

Der Reichtum
der Bürgerlichen Gesellschaft
Zur Philosophie der Kapitalkritik

Wolfram Pfreundschuh

Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft

Wolfram Pfreundschuh

VERLAG KULTURKRITIK MÜNCHEN

© 1979, 2001, 2009 by Wolfram Pfreundschuh
Alle Rechte der Veröffentlichung bleiben beim Herausgeber.
Jeder Nachdruck bzw. Vervielfältigung, auch auszugsweise,
nur mit Erlaubnis des Autors.

© 2016 by Wolfram Pfreundschuh

Inhalt

Vorwort der Herausgeber zur 1. Auflage 1979 9

I. Einleitung

in die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft..... 15

1. Die Philosophie oder das
abstrakte Selbstverständnis der bürgerlichen Welt..... 16

2. Theorie als Erkenntnis der wirklichen Welt 23

A) Das wirkliche Wesen 23

a) Kritik des abstrakten Geistes..... 23

b) Kritik der abstrakten Natur 24

B) Die wesentliche Wirklichkeit 28

3. Die gegenständliche Wirklichkeit der Menschen..... 34

4. Die Kritik der Politischen Ökonomie 39

II. Die Warenanalyse..... 45

1. Der Reichtum als objektives Mittel von Menschen 46

A) Der Gehalt von Reichtum überhaupt 46

B) Das Dasein des Reichtums als Mittel..... 52

*C) Der gesellschaftliche Gehalt der Ware
als menschlicher Reichtum* 59

2. Substanz und Quantum der Ware 81

A) Das Tauschverhältnis 81

B) Die Wertbeziehung..... 86

a) Wert als Gehalt der gesellschaftlichen Beziehung der Waren 86

b) Die Wertsubstanz..... 94

c) Das Wertquantum 100

C) Die Reduktion des allseitigen Tauschverhaltens auf Wert 102

III. Die Warenform	107
1. Der wirkliche Gehalt der Waren.....	108
2. Die Warenform als Wertform.....	125
IV. Die wirkliche Wertform	131
1. Die Entwicklung und Entfaltung der Wirklichkeit der Wertform	132
<i>A. Die einfache Wertform</i>	132
<i>a) Die relative Wertform</i>	135
<i>b) Die Äquivalentform</i>	144
<i>c) Das Ganze der einfachen Wertform</i>	153
<i>B. Die totale Wertform</i>	157
<i>a) Die entfaltete relative Wertform</i>	158
<i>b) Die besondere Äquivalentform</i>	160
<i>c) Der Untergang der totalen Wertform</i>	160
<i>C) Die allgemeine Wertform</i>	162
2. Die Geldform.....	168
3. Der Fetischcharakter der Ware	175
<i>A. Das Ding als Mensch</i>	175
<i>B. Die Macht der Sache</i>	182
<i>C. Der Mensch als Idee</i>	187
<i>a) Der Individualismus</i>	190
<i>b) Der Kollektivismus</i>	193
<i>c) Der illusorische Mensch</i>	198

V. Schluss:**Die wirklich aufgehobene Philosophie****als Erkenntnis und Kampf****der bürgerlichen Gesellschaft 207**

1. Die verwirklichte Kritik der Philosophie 208

2. Die aufgehobene Philosophie..... 214

3. Die Kritik der Politischen Ökonomie

im Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft 224

*Literaturverzeichnis der zitierten Texte..... 230**Text auf der Rückseite des Buches 232*

Vorwort der Herausgeber zur 1. Auflage 1979

In der Studentenbewegung war der Marxismus in einem völlig neuen Umfang zur Welt gekommen. Nicht in der Tradition einer Arbeiterbewegung, nicht als Selbstbewußtsein der Arbeiterklasse, sondern in der Selbstfindung der sogenannten Intelligenz war eine radikale Kritik entstanden, die nicht nur Ausdrucksformen der bürgerlichen Gesellschaft angriff, sondern das Ganze ihres Lebenszusammenhangs von dem Standpunkt aus in Frage gestellt hatte, der im Leiden der enthaupteten Bedürfnisse und der tristen Öde eines abgestorbenen Reichtums den Protest gegen die Wertvorstellungen des Bürgers, gegen das Selbstbehauptungsinteresse der bürgerlichen Wissenschaft und gegen die Manifestation persönlicher oder psychischer Gewalt (in der Kritik der Kleinfamilie) gegründet hatte.

Von diesem Ausgangspunkt her war eine Auseinandersetzung mit der Marxschen Theorie folgerichtig, in welcher eine Beziehung der subjektiven Lebenskräfte, wie sie am Menschen selbst erscheinen und der Objektivierung einer Gesellschaft, in welcher diese Kräfte in den Gegenständen und Existenzinhalten, kurz, im gegenständlichen Leben der Menschen erscheinen, gesucht wurde.

Der Umfang der Marxschen Kritik an dieser Gesellschaft schien in einer doppelten Dimension wieder ans Licht zu treten. Nach der Niederentdeckung der philosophisch-ökonomischen Manuskripte in den fünfziger Jahren entstand die Diskussion über den subjektiven Gehalt menschlichen Selbstverstands als Kritik des Ideenzusammenhangs bürgerlicher Lebensverständigkeit auf der einen Seite und der bislang hiervon getrennten Kritik an den gegenständlichen Lebensverhältnissen der Menschen in dieser Gesellschaft der Menschen auf der anderen Seite. Im ersteren Sinne sprach man von den Schriften des jungen Marx, förderte unter der Bezeichnung „subjektiver Faktor“ allerlei Verbindbarkeiten von psychischer Erfahrung und ökonomi-

scher Wirklichkeit zutage bis hin zur Stilblüte der Frankfurter Schule, von zweiter Seite her sprach man vom reifen Marx, dem angeblich das Philosophieren des jungen Marx zuwider geworden war, und der sich folgerichtig allein, um die sachliche Gewalt innerhalb des menschlichen Daseins gekümmert hätte. In der Behauptung dieser Trennung des frühen und des späten Marx zerstritt sich eine Bewegung, die hierdurch nicht mehr wissen konnte, woher sie kam: sie war keine proletarische Bewegung und konnte es nicht werden, weil und solange ihr der Prolet als Objekt eines von ihm getrennt entstandenen Verlangens nach der Revolutionierung der gegenwärtigen Gesellschaft gelten mußte. Aber nicht in der Trauer um diese Zersetzung, denn diese war nötig, um zu einem neuen Verstand zu finden, sondern in der Notwendigkeit, den Zusammenhang des Marxismus in der Selbstverständigung über unsere gegenwärtigen Probleme wirklich finden zu müssen, war das vorliegende Papier in einer ursprünglichen Fassung 1974 entstanden. Wir drucken die vom Autor verbesserte Fassung im folgenden ab, um die bis heute unaufgelöste Gegensätzlichkeit der Philosophiekritik des sogenannten jungen Marx und der damit verbundenen Kritik der Ideologie und Wertvorstellungen und der ökonomischen Theorie des sogenannten späten Marx mit der damit verbundenen Sachlichkeit einer proletarischen Bewegung als ein Problem aufzuwerfen, welches zugleich in dem Text aufgelöst werden soll, der – wie darin nachgewiesen ist – die wirkliche Auflösung des Rätsels der überkommenen Trennung geistiger und materieller Prozesse löst: das Kapital.

In dem vorliegenden Teil über das 1. Kapitel des Kapitals wird daher nicht nur dieses Kapitel dargestellt (Darstellung und bestimmte Auffassungen gibt es hiervon genügend), sondern vor allem auf die Diskussion gebracht, die darin bereits aufgelöst war, bevor sie in den Köpfen wieder aufgeworfen wurde: Die Diskussion um den Zusammenhang von subjektivem Gehalt einer Gesellschaft (der Gehalt ihres

Lebensorganismus) und der objektiven Form eben dieser Gesellschaft, welche zum Subjekt gegen die Menschen, zum entfremdeten Subjekt sich über alle menschliche Verbundenheit erhebt. Es war deshalb vor allem nötig, die Diskussion auf die im Kapital bereits verarbeiteten Begriffe überhaupt wieder zu bringen, die partikulären Interessen an der Marx-Rezeption also überhaupt auf das darin bereits erreichte Bewußtsein unserer Zeit zu heben und sich von den Positionen auszugrenzen, für die der Marxismus allein ein Lebensmittel, ein friedliches Instrument zur Legitimation eines aparten Lebens außerhalb dieser Welt oder zum Gestöhne über das Weh und Ach im Leiden an dieser Welt geworden war.

Der Marxismus wird sich wieder erweisen müssen als ein Bewußtsein, das mehr ist als die Äußerung oder das Wissen über menschliche Not in der bürgerlichen Gesellschaft, mehr ist als die Hypostasierung eines zum religiösen Gehalt verkommenen Proletariats; es geht um die Rekonstruktion des Menschen innerhalb seiner eigenen Wirklichkeit, die Darstellung des Menschen, der sich eine Wirklichkeit schafft, dessen Objekt er selber geworden ist.

