kann umgekehrt nur ausgehend von einem in systematischer Analyse gewonnenen Begriff des Kapitals erfolgen, weil die Relevanz- und Auswahlkriterien historiographischer Betrachtung sich erst aus einem Begriff des Kapitals heraus ergeben. 2. Der Systemzusammenhang der kapitalistischen Produktions-

weise weist eine innere Historizität [4] auf: Die logisch-systematische Darstellung behandelt demnach auch strukturbedingte historische Dynamiken, die sich innerhalb der Gesellschaftsformation entfalten, aber hinsichtlich ihrer Ergebnisse nicht ableitbar sind. Historisches kommt aber auch als zweifache Begrenzung logisch-systematischer Formanalyse in Betracht: 1. Als historische Kontingenz singulärer Ereignisse, die nicht im Ableitungszusammenhang von Wesen und Oberfläche aufgehen und nicht notwendig aus den Grundstrukturen des Systems hervorgehen. 2. Als äußere Historizität des Systems („Werden“), welche die Voraussetzungen der Selbstreproduktion des Systems („Dasein“) bezeichnet.

Marx analysiert daher kein absolutes, sondern ein endliches System und muss damit die als Systemanalyse praktizierte dialektische Darstellung in ihren Grenzen betrachten. Endliche Systeme haben Voraussetzungen, die nicht ursprünglich von ihnen selbst gesetzt, sondern erst nachträglich von ihnen reproduziert werden.

Zum Schluss eine Bemerkung zum hier angeführten Begriff der deutschen Ideologie. Hans Albert hat Adorno nicht etwa vorgeworfen, mitschuldig an seiner eigenen Verfolgung zu sein, wie Lenhard unterstellt. Er hat (in diesem konkreten Fall) dem „Flakhelfer“ Jürgen Habermas ein Verhaftetsein in einer deutschen Ideologie vorgeworfen, deren Sinngehalt sich weitgehend mit dem Marx-Engelsschen Begriff von deutscher Ideologie als widersinnigem, spekulativ-verkehrtem Denken orientiert. Dass entscheidende Vertreter des Kritischen Rationalismus, allen voran dessen Begründer Karl R. Popper, der übrigens als Jude vor den Nazis flüchten musste, dennoch offene Antikommunisten waren und von Marx' Theorie nicht viel verstanden haben, worauf Jochen Bruhn zu Recht hinweist, habe ich nie bestritten und war ebenfalls gar nicht mein Thema. Wer allerdings jeden positiven Rekurs auf ein Argument mit dem Bekenntnis zu einer Weltanschauung verwechselt, dem mag das freilich nicht aufgehen.

Anmerkungen:

[1] Zur bestimmten Negation der Religion durch den Atheismus vgl. die Aussage Feuerbachs: „Ein [...] Atheist im gewöhnlichen Sinne, ist daher auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens [...] Nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate Nichts ist. Und keineswegs ist die Verneinung des Subjekts auch notwendig zugleich die Verneinung der Prädikate an sich selbst“. Für den kritischen Atheisten haben – im Gegensatz zum Theisten – die Eigenschaften Gottes (also die vom Menschen in Gott projizierten Wünsche und Bestimmungen) „eine eigne, selbständige Bedeutung“ (Feuerbach 1988, S. 64f.). Allerdings hat auch Feuerbachs Religionskritik, wenn sie auch den Nihilismus kritisiert, genau die apologetische, antiutopische Schlagseite, auf die Philipp Lenhard als Charakteristikum des gewöhnlichen Atheismus zu Recht hinweist. Vgl. dazu Schmieder 2004, S. 68ff. sowie meine Rezension dazu Elbe 2006.

[2] Ich kritisiere Bruhns objektivistische Ethik, die mit Hegelianischem Vokabular verkleidet wird, nicht die Marxschen normativen Kriterien als solche.

[3] Ich weise nochmals darauf hin, dass es bestimmte Brückenprinzipien gibt, die normative menschliche Entscheidungen wenigstens indirekt rational kritisierbar machen. Diese sind z.B. das „Realisierbarkeits-Postulat“ (ich kann nur dann etwas sinnvoll als Norm vorschreiben, wenn es prinzipiell im Rahmen menschlicher und historischer Möglichkeit liegt, diese Norm zu verwirklichen) sowie das „Kongruenz-Postulat“ (deskriptive Theorieelemente von Normensystemen, z.B. die Frage, ob es Gott ist, der uns bestraft oder unser Gewissen, sind wissenschaftlicher Kritik zugänglich). Vgl. dazu Albert 1991, S. 91f.

[4] Zu diesem Begriff vgl. Ritsert 1973, S. 66f.

Literatur:

Albert, Hans: *Traktat über kritische Vernunft* [1968] , 5. verbesserte und erweiterte Auflage, Tübingen 1991.

Elbe, Ingo (2006): *Warenform, Medienform, Denkform. Die fatale Modernität Feuerbachs*. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge* 2006, S. 207-217.

Feuerbach, Ludwig (1988) [1843/ 49]: *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart

Ritsert, Jürgen (1973): *Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung*, Frankfurt/M.

Schmieder, Falko (2004): *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Philo-Verlag, Berlin/Wien.

Textnachweise

Redaktion Prodomo, *Vorwort*. Erstveröffentlichung.

Ingo Elbe: *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007, S. 11-18.

Redaktion Prodomo: *Alles klar?! Eine Replik auf Ingo Elbe*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007, S. 19-21.

Philipp Lenhard: *Das Geld des Geistes. Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007, S. 22-25.

Joachim Bruhn: *Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 6/2007, S. 24-32.

Ingo Elbe: *Anything Ghost. Eine Replik auf Joachim Bruhn und die Redaktion Prodomo*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 6/2007, S. 33-38.

Philipp Lenhard: *Herr, mein Marx, der Du bist im Himmel. Über Ingo Elbes antihistorische Ersatzreligion*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 6/2007, S. 39-43.

Dirk Lehmann: *Denken im Schatten der Selbsterhaltung. Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 6/2007, S. 44-50.

Redaktion Prodomo: *Abschlussbemerkung*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 7/2007, S. 47.

Ingo Elbe: *Anmerkungen zu Philipp Lenbards Herr, mein Marx, der du bist im Himmel*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 7/2007, S. 47-49.