Zu diesem Zweck ist es nötig, die Vorarbeiten, welche die Philosophie bereits geleistet hatte und welche durch Marx zum Abschluß gekommen sind und zugleich durch eine Kritik der politischen Ökonomie überwunden wurden, in der Beziehung wiederaufzuarbeiten, in welcher dieser überwundene Selbstverständigungsversuch mit den nichtüberwundenen Bedingungen, welche die Menschen sachlich vorfinden, steht. Es geht also um die Aufdeckung des gesellschaftlichen Organismus innerhalb der Welt, in welcher er nur als Form erscheint, es geht um die Darstellung des Menschen innerhalb der Welt, worin er nicht zur Welt kommen kann. Es geht also um den Beweis, daß diese Welt bereits das Verlangen nach einer Gesellschaft von ihrem natürlichen Gehalt her in sich trägt und zugleich dieses Verlangen durch die Notwendung beherrscht, die in der Gegebenheit

der Dinge als hiervon getrennter Zweck verblieben ist, den Beweis, daß der Mensch zwar auf der Welt ist, aber nicht als Gesellschaft verwirklicht wurde.

Marx stellt im 1. Kapitel des Kapitals Band I nicht nur das Verhältnis der Waren als ökonomisches Verhältnis dar, so wie es erscheint, sondern er beweist darin, daß das Warenverhältnis überhaupt das gegenwärtige gegenständliche Verhältnis von Menschen ist. So entdeckt er darin das gegenständliche Dasein des menschlichen Wesens, wie er auch dessen Erscheinung als Faktum einer bürgerlichen Gesellschaft erweist. Das ganze Kapitel ist der Schluß, den die bisherige menschliche Entwicklung in ihrer Sache findet, also der Abschluß der bisherigen Geschichte im Verhältnis der Sachen. Er beweist, daß der Mensch in seinem Wirken und Wesen vollständig entwickelt ist, daß er aber zugleich nicht als Mensch existiert, sondern als ein Verhältnis von Sachen. Der Mensch ist noch nicht als Mensch geboren, obwohl er in seinem gegenständlichen Leben schon da ist. Es handelt sich also überhaupt um den Beweis, daß die bürgerliche Gesellschaft im Keime die kommunistische Gesellschaft, die Gesellschaft des Menschen, hat, zu ihrer Erhaltung und Festschreibung aber der Vernichtung des Menschen bedarf. Es ist der Beweis der Notwendigkeit der Revolutionierung des gesellschaftlichen Lebens.

Die vorgefundenen Lebensbedingungen haben *“die Geschichte des Kommunismus“* (MEW 3, S. 38f.) ebenso in sich wie ihre Form zugleich die Entwicklung der Menschen als fremde Macht beherrscht. Der Kommunismus ist die gegenwärtige Bewegung der menschlichen Entwicklung als gegenwärtiger Kampf gegen die herrschende Form der Gesellschaft. Das Kapital formuliert den kommunistischen Menschen in seiner eigenen Negation. Es formuliert ihn nicht als Haltung oder von einem Standpunkt aus, den man kommunistisch nennt, sondern als den wirklich gegenwärtigen Menschen, dem der Kampf gegen die herrschende Gesellschaft nötig sein muß. Der

naturgeschichtliche Prozeß der Menschheit findet im Kapital seine Darstellung und den objektiven Beweis, daß seine Gesamttätigkeit zur gesellschaftlichen Form der Lebensproduktion emanzipiert werden muß.

München, im März 1979

Arbeitsgruppe Psychologie München

I. Einleitung
in die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft

1. Die Philosophie oder das abstrakte Selbstverständnis der bürgerlichen Welt

Seit die Menschen sich nicht mehr durch die Naturgewalten bestimmt fühlen, weil sie selbst gewaltig geworden sind, reflektieren sie sich als ein Wesen, welches sich sowohl über die Schranken seines Daseins erhebt, wie es sich auch innerhalb der Macht, die in diesem gegründet ist, vereint weiß.

Seitdem die Menschen sich als ein eigenes Wesen sehen können, können sie einander auch als gleiches Wesen anerkennen. Die Philosophie ist eine jahrtausendealte Arbeit an der Entdeckung des menschlichen Wesens.

Die Notwendigkeit einer Philosophie hat immer darin bestanden, daß in der bisherigen Geschichte die Menschen einander beherrscht, benutzt und zum Teil auch zerstört hatten. Die Philosophie war insofern der unweltliche Protest gegen die Welt, die Notwendigkeit, in der Not der Welt ein Wesen zu erobern, das über die weltliche Not erhaben sich weiß. Zugleich aber sollte dieses Wesen als Sinn der Welt gelten.

Die Philosophie hat immer ihre Epoche kritisiert. Sie hat sich immer als kritischer Wille verhalten. Und als dieser Wille kam sie zu den Grundformen des menschlichen Verstands, zum Denken als Sinn von Menschen. In der Bildungsgeschichte der menschlichen Sinne hat sie den Sinn des Zweifels entwickelt und zum Anspruch auf ein eindeutiges Wesen des Menschen gehoben.

Den Epochen der Menschheitsentwicklung entsprachen von daher auch die Stufen menschlicher Selbstverständigung oder die Inhalte der Philosophie. Die klassische Philosophie bildete den vorgestellten Menschen getrennt von seinem Lebenszusammenhang als Mythologie ab, als Göttergeschichte oder als Ideenzusammenhang

abstrakter Persönlichkeiten, Pantheismus. Somit scheinbar ganz und gar unweltlich war es doch praktisch die Idee einer Sklavenhaltergesellschaft, die die Herren nicht nur auf der Erde, sondern auch im ewigen Raum und in der ewigen Zeit gesucht hatte. Nichtsdestoweniger war sie der Trotz gegen die Herren, insofern sie ihnen gerade den Menschen abgerungen hat, der in der persönlichen Herrschaft von Menschen über Menschen sich selbst bezweifeln mußte. Aber es war nicht die Philosophie, welche die Sklavenhalter entmachtete hatte; es war die Notwendigkeit eines allseitigen Verkehrs von Menschen, der die Sklavenhaltung nicht nur überflüssig, sondern vor allem für die Eroberung des Erdenraums als Hindernis hatte.

Der Epoche, in welcher die Grenzen des Raums zum Inhalt der Gesellschaft wurden, in welcher die Kriege zur Grenzziehung von Bodenschätzen und Menschenmassen dienten, der Epoche des Feudalismus also, entsprach die Philosophie des Monotheismus, die Theorie einer allseitigen wie auch vielseitigen Gottheit in einem Gott. Der Gott als Herr über Leben und Tod wurde versinnbildlicht im Fürsten, dem Staatsherren als Gottesdiener, in Gottes Gnaden. Die Philosophie dachte nichts anderes, als was ihr in den Blut- und Familienbanden, in der Persönlichkeitsherrschaft eines Naturrechts vorgegeben war, aber sie entwickelte auch das Verlangen nach Freiheit, Gleichheit der Menschen und Wechselseitigkeit ihres Zusammenwirkens, sofern sich dieses in jener Epoche zugleich als Verlangen nach einem wirklich allgemeinen Menschen auch innerhalb der Entwicklung des Reichtums einer feudalen Gesellschaft gebildet hatte.

Aber erst mit der Entwicklung des Bürgertums auf der Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft entwickelte sich die Philosophie zu einem eigenständigen Welt- und Selbstverständnis, der in sich und durch sich selbst die Wahrheit seines Wesens suchte. Die Entwicklung der Philosophie zum Idealismus war ein gewaltiger Sprung zum Verständnis der sich selbst mangelhaft gewordenen Menschen als

ausgedrücktes Verlangen nach ihrer Befreiung von den Schranken natürlicher und politischer Übermacht. Der Idealismus der Philosophie drückte überhaupt die Entwicklungsstufe einer Menschheitsgeschichte aus, in welcher diese Übermächte überwindbar erscheinen konnten, in welcher also schon eine Gesellschaft entwickelt war, die sich über die politischen und Naturschranken erheben wollte. So war der Idealismus die Philosophie einer Gesellschaft, in welcher die Menschen ihre Werkzeuge und ihre Verkehrsformen zu einer eigenen Macht entwickelt hatten.

Der Idealismus kam als erste Philosophie überhaupt auf den Menschen als sich selbst gründendes Wesen, als Wesen, das sich erzeugt und zugleich sich selbst als Prinzip der Welt sucht. Und dennoch konnte der Idealismus nichts anderes bilden als eine Idee des Menschen, der für sich und überhaupt freigesetzt, und das heißt in Wirklichkeit unabhängig gedacht war.

Die Idealisten, welche die Freiheit zum Begriff des Menschen machten, stellten ihn daher auch als eine abstrakte Persönlichkeit über seine Existenz als ideales Ziel der Menschen, als Utopie ihrer Freiheit gegenüber ihrem Dasein oder als konkrete Religion. Hierdurch stellten sie der allseitigen Abhängigkeit der Menschen den freien Menschen als Abstraktion entgegen und zersetzten die wirkliche Abhängigkeit von Menschen, ihre naturwüchsige Gebundenheit in ihrem gesellschaftlichen Dasein zur Not des irdischen Elends herab. Die Philosophie, welche gerade im Idealismus ihren Sprung zur Freiheit des philosophierenden Menschen begonnen hatte, konnte dieses Selbstbewußtsein nur durch die Denunziation der wirklichen Macht und Entwicklung existierender Menschen erreichen. Gegenüber dem wirklichen Leben hatten die Idealisten *“die Unverschämtheit, den Menschen zum Menschen machen zu wollen“* (MEW 1, S. 341) und verkehrten die menschliche Geschichte zum gedanklichen Akt, zum philosophischen Prinzip des menschlichen Daseins. Der höchste

Idealismus begriff sich selbst als positive Darstellung des Weltganzen zum Gedankensystem einer Welt und vollzog hierdurch die vollendete geistige Bindung des Menschen an seine Existenz, indem er gerade das darin eingeschlossene Verlangen mit dem Sinn füllte, der ihm als Prinzip der Welt entgegenschien.

Gegen diese Selbstherrlichkeit des Denkens, gegen die Vergeistigung der materiellen Welt zum Geist der Welt, gegen die Spekulation auf den Menschen als Macht über dessen wirkliches Leiden, setzte sich daher der Positivismus mit seinem Verständnis des Menschen aus sich selbst und das heißt aus seinem subjektiven Dasein heraus. Von da her mitten aus der Idee des Subjekts als wirkliches Wesen, aus dem subjektiven Idealismus geboren, erfaßte er die Wirklichkeit als menschliches Dasein, dessen Entwicklung und Bewegung zur natürlichen Macht inbegriffen ist. Ganz auf der Seite der Wirklichkeit des Menschen erklärte er aber zugleich die menschliche Geschichte aus der Annäherung des Menschen an seine Wirklichkeit und setzte den Menschen zum Prinzip der Wirklichkeit selbst herab. Indem er menschliche Wirklichkeit als menschliche Macht feststellte, brachte er den Menschen zugleich in die Ohnmacht gegenüber seiner Existenz, erniedrigte er ihn zum abhängigen Wesen, zu einem Wesen, dessen Wirklichkeit bereits gesetzt und dessen Wirkung darin einbegriffen galt. Er formulierte zwar eine Gesellschaft, die sich als menschliche Macht entwickelt hatte, er denunzierte aber zugleich den Menschen als sich selbst erzeugendes, sich selbst ermächtigendes Wesen. Wo der Idealist von Freiheitsstreben gesprochen hatte, sprach der Positivist von der menschlichen Befangenheit, von seiner Determination durch den Trieb seiner Entwicklung.

Der Streit zwischen Trieb und Freiheit konnte die Philosophie nurmehr auf die Vorstellung vom Menschen bringen, auf das Leben, das sich der Mensch als Mensch vorstellt. Der Pragmatismus erklärte den Bildungsakt der Menschen selbst zum Sinnbild, in welchem

sich die Menschen überhaupt nur mit sich selbst geistig identisch sind, und setzte die Philosophie selbst zum Leben, das Leben also zur Philosophie herab, indem er die Geschichte der Menschen als Kritik menschlicher Gegenwart verstand. Der Pragmatismus machte den Willen der Philosophie zum Selbstzweck, indem er die Erhabenheit der Zukunft der Kritik jeder vergangenen Epoche entgegenhalten konnte und den gegenseitigen Menschen als Objekt dieser Geschichte überhaupt ansah. Der Pragmatismus war über die Zukunft hinaus und der Vergangenheit entronnen ohne Gegenwart zu sein. Er erklärte den Menschen durch den Menschen und begründete sein Denken aus der Sinnbildlichkeit des menschlichen Lebens, aus der Mythologie der Geschichte, welche zugleich dem Menschen die Unfähigkeit zu einem wirklich sich gestaltenden Wesen absprach. Diese absolute Gemeinheit gegenüber dem wirklichen Leben gab sich selbst als wirkliches Subjekt, als philosophisches Denken einer wirklichen Philosophie, wiewohl darin nichts anderes verwirklicht ist als die abstrakte Macht des Denkens über die Beschränkung und Endlichkeit des wirklichen Lebens.

So war in der bürgerlichen Gesellschaft die Ausbreitung der Philosophie, der menschlichen Selbstverständigung, auch wirklich an ihrem geistigen Ende, an dem Ende, wo sie die menschliche Geschichte zur Geschichte ihrer Gedanken gemacht hatte. Die Selbstbezogenheit der Verständigung auf den eigenen Verstand machte die Philosophie daher auch zu einem Denken, das von der Notwendigkeit menschlicher Selbstverständigung überhaupt getrennt zum abstrakten Selbstverständnis eines selbständigen Geistes geworden war. Dieser Geist für sich mußte sich fragen, ob seinem Lebensakt, seinem Denken überhaupt, gegenständliche Wahrheit zukommt. Die Philosophie brachte sich daher selbst dazu, sich als Mythos zu behandeln und ihre Selbstgewißheit durch den Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit ihres Denkens zu zersetzen.

“Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukommt, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage“ (MEW 3, S. 5).

So ist die Philosophie in ihrer eigenen Tätigkeit auf die Stufe gekommen, die die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Wirklichkeit vollzieht: Der Streit als wechselseitiger Ausschluß des Menschen vom Menschen, der unendliche Streit des sich selbst abstrakten Menschen. Die Entwicklung menschlicher Selbstverständigung ist zu dem Ende gekommen, in welchem die Wirklichkeit des gegenständlichen Lebens der Menschen selbst befangen war: Der Zwiespalt, der wirkliche Zweifel oder der Widerspruch des Menschen in seiner widersprüchlichen Gegenständlichkeit, im Widerspruch der Welt.

So hat sich die Philosophie zur Selbstkritik gebracht, die Marx ausgesprochen hat:

“Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis“ (MEW 3, S. 7).

Das Begreifen der menschlichen Praxis, die praktische Frage der Menschen, ist aber keine Frage, die in der Praxis selbst beantwortet ist, ist keine Überhebung des praktischen Menschen über das Geistige, sondern ist die wirkliche Antwort auf alle bisherige Philosophie:

“Die bisherige Geschichte der Menschen war eine Geschichte von Klassenkämpfen.“ (Kommunistisches Manifest).

Die Philosophie endet also nicht darin, daß sie die Praxis der Menschen, so wie sie ist, nur zu beschreiben hat, endet nicht in der Behauptung

tung, daß in Wirklichkeit alles eins und die Menschen also das sind, als was sie erscheinen, sie endet in der Entdeckung des Klassenkampfes der Menschen, in der Entdeckung der bisherigen Geschichte. In dieser Entdeckung begattet sich das Selbstverständnis zum Verstand der Welt.

Das abstrakte Selbstverständnis des bisherigen Menschen, die geistig vollzogene Einheit des Menschen mündet in einem Kampf, welcher die Wirklichkeit eines menschlichen Wesens als wirkliche Gesellschaft hervortreiben soll. Im Verständnis dieses Kampfs als Wirklichkeit ist die Verwirklichung des Verstandes selbst zwar ein theoretischer Akt, aber eine Tätigkeit, die Wirklichkeit produziert. Die Philosophen müssen aus der Selbstbegeisterung ihrer Begriffe heraustreten und sich mit dem Denken als menschlichem Sinn verhalten.

“Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.“ (MEW 3, S. 218).

2. Theorie als Erkenntnis der wirklichen Welt

A) Das wirkliche Wesen

a) Kritik des abstrakten Geistes

Die Kritik der Philosophie ist Kritik der Anthropologie überhaupt, Kritik der Erklärungsgeschichte des Menschen aus dem Menschen selbst. Es ist die Kritik aller Substantivierung menschlicher Eigenschaften zum Menschen, die Kritik aller Selbstbegriffe, wie sie als Beziehung des gedachten Menschen auf sich bis zum heutigen Tag in allen Bereichen der Wissenschaft existieren (wie zum Beispiel in der Psychologie, wo der Mensch aus der Sexualität, dem Verhalten, der Selbstverwirklichungstendenz oder gar der Energie erklärt wird). Solche Substantivierungen der menschlichen Natur macht die Natur zum Menschen und den Menschen zum Objekt. Sie kritisiert und affirmiert den Menschen durch den Menschen zugleich und ist – sofern diese Kritik gelingt – die absolute Leere der Selbstbezogenheit, die Abstraktion der Selbstbegriffenheit, die Unwirklichkeit schlechthin.

Die einzige Erklärung der Welt der Menschen ist die Geschichte des menschlichen Wesens, sein Werden und sein Sein. Diese Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen begriffen mündet in dem Selbstbewußtsein eines gesellschaftlich werdenden Menschen, in der Gründung einer menschlichen Gesellschaft. Die Kritik an dieser Welt erklärt die Notwendigkeit der Veränderung aus dem Dasein der Menschen selbst und ist zugleich das Bewußtsein des Menschen über seine ganze Geschichte (das schließt seine bisherige Geschichte ein).

Die Philosophie verschwindet in dem Bewußtsein (und das ist ihre Entwicklung), daß der Grund für ihren eigenen Untergang die Notwendigkeit und das Verlangen des geschichtlichen Menschen nach seiner eigenen Kraft und Wirklichkeit ist.

b) Kritik der abstrakten Natur

Alle bisherige Geschichte ist aber nicht ein Kampf eigenmächtiger Menschen, sondern ein Kampf um das Werden des Menschen. Von daher ist alle bisherige Geschichte die Bildungsgeschichte der menschlichen Sinne, welche bis hin zur bürgerlichen Gesellschaft der Potenz nach entwickelt, aber nicht gesellschaftlich verwirklicht sind.

“Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“ (MEW 40, S. 54If).

Die ganze Philosophie ist darin kritisiert, daß die Menschen nicht als geistige Macht gegen die Natur gestellt sind, sondern als Naturmacht die Natur überhaupt verwirklichen, als Vergegenständlichung ihrer Natur zugleich die Natur in ihrer Gegenständlichkeit bestätigen und die Natur des Menschen zur menschlichen Natur erklären. Die Natur der menschlichen Sinne ist zugleich der Bildungsprozess des Menschen. Und er hat diesen Sinn nicht von der Natur geschenkt, er hat Arme, Beine, Kopf, Hirn und Gesicht nicht, weil die Natur dasselbe in sich hat, sondern er hat sie in seiner ganzen Entstehungsgeschichte erst zu dem Sinn gebracht, der darin wirklich ist.

“Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene Sinn hat auch nur einen bornierten Sinn. Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise; ebenso gut könnte sie in rohster Form vorliegen, und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der tierischen Nahrungstätigkeit unterscheidet. Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat

keinen Sinn für das schönste Schauspiel; der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralogischen Sinn; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehört dazu, sowohl um die Sinne des Menschen menschlich zu machen als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden menschlichen Sinn zu schaffen.“ (MEW 40, S. 542).

Die menschliche Geschichte selbst ist also die Vorbereitungs- und Entwicklungsgeschichte der menschlichen Natur.

“Die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen.“ (ebd., S. 544).

Die letzte Kritik der Philosophie als abstraktes Naturverständnis enthält ein natürliches Geschichtsverständnis, einen Selbstverstand, in welchem der Mensch als natürliches Wesen selbst aufgeht und sich in diesem Wesen überhaupt in seinem Gegenstand gleichgilt wie auch als Mensch dem Menschen gleich ist. Die Philosophie ist somit zum Selbstverständnis einer Wissenschaft geworden, welche von der geschichtlichen Natur ausgeht, welche vom Werden und Stoff (Material) des Menschseins ausgeht, denn *„nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht, ist sie wirkliche Wissenschaft“* (MEW 40, S. 543). Die Wahrheitsfrage der Philosophie ist gegründet auf der gegebenen Unmöglichkeit des Menschen, sich als Mensch zu erkennen. So wie sich der Mensch aber nur im Menschen erkennen kann, erkennt er sich erst dann im andern Menschen als eigenes Wesen, wenn sein Wesen ihm im andern auch als anderes Wesen gilt. Der Mensch als Wesen der Natur, als natürliches Wesen, hat die Natur seines Wesens in jedem andern Menschen, *“denn seine eigene Sinnlichkeit ist erst durch den andern Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst“* (MEW 40, S. 544). Die Umkehrung der Philosophie oder die Her-

ausstellung ihres wirklichen Begriffs ist der Satz, daß die menschliche Sinnlichkeit „die Basis aller Wissenschaft sein muß“ (MEW 40, S. 545), denn erst in der Natur ist sich der Mensch selbst Gegenstand, wie auch er sich gegenständliche Natur ist.

“Der erste Gegenstand des Menschen – der Mensch – ist Natur, Sinnlichkeit, und die besondern menschlichen Wesenskräfte, wie sie nur in natürlichen Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens Oberhaupt ihre Selbsterkenntnis finden. Das Element des Denkens selbst, das Element der Lebensäußerung, des Gedankens, die Sprache ist sinnlicher Natur.“ (MEW 40, S. 544).

Die Entdeckung, welche die Philosophie geleistet hatte, ist letztlich die Natur des Menschen, wodurch sich der Mensch selbst gegenständig als Naturwesen ist. Eine Wissenschaft, welche ihre Handlungen für die Zukunft nicht aus dem ableiten will, was ihr aus der Gegenwart entgegenscheint, muß diesen Standpunkt als ihren eigenen Grund wissen. ⁽¹⁾

1) Von hier aus ist auch klar, daß Marx jede Theorie über die bestehende Gesellschaft als naturgeschichtliche Darstellung des Menschen auffasst. Es geht aber dabei nicht darum, durch Begriffe - wie sie heute gang und gäbe sind - die Natur des Menschen seiner Wirklichkeit entgegenzutragen, also durch natürlich scheinende Kategorien die bestehende Gesellschaft zu naturieren, sondern darum, die Natur des Menschen in der gegebenen Wirklichkeit zu entdecken und die gegebene Welt als Form dieser Entdeckung aufzubereiten. Hierdurch wird sich die Entdeckung dieser Natur mit dem Akt der Menschen in einem finden, in der allgemeinen menschlichen Notwendigkeit, eine Gesellschaft zu bilden, die die Natur des Menschen verkörpert. Klassenkämpfe können also kein Ziel dieser Entwicklung sein, sondern sind die gegebene Seinsweise der Menschen, welche um ihre Gesellschaft und um ihre Gesellschaftlichkeit kämpfen. Es geht in der Veränderung dieser Welt deshalb auch nicht um die Konfrontation mit den Figuren der Gegenwart als persönlich interessierte Menschen (dies ist ein sich selbst verstehendes Dasein einer feindlichen Gesellschaft), sondern um die Entwicklung des gesellschaftlichen Organismus zu einem gesellschaftlichen Menschen. So ist auch die Anmerkung von Marx im Vorwort zur ersten Auflage zu

“Die Natur ist der unmittelbare Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen.“ (ebd.)

So ist nun auch der Mangel der Philosophie aufgedeckt, daß sie das menschliche Wesen vom gegenständlichen Leben der Menschen trennt, damit nicht die gegenständliche Wirklichkeit als natürliche Wirkung von Menschen erklärt, bzw. deren Unnatur zum Gegenstand ihrer Kritik macht, sondern ganz von der menschlichen Welt getrennt den Menschen behauptet. Diese Behauptung aber kann nicht beweisen, daß das gegenständliche Leben der Menschen natürlich ist und überantwortet sich somit vollständig der Macht, welche das praktische Leben der Menschen ihr entgeghält. Die einzig wirkliche Kritik der Philosophie ist die Erkenntnis und Erklärung des menschlichen Wesens aus seinem Material und seiner Geschichte heraus, in seiner Existenz und seiner Ohnmacht. Insofern die Philosophie die Ohnmacht des Menschen schließlich als Grund ihres Denkens entdeckt, entdeckt sie auch den wirklichen Inhalt dessen, was sie denkt. Sie gründet auf der Ausgeschlossenheit des Menschen von seinem Gegenstand und findet den gegenständlichen Menschen im Ausgeschlossensein seiner Wesenskräfte. Indem sie die Wirklichkeit

verstehen - dies sei denen, welche den Marx in zwei Typen, den Philosophen und den Ökonomen, zerteilen wollen, unter die Nase gehalten - wenn er seine Theorie vom Kapitalismus als die Entwicklung in einem naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt:

“Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort: Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen, diese Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“ (MEW23, S. 16).

nach ihrem Wesen befragt, wird sie auch das wirkliche Wesen in ihr dann finden, wenn sie die Natur des Menschen als die Natur seines Lebens und seiner Lebensverhältnisse begreift. In der Identität des Menschen mit seiner Wirklichkeit wird der Mensch erst sich wirklich selbst überantwortet. Der Satz, daß die Menschen die Umstände wie auch die Umstände die Menschen machen (3. Feuerbachthese nach MEW 3, S. 5f.), mündet somit in die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Zeit und Geschichte und ist damit erst das wirkliche Ende jeder Religion.

B) Die wesentliche Wirklichkeit

Die Wissenschaft vom Menschen muß davon ausgehen, daß alles, was ist, menschlich gebildet ist, also menschliches Wesen hat, weil sie von der menschlichen Natur in allem ausgeht. Indem sie hiervon ausgeht, setzt sie jede Unmenschlichkeit zum Feind des menschlichen Lebens und den Menschen in die Kritik seiner bisherigen Lebensverhältnisse. Die einzige Wahrheit, die darin gesagt ist, ist, daß im Wesen alles eins ist. Jedes vorausgesetzte Wesen, wie auch jedes vom Menschen abgetrennte Wesen als Folge seines Handelns ist unwahr, ist ein Unwesen. Die Wahrheit der Philosophie kann also nur sein, daß sich der Mensch in seiner Welt selbst anschaut, produziert und genießt, daß der Mensch als wirkliches Wesen selbst ist, nur seine Wirkung als Natur außer sich hat und von daher sich als natürliches Leben und Wirklichkeit seiner Natur weiß.

“Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand, das heißt verhält sich nicht gegenständlich,

sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.“ (MEW 40, S. 578).

Die Identität von Natur und Wesen, welche sich als wesentliche Beziehung zur Natur außer sich verhält, ist wesentliche Gegenständlichkeit. So entsteht kein Gegenstand für den Menschen als ihm fremdes Wesen, sondern als Beziehung seines Wesens auf seine Natur außer sich.

“Daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich sein und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben, oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein Drittes sein, ist identisch. Der Hunger ist ein natürliches Bedürfnis; er bedarf also einer Natur außer sich, eines Gegenstandes außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gestandene Bedürfnis meines Leibs nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstandes.“ (MEW 40, S. 578).

Und so, wie sich im Hunger die Beziehung des Menschen zu seinem Gegenstand ausdrückt, die innere Natur beider als Beziehung, als Identität von Gegenstand und Mensch, ist diese Beziehung überhaupt auch nur wirkliche Identität. Die Menschen haben ihr Wesen nur in dieser wirklichen Beziehung.

Die Natur des menschlichen Wesens ist also aus der wirklichen Beziehung erschlossen; und was die Philosophie in ihrer Geschichte bewegt hatte, war die Geschichte dieses Schlusses. Der Mensch ist in seinen Beziehungen allseitig abhängig, weil er diese Beziehung selbst geschaffen hat, weil sie sein Wesen ausdrücken. Aber er ist auch darin universal, das heißt, er bildet die Allseitigkeit seiner Beziehung nach

dem inhärenten Maß seines eigenen Lebens. Und sein Leben und seine Geschichte ist in Wahrheit die Entwicklung seiner Natur, denn der Mensch – in seiner eigenen Geschichte wesentlich gefaßt – ist das vollendete Naturwesen. So ist auch das Ende der Philosophie, das Ende der Selbstreflexion, die Erkenntnis, daß die menschliche Geschichte die Bildung der menschlichen Natur selbst ist.

“Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.“ (MEW 40, S. 579).

Die Verwirklichung des menschlichen Wesens ist also nichts anderes als die wirkliche Tätigkeit der Menschen, die wirkliche Beziehung der Menschen zu ihrer eigenen Natur. Es ist die Verwirklichung der Natur als Bildungsprozeß des Menschen, und jede Theorie ist zuallererst die Geschichtsschreibung dieses Bildungsprozesses.

“Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Laufe der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen. Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“ (MEW 3, S. 21).

Indem die Menschen ihr materielles Leben selbst produzieren, produzieren sie sich als ihre gegenständliche Welt, die Welt als stoffliches Dasein ihres Wesens, als Gegenstand ihres Verlangens und Tuns. Indem die Menschen ihr materielles Leben selbst produzieren, produzieren sie auch die Weise, in welcher sie ihre Lebensmittel haben.

“Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß

nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“ (MEW 3, S. 21).

Die Lebensmittel der Menschen stellen den Stand des materiellen Lebens der Menschen selbst dar, stellen ihr Verhältnis zu ihrer eigenen gegenständlichen Welt, in der Weise und in dem Grund, in welchen sie produzieren, also ihre Beziehung untereinander überhaupt dar. Ihr historisches Sein drückt sich durch nichts anderes als durch ihre Produktion aus und hat allein den Menschen wahr und wirklich, der sich und seine Werkzeuge darin zur Macht gebracht hat. Die Produktion selbst drückt also das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Natur und zu sich als gesellschaftlichem Wesen in einem aus und stellt dieses in seiner gegenständlichen Welt dar.

“Die Produktion des Lebens, sowohl des eigenen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis –, gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck, verstanden wird. Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine Produktivkraft, daß die Menge den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die ‘Geschichte der Menschheit’ stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß.“ (MEW 3, S. 29f).

Die Bildung des gegenwärtigen. Menschen faßt sich somit zusammen als eine Bildung menschlicher Werkzeuge zur Verarbeitung natürlicher Stoffe in eine menschliche Gesellschaft. Die Menschen haben schon lange gearbeitet und sie haben schon lange die Natur zum Stoff ihres Lebens gehabt. Noch niemals aber konnten sie sich als Mensch selbstbewußt fassen, sich selbst als Natur begreifen, da ihre Abhängigkeit von der Natur in früheren Geschichtsepochen ihr eigenes Verhältnis noch vollständig bestimmt hat. Vom ursprünglichen Stammeswesen, worin sich die Menschen aus natürlicher Not zusammengeschlossen haben und in ihrer Naturreligion ihr Verhältnis zu ihren Gegenständen als abhängiger Geist nur wissen konnten, hatten sie in der Sklavenhaltergesellschaft aus dieser Abhängigkeit heraus ein Klassenverhältnis gegründet, worin die arbeitenden Menschen auf der einen Seite als Knechte der herrschenden Menschen, dem kriegerischen Stand des Staates unterworfen blieben. Das Feudalwesen hat die Kriegsgewalt selbst zur religiösen Gewalt gemacht, zum von Gott gegebenen König, unter dem sich sowohl Soldaten, Arbeiter wie auch Bauern in persönlicher Abhängigkeit befanden. Erst in der bürgerlichen Gesellschaft waren die Werkzeuge der Menschen in Form einer hierin gebildeten Industrie so weit entwickelt, daß die natürliche Abhängigkeit nicht mehr notwendig war. In der bürgerlichen Gesellschaft erst konnte sich in der Arbeit menschlicher Reichtum bilden, Produkte also, durch die sich der Mensch frei von der Not seiner Natur, also als natürliches Wesen selbst, wissen konnte. Soweit und sofern die bürgerliche Gesellschaft die Industrie entwickelt hatte, hat sie die Möglichkeit, das heißt die materielle Grundlage menschlicher Freiheit geschaffen, hat also die Bedingung geschaffen, daß sich der Mensch von keiner äußeren Not mehr beherrscht fühlen muß. In der Bildung des menschlichen Reichtums bildete die Menschheit zugleich die Bedingung und Voraussetzung einer menschlichen

Gesellschaft, einer Gesellschaft, worin der Mensch als Wesen sich frei zu sich im andern Menschen setzen kann.

In der bürgerlichen Gesellschaft sind also die Organe des Menschen in seiner Arbeit gesellschaftlich verwirklicht, allein, es sind die Organe eines sich noch nicht wissenden und wirklich gesellschaftlich verbundenen Wesens. Indem nämlich die bürgerliche Gesellschaft die Werkzeuge des Menschen zu gesellschaftlichen Werkzeugen gemacht hat, hat sie zugleich auch die Schranken dieser Gesellschaftlichkeit in der Form des Privateigentums verfestigt. Indem also in der bürgerlichen Gesellschaft der Mensch von seiner natürlichen Not befreit wurde, wurde die Arbeit des Menschen überhaupt zum Gegenstand der Herrschaft von Menschen über Menschen. Der Mensch, der sich nicht mehr in der Not zur Natur weiß, steht sich zugleich nicht als menschliches Wesen weltlich gegenüber, sondern produziert durch seine Gesellschaft zugleich eine sich selbst fremde Macht. So ist eine Gesellschaft entstanden, in der die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen zur Ohnmacht des arbeitenden Menschen und zur Macht des besitzenden Menschen geworden ist. Dieser Widerspruch zwischen Arbeit und Besitz stellt die Entfremdung des Menschen von sich und seiner eignen Gesellschaftlichkeit dar, stellt dar, daß das menschliche Wesen organisch entwickelt, aber in seiner wirklichen Form ungesellschaftlich existieren muß. Die bürgerliche Gesellschaft hat somit zugleich Voraussetzungen produziert, denen gegenüber ihre wirkliche Form zum Hemmnis wird, zur überkommenen Lebensform der bisherigen Geschichte.

Die bürgerliche Gesellschaft hat somit in ihrem sinnlichen Kern eine Verbindung der Menschen gegründet, die den arbeitenden Menschen in seiner Ohnmacht vergesellschaftet, weil und solange diese Arbeit im Widerspruch zur vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung des Menschen in der Form des Privateigentums, also eigentumslos existieren muß. In der Arbeit existiert innerhalb der

bürgerlichen Gesellschaft bereits die kommunistische Bewegung, die Bewegung, die sich gegen die Form und Macht des Besitzes stellt, weil sie sich bereits als wirklich menschliche Bewegung innerhalb dieser Form wissen kann.

“Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“ (MEW 3, S. 35).

3. Die gegenständliche Wirklichkeit der Menschen

Indem die bürgerliche Gesellschaft den Kommunismus als inhärentes Wesen hat, das zugleich zum Untergang der bürgerlichen Gesellschaft führen muß, wenn die bürgerliche Gesellschaft nicht zum Untergang des Menschen führen soll, produziert sich die Unerträglichkeit des Privateigentums zur verelendenden Macht gegen den Menschen. Der Mensch ist sich also nicht in seinem Geist fremd (vgl. Hegel), sondern hat sein eigenes Leben, seine Produktion wirklich als fremde Macht gegen sich. Was in der Philosophie Entfremdung war, ist in der bürgerlichen Gesellschaft wirkliche Macht. Der Kampf gegen diese wirkliche Macht, gegen die sogenannte Entfremdung, ist die einzige Bewegung des Kommunismus, der die gegenständliche Wirklichkeit der Menschen selbst formuliert und zum bewußten Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft bringt.

“Diese Entfremdung, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine unerträgliche Macht werde, das heißt eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus eigentumslos erzeugt hat und zugleich in Widerspruch

zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (womit zugleich schon die im weltgeschichtlichen statt im lokalen Dasein der Menschen vorhandene empirische Existenz gegeben ist) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der Mangel verallgemeinert, also mit der Notdurft auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein universeller Verkehr der Menschen gesetzt ist, daher einerseits das Phänomen der eigentumslosen Masse in allen Völkern gleichzeitig erzeugt (allgemeine Konkurrenz), jedes derselben von den Umwälzungen der ändern abhängig macht, und endlich weltgeschichtliche, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt hat.“ (MEW 3, S. 34f).

Die kommunistische Bewegung gründet auf dem Wissen des universellen Verkehrs oder auf dem Bewußtsein einer vorhandenen Gesellschaftlichkeit, die sich im Kampf gegen die bisherige Gesellschaftsform, also in der Aufhebung des Privateigentums, den eigenen Organismus als wirklich gesellschaftlichen Menschen schafft. Die gegenwärtige Gesellschaft, welche im Privateigentum ihren gesellschaftlichen Zusammenhang hat, wird in ihrer Revolutionierung zugleich auch den Sinn des Menschen für den Menschen, das wirklich gesellschaftliche Sinnesorgan der Menschen bilden.

“Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum menschlichen Auge geworden, wie sein Gegenstand zu einem gegenständlichen, menschlichen, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer

Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der Sache um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre egoistische Natur und die Natur ihrer bloßen Nützlichkeit verloren, indem der Nutzen zum menschlichen Nutzen geworden ist. Ebenso sind die Sinne und der Genuß der andern Menschen meine eigene Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher gesellschaftliche Organe, in der Form der Gesellschaft, also z.B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit andern etc. ist ein Organ meiner Lebensäußerung geworden und eine Weise der Aneignung des menschlichen Lebens.“ (MEW 40, S. 540).

So wird die Aufhebung der bisherigen Gesellschaft, die kommunistische Bewegung, nicht nur den Menschen als Menschen befreien, sondern ist zugleich die Sinnbildung des Menschen für sich als gesellschaftliches Wesen. Indem die kommunistische Gesellschaft die Gesellschaft des Menschen erst ist, ist in ihr zugleich der Gegensatz von Mensch und Gegenstand, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben zu einer Gesellschaft, in welcher sich Subjekte objektivieren und sich als Sachen menschlich zum Menschen verhalten (vgl. Fußnote a.a.O., MEW 40, S. 540 : „Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält.“

Die Bewegung des Privateigentums hat das Material der kommunistischen Gesellschaft bereits gebildet und wird in der Aufhebung ihrer Form als Privateigentum die Einheit des Menschen mit seinem Gegenstand erweisen.

“Wie durch die Bewegung des Privateigentums und seines Reichtums wie Elends – des materiellen und geistigen Reichtums und Elends – die werdende Gesellschaft zu dieser Bildung alles Material vorfindet, so produziert die gewordene Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den reichen all- und tief sinnigen Menschen als

ihre stete Wirklichkeit. Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst nur auf eine praktische Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe nur als nur theoretische Aufgabe faßte.“ (ibd., S. 542).

Um die gegebene Gesellschaft also als Form und Macht gegen den Menschen, wie er in ihr organisch bereits existiert, darzustellen, ist die gegenwärtige Gesellschaft in ihrem vollständigen Zusammenhang als dem Menschen fremde Gesellschaft, als überkommene Form seiner Geschichte, zu entblößen und durch diese Blöße den Kampf des Menschen um seine Gesellschaftlichkeit möglich zu machen. Es ist somit auch überhaupt das sich selbst fremde Bewußtsein zu kritisieren, das die Menschen über ihre gegenwärtige Welt haben. Eine Theorie, welche von diesem Standpunkt aus das bisherige Wissen des Menschen über sein Sein kritisiert, eine Theorie, welche im bisherigen Bewußtsein die Herrschaft des Menschen über den Menschen nachweisen kann, ist somit das erste praktische Wissen des Menschen über sich. Dieses Wissen kann nicht ohne Tätigkeit, ohne wirklich materielle Veränderung des bestehenden Lebens bleiben. Es ist zuallererst das Wissen über den dem Menschen entfremdeten Zusammenhang seines Lebens, das Wissen über die Produktionsweise seines Lebens, über das ökonomische Dasein des Menschen. In der Kritik der politischen Macht der herrschenden Ökonomie gründet sich überhaupt das Bewußtsein über das wirklich bestehende Leben, wie es in seiner sich fremden Form erscheint und von den politischen Geistern an diese Form gebunden werden will. Das kommunistische

Wissen kann sich also zuallererst nur in der Kritik der politischen Ökonomie äußern.

4. Die Kritik der Politischen Ökonomie

Die politische Ökonomie stellt die ökonomische Wirklichkeit als menschliches Faktum dar, als ein Faktum, innerhalb dessen die Menschen produzieren und leben, ein Faktum also, dessen allgemeine Macht überhaupt anerkannt ist. Als politische Ökonomie vertritt sie den Willen, den diese Macht darstellt, wie jede Politik überhaupt auf dem Willen gründet, der sich über den Verhältnissen als Vorstellung des Lebens darin bildet. So ist jede Theorie politisch, wenn sie das gegenwärtige Leben der Menschen zum menschlichen Leben überhaupt erklärt, wenn sie also die Geschichte der Menschen darin aufhebt, daß sie ihnen ihr eigenes Tun als Notwendigkeit des Lebens entgegenscheinen läßt. Daß die Menschen sich in der bürgerlichen Gesellschaft eine Verkehrsform gebildet haben, wird zum Grund gegen die Menschen gewendet, insofern diese Verkehrsform nicht als ihre wirkliche Geschichte aufgegriffen und als Zustand der Menschen erklärt, sondern als Notwendigkeit für den Menschen verewigt wird. Die politische Theorie hält den vorgestellten Menschen gegen den wirklichen Menschen und bindet somit jeden Menschen an sein Dasein in der Form, wie es bereits war, bevor es ihn gab (vgl. hierzu: „Entäußerung und Entfremdung in den Pariser Manuskripten von Karl Marx“, Resultate der Arbeitsgruppe Psychologie 1978).

In der Kritik der politischen Ökonomie wird nicht nur ein politischer Wille als Inhalt der Theorie abgewiesen, sondern der gegenwärtige Zustand menschlicher Geschichte erklärt. Dies setzt zum einen voraus, daß der Grund jeglicher politischer Ökonomie den Stand einer Geschichte unterstellt, welcher zu ist, welcher also seine Bewegung nicht mehr durch die Menschen, sondern nurmehr in sich hat und zum zweiten die Entdeckung der Menschen, welche in der Geschichte verschlossen geblieben sind als Grund und Gehalt ihres

Lebens. Eine Theorie als Erklärung eines menschlichen Zusammenhangs beginnt erst dort, wo alle Geschichte im Zustand zerronnen ist, wo also die menschliche Geschichte sich jenseits von Menschen weiterentfaltet als Zusammenhang von Dingen, die den Menschen selbst fremd sind und beginnt daher mit der Erklärung des Zusammenhangs dieser Dinge, nicht mit der Erklärung einer Geschichte, welche durch Menschen bereits vollbracht war. So kann es in der Erklärung auch nicht um eine historisch bestimmte Folge der Kategorien gehen, sondern um die Entdeckung des historischen Menschen in und vermittelt der in der Kategorie entdeckten Abstraktion vom menschlichen Leben.

“Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinanderfolgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das Umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht. Es handelt sich nicht um das Verhältnis, das die ökonomischen Verhältnisse in der Aufeinanderfolge verschiedener Gesellschaftsformen historisch einnehmen. Noch weniger um ihre Reihenfolge „in der Idee“ (Proudhon), (einer verschwimmelten Vorstellung der historischen Bewegung). Sondern um ihre Gliederung innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft.“
(Grundrisse, S. 28).

Im Kapital von Karl Marx wird daher die menschliche Geschichte in der Form ihrer Entfremdung, in einem Zustand, einem wirklichen System des gesellschaftlichen Verkehrs dargestellt. Marx stellt also nicht nur das Verhältnis von Dingen außerhalb der Menschen dar, sondern beweist, daß in dem Verhältnis der Waren menschliche Geschichte geronnen ist, so daß es als ein gegenwärtiges Verhältnis von Menschen erscheint, deren Geschichte darin überkommen ist, denen ihre eigene Entwicklung in der Gestalt ihrer Sachen zur frem-

den Macht geworden ist. Indem er darin das menschliche Wesen dieses gegenständlichen Daseins aufdeckt, entblößt er das Faktum einer bürgerlichen Gesellschaft in ihrem Grund zu dem, was die Philosophie in ihrem Verstand gesucht hatte: Der gesellschaftliche Mensch, wie er in dem erscheint, was er nicht ist. Das menschliche Wesen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse wird in einer Gesellschaft entdeckt, in welcher die Verhältnisse der Dinge sich diesem Wesen entziehen und als Macht über es stellen.

Im Kapital formuliert Marx objektiv an der Welt selbst, was er subjektiv in der Kritik der Philosophie gebildet hatte. Er beweist in der bestehenden Welt, daß und warum der Mensch sich darin gerade in dem gegenständlich unterjocht, was als menschlicher Reichtum zugleich seine Freiheit ist: Der gesellschaftliche Organismus der Arbeit. Es handelt sich also hier nicht um ein objektives Werk eines sogenannten „reifen Marx“, der etwas anderes täte, als er als sogenannter „junger Marx“ gewollt hatte, – wie dies in einem großen Teil der Marxrezeption inzwischen gang und gäbe ist –, sondern vielmehr um die Vollendung der Kritik der Philosophie in der Kritik der politischen Ökonomie als Erklärung des wirklichen Menschen. So wie es Marx in den sogenannten „Frühschriften“ bereits subjektiv formuliert hatte, stellt er im Kapital objektiv den fremden Menschen dar und formuliert ihn nicht als Haltung oder von einem Standpunkt aus, den man kommunistisch nennt, sondern als den wirklich gegenwärtigen Menschen, dem der Kampf gegen die herrschende Gesellschaft nötig sein muß. Der gegebene Stand des naturgeschichtlichen Prozesses der Menschheit findet im Kapital seine Darstellung und den objektiven Beweis, daß die Gesamttätigkeit des Menschen als gesellschaftlicher Organismus bereits existiert, der in einer Form von Verhältnissen erscheint, deren Überwindung erst die Emanzipation des Menschen zu seiner eigenen Gesellschaftlichkeit birgt. Der Gehalt dieser Emanzipation ist in dem Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft gegeben.

Er ist der entwickelte Organismus der Arbeit, der von dem arbeitenden Menschen angeeignet werden muß, um ihn erst zum gesellschaftlich wirklichen Menschen zu machen. Das erste Kapitel des Kapitals, um das es hier geht, diskutiert im allgemeinen die Bewegung des Verhältnisses von Menschen zu ihren Gegenständen und beweist überhaupt darin die Trennung des Menschen vom Menschen, wie auch die Trennung des Menschen von seinem Gegenstand, die Trennung von Spiritualität und Materialismus, Geist und Sinn, in der bestehenden Gesellschaft selbst. Es ist somit auch der wichtigste theoretische Brennpunkt der Marxschen Theorie geworden, denn, dies als Grundlage jeder weiteren Theorie gefaßt, macht sie zur Waffe, die bestehenden Verhältnisse von ihrem mystischen Bewußtsein zu entzaubern, ihre Dogmen zu entlarven und der Welt jenes Bewußtsein zu verschaffen, welches ihr bereits in ihrem eigenen Tun inne ist.

Das erste Kapitel des Kapitals umfaßt alle Momente des gegebenen menschlichen Seins in der sich fremden Form. Die Ware, als Verhältnisform der Menschen dieser Gesellschaft, erweist sich als ein Ding, in welchem der Mensch von sich selbst absehen muß, um es zu besitzen und von dieser Absehung, vom abstrakten Menschsein her, in einen Selbstverstand verfällt, der ihn wiederum zum Knecht seines Lebens macht. Es ist daher gegliedert in folgende Teile:

1. *In der Warenanalyse wird die Trennung des Menschen von seiner Sache, vom menschlichen Reichtum, entdeckt,*
2. *in der Warenform wird die Trennung der Sache von der Sache entwickelt und*
3. *in der Wertform zum übersinnlichen, zum spirituellen Ausdruck des Menschen gebracht.*

Es wird dabei gezeigt, wie und warum darin die menschlichen Kräfte in ihr Gegenteil verkehrt sind, der Gegenstand des Menschen unmenschlich, die Sachen unsachlich und ihr geistiger Gehalt ein Ungeist, ein existierendes Unwesen, ein Ungeheuer ist. Gerade weil

darin das Individuum nicht getrennt von seiner Gesellschaft gedacht wird, sondern als gesellschaftliches Individuum erkannt ist, kann überhaupt der Prozeß dargestellt werden, in welchem die gesellschaftlichen Sachen zum übergesellschaftlichen Individuum, zum Geld werden. Das Geld, der ungeheure Geist der Zeit und der zur Wesenlosigkeit herabgesetzte Mensch sind die Inhalte des Kapitels, wie sie nun konkret in ihrer wirklichen Bewegung darzustellen sind.

II. Die Warenanalyse

1. Der Reichtum als objektives Mittel von Menschen

A) Der Gehalt von Reichtum überhaupt

Der Reichtum von Menschen ist zunächst das, was sie an Gegenständen haben. Der Reichtum ist überhaupt das, worin Menschen sich durch ihre Gegenstände reich wissen, weil sie sich in ihren Gegenständen objektiv, also sich selbst gegenständlich haben. Der Reichtum ist für Menschen als Gegenstand ihres Lebens und zugleich Gegenständlichkeit dieses Lebens; – Sein gegenständlichen Lebens von Menschen, ausgebreitet in ihrer Produktivität, ihrer Genußfähigkeit, ihren Bodenschätzen und anderes mehr. Der Reichtum stellt die menschlichen Gegenstände in dem doppelten Sinne dar, wie sie als Stoffe für den Menschen sind (z.B. als Naturstoffe, welche entdeckt wurden für neue Arbeiten und neue Genüsse) und wie sie von den Menschen sind (z.B. als Produkte ihrer Phantasie und ihrer Sinne). Als Stoffe, welche für das menschlichen Leben sind und als Stoffe, welche es erzeugt hat, verkörpert der Reichtum das Gattungswesen des Menschen überhaupt in seiner gegenständlichen Form und damit das gegebene Verhältnis des Menschen zum Menschen ⁽²⁾. Die Men-

2) Die Stoffe der Natur und die Stoffe, die die Menschen produzieren, sind für den Menschen identische Stoffe, sofern und weil sie mit dem stofflichen Leben der Menschen identisch sind. Einen Stoff als Stoff gibt es nicht, denn die Menschen haben nicht mit dem Stoff an sich zu tun, sondern mit ihrer Natur, das schließt sowohl ihre organische Existenz mit ein wie auch den Organismus der Natur, dessen Wesen sie allseitig verkörpern. Auch der skurrilste Kunststoff ist letztlich ein Naturstoff, weil er Aneignung von von Naturstoffen (es liegt nicht im Kunststoff selbst, wenn er sich nicht mit der menschlichen Natur vereinbaren läßt, sondern eher an den Interessen, die ganz bestimmte Kunststoffe werden lassen). Andererseits ist ein Naturstoff, den die Menschen nicht entdeckt haben, kein Stoff menschlichen

schen können also nur reich sein, wenn sie Stoffe für sich erzeugt oder entdeckt haben, also Stoffe zu menschlichen Gegenständen haben, und wenn sich darin ihr Lebens Zusammenhang und ihr Lebensprozeß ausdrückt, also darin das Dasein der geschichtlich entwickelten und lebenden Menschen sich verkörpert. ⁽³⁾

Reichtums. Erst jene Stoffe, die der Reichhaltigkeit menschlicher Beziehung innegeworden sind, sind für den Menschen der Gehalt ihres Reichtums.

Es ist an dieser Stelle vollkommen identisch von dem Stoff der Natur als Stoff für Menschen oder dem Stoff für Menschen als Produkt ihres Lebens zu reden, da nur beides in einem für den Menschen Reichtum ist (ein Magnet, der von Natur aus Eisen anzieht, ist für den Menschen kein Reichtum, wenn er nicht zum Magneten in der Handhabung für Menschen verarbeitet ist; ebensowenig ist ein Kunststoff, der nur in der Form seiner Handhabung nützlich ist, für den Menschen kein Reichtum, wenn er ihm zur Entstellung oder Krankheit seines eigenen organischen Lebenszusammenhangs wird. Wir gehen also nicht von einer äußeren Natur als Bedingung menschlicher Arbeit aus, wie wir ebensowenig davon ausgehen, daß der menschliche Reichtum nur ein Produkt des menschlichen Geistes oder seiner Phantasie sei. Geist ist ebenso menschliche Natur, wie die Natur im Menschen Geist hat. Im Reichtum ist der Naturzusammenhang des Menschen und der Zusammenhang des Menschen als natürliches Wesen in einem formuliert.

3) Der Reichtum ist somit nicht einfach Gebrauchsgut, das zur Erhaltung des menschlichen Lebens nötig ist, nicht Mittel des Lebens, nicht Lebensmittel, sondern gegenständlich daseiendes Leben. Niemand ist reich, wenn er das hat, was er zu seinem gegebenen Leben braucht und verzehrt. Der Reichtum umfaßt also den ganzen Lebensprozeß der Menschen, wie er sich gegenständlich ausdrückt und in den Gütern auch über die Reproduktion der bestehenden Menschen hinaus existiert als die Gesamtmasse ihrer Rohstoffe, Produktions- und Genußmittel. Im Reichtum stellt sich der Mensch frei von seiner physischen Not dar und tritt ihm zugleich auch frei gegenüber als praktisches Erzeugnis seiner gegenständlichen Tätigkeit.

“Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise usw. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert

Der Reichtum der Menschen ist identisch mit der Stufe ihrer Entwicklung, mit ihrer Gesellschaftlichkeit, welches immer deren Form

einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der Spezies, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder Spezies zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“ (ebd. S. 516 f.).

Im Reichtum stellt sich also das praktische Erzeugnis des Menschen als gegenständliche Welt dar. Die Menschen sind nicht reich an Naturstoffen, Bodenschätzen oder Lebensmitteln, - ihr Reichtum aber stellt die Aneignung von Naturstoffen, Bodenschätzen und Mitteln für das Leben der Menschen dar. Der Reichtum stellt die Aneignung des menschlichen Wesens als Aneignung der Natur, als Arbeit dar und diese hat er durch sein Leben gebildet, wie er es auch für sein Leben gegenständlich hat. Von der Natur wird kein Mensch reich, Reichtum gründet auf der Arbeit von Menschen.

Solange die Menschen für ihren unmittelbaren Stoffwechsel gearbeitet hatten, konnte es keine bürgerliche Gesellschaft geben. Diese gründet auf der Überwindung stofflicher Borniertheit und natürlicher Schranken. In einer Gesellschaft, worin nur für die natürliche Not gearbeitet wird, gibt es kein gesellschaftliches Verhältnis von Dingen und keinen Austausch von Arbeitsteilen.

“Der Mensch, für sich - im wilden, barbarischen Zustand - hat daher das Maß seiner Produktion an dem Umfang seines unmittelbaren Bedürfnisses, dessen Inhalt unmittelbar der produzierte Gegenstand selbst ist. Der Mensch produziert daher in diesem Zustand nicht mehr, als er unmittelbar bedarf. Die Grenze seines Bedürfnisses ist die Grenze seiner Produktion. Nachfrage und Zufuhr decken sich daher genau. Seine Produktion ist gemessen durch sein Bedürfnis. In diesem Fall findet kein Austausch statt, oder der Austausch reduziert sich auf den Austausch seiner Arbeit gegen das Produkt seiner Arbeit, und dieser Austausch ist der latente Keim des wirklichen Austausches. Sobald der Austausch stattfindet, findet die Mehrproduktion über die unmittelbare Grenze des Besitzes hinaus statt.“ (MEW 40, S. 459)

sei. ⁽⁴⁾ Er ist Dasein menschlicher Geschichte, mit den Menschen identisches Sein ihres Lebens, denn die Menschen leben nicht als menschliche Körper, sondern als sich gegenständlich produzierende Wesen. Im Reichtum hat der Mensch die Form seines gemeinschaftlichen Organismus als Gegenstand, worin ihm sein Wesen gesellschaftlich zu eigen ist. ⁽⁵⁾

Der Reichtum ist also die geschichtlich gegebene Reichhaltigkeit des Menschen; er ist Dasein seiner gegenwärtigen Sinne, seiner Erfinderkunst, seiner Empfindsamkeit, seiner Liebe und allem, was sein geschichtliches Sein ausmacht. ⁽⁶⁾ Er ist *“die Reichheit der menschlichen*

4) Marx schreibt in einem Brief an Annenkow am 28. Dez. 1846 (zit. nach Karl Marx, Friedrich Engels, Briefe über das Kapital, hg. 1972 im Verlag Anton Hain KG, Meisenheim):

“Was ist die Gesellschaft, welches immer ihre Form sei? Das Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen. Steht es den Menschen frei, diese oder jene Gesellschaftsform zu wählen? Keineswegs. Setzen sie einen bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte der Menschen und wir erhalten eine entsprechende Form des Verkehrs und der Konsumtion. Setzen sie eine bestimmte Stufe der Entwicklung der Produktion, des Verkehrs und der Konsumtion, und sie erhalten eine entsprechende Form sozialer Konstitution, eine entsprechende Organisation der Familie, der Stände oder der Klassen, mit einem Wort eine entsprechende bürgerliche Gesellschaft. Setzen sie eine solche Gesellschaft, und sie erhalten einen entsprechenden politischen Zustand, der nur der offizielle Ausdruck dieser Gesellschaft ist.“

5) *“Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner menschlichen Verhältnisse zur Welt, sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, denken, anschauen, empfinden, wollen, tätig sein, lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem gegenständlichen Verhalten oder in ihrem Verhalten zum Gegenstand die Aneignung derselben. Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand, ist die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit; menschliche Wirksamkeit und menschliches Leiden, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen.“* (ebd., S. 539 f).

6) Es gibt keinen sachlich gegebenen und durch die Sache selbst bestimmten Reichtum. Als die Menschen den Hammer erfunden hatten, war er für sie Reich-

Bedürfnisse“ (MEW 40, S. 546) wie auch Bestätigung der menschlichen Wesenskraft und Bereicherung des menschlichen Wesens. Er ist also nicht nur Zeugnis des Menschen, sondern auch dessen Erzeugung, indem sich die Menschen darin zu neuen Taten und Geschichten entschließen.

Der Reichtum ist also die Existenz des menschlichen Wesens, Einheit ihrer stofflichen Erzeugung und Stimme, Einheit von Beschaffenheit und Bestimmung. Kein Sinn, kein Geist, nichts, was man an Menschen entdecken mag, wenn man danach sucht, ist ihm fremd oder von ihm getrennt. Im Reichtum ist das menschliche Leben geäußert, denn was die Menschen äußern, das sind sie.⁽⁷⁾ Sofern das menschliche Leben im Reichtum mit seiner Gegenständlichkeit iden-

tum im Unterschied zum Faustkeil, mir dem sie zuvor ihr Leben geschaffen hatten. Ihr Faustkeil war solange ihr Reichtum, wie es noch keinen Hammer gab. Ebenso ist kein Mensch mehr reich durch einen Hammer, wenn er eine Maschine an dessen Statt hat. Es läßt sich nicht sachlich definieren, was Reichtum ist, denn er ist nur für die Menschen und daher das, was die Menschen zur Reichhaltigkeit ihres Lebens haben und worin sie ihre Lebensstoffe beziehen und wechseln. Der Reichtum ist der Inhalt jeglichen Stoffwechsels, in welchem der Stoff für Menschen als menschlicher Stoff geworden, als Gegenstand des Menschen ausgedrückt, also als Veräußerung des Menschen dargestellt ist.

7) *“Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst. Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie, Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“* (MEW 3, S. 21).

tisch ist, kann sich kein Mensch darin verlieren, denn der Reichtum bejaht jedes seiner Organe unyd all seinen Gehalt als gesellschaftliches Sein.⁽⁸⁾

Somit ist der Reichtum nichts anderes als das, was die Menschen lebend äußern, was sie von ihrem Leben haben und was sie daher auch für ihr Leben brauchen. Es ist der Stand ihres Lebens als Umstand für Menschen. Somit ist im Reichtum formuliert, *„daß die Umstände ebenso die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“* (MEW 3, S. 38). So wie sich die Individuen aneinander erzeugen und zum Menschen bilden, haben sie ihre eigenen Umstände gebildet.⁽⁹⁾

8) *„Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als menschlicher Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als gesellschaftlicher Gegenstand und er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird. Indem daher überall dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner eigenen Wesenskräfte wird, werden ihm alle Gegenstände die Vergegenständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegenstände, d.h. Gegenstand wird er selbst. Wie sie ihm als seine werden, das hängt von der Natur des Gegenstands und der Natur der ihr entsprechenden Wesenskraft ab; denn eben die Bestimmtheit dieses Verhältnisses bildet die besondere, wirkliche Weise der Bejahung. Dem Auge wird ein Gegenstand anders als dem Ohr, und der Gegenstand des Auges ist ein anderer als der des Ohrs. Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist gerade ihr eigentümliches Wesen, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung, ihres gegenständlich-wirklichen, lebendigen Seins. Nicht nur im Denken, sondern mit allen Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.“* (a.a.O., S. 541).

9) Es hängt *„der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen ab“* (MEW 3, S. 37), besteht also als *„allseitige Abhängigkeit, als naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenwirkens der Individuen“* (ebd.). Dieser Reichtum ist die *„Grundlage aller gesellschaftlichen, politischen und intellektuellen Fortentwicklung“* (MEW 20, S. 180).

Dies ist die Grundlage des später sogenannten historischen Materialismus, der den Positivismus, Idealismus und Pragmatismus der bürgerlichen Wissenschaft entgegengestellt wurde. Der Reichtum, die *„Summe von Produktivkräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gebe-*

B) Das Dasein des Reichtums als Mittel

Der Reichtum, worin sich das Gattungsleben der Menschen äußert, erscheint als Mittel für Menschen, wenn und weil diese ihr Produkt nicht als menschliche Beziehung haben, sondern den Reichtum als Mittel für ihr Leben ansehen. In dieser Entfremdung des Lebenszusammenhangs vor Menschen ist das Produkt der Lebenstätigkeit zum Mittel eines hiervon getrennten Lebens gesetzt.⁽¹⁰⁾

nes vorfinden, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophie als „Substanz“ und „Wesen des Menschen“ vorstellen, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als „Selbstbewußtsein“ und „Einziges“ dagegen rebellieren“ (MEW 3, S. 38). Sofern die bürgerliche Wissenschaft überhaupt kritisch auftritt, tritt sie als Rebell gegen Wirkungen auf, die sie von sich getrennt feststellt. Indem aber im Reichtum die wirkliche Geschichte der Menschen gegenständlich gefaßt ist, gilt die Rebellion gegen die Wirklichkeit als Revolution, in welcher „die Befreiung jedes einzelnen Individuums in demselben Maße durchgesetzt wird, in dem die Geschichte sich vollständig in Weltgeschichte verwandelt.“ (MEW 3, S. 37). Die Revolution, „die bestehende soziale Umwälzung wird (den Reichtum) diesen gesellschaftlichen Produktions- und Reservefonds, das heißt die Gesamtmasse der Rohstoffe, Produktionsinstrumente und Lebensmittel, erst wirklich zu einem gesellschaftlichen machen, indem sie ihn der Verfügung der bevorzugten Klasse entzieht und ihn der ganzen Gesellschaft als Gemeingut überweist.“ (MEW 20, S. 180).

10) Die entfremdete Arbeit in der Form ihres Produkts macht dem Menschen „das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form. Denn erstens erscheint den Menschen die Arbeit, die Lebenstätigkeit, das produktive Leben selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung seines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz. Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel.“ (MEW 40, S. 516).

“Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ungeheure Warensammlung“ (MEW 23, S. 49).

Der Reichtum erscheint zunächst als ein Mittel von und für Menschen, als objektives Mittel oder als Ware. Er erscheint als Ware und er ist Ware oder in Warenform. Die Ware ist die Form, worin der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft existiert. Die Warensammlung ist der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Gesellschaft zu kritisieren heißt daher, ihre Waren als menschlichen Reichtum zu erkennen.

Der Reichtum dieser Gesellschaft besteht aus Waren, als Warensammlung oder als Vielheit von Waren. Die Ware ist sowohl einzeln wie auch allgemein die Form menschlicher Gegenstände in dieser Gesellschaft, die Form, worin die Elemente dieser Gesellschaft als einzelne zu ihrer eigenen Allgemeinheit verbunden sind. Die Ware ist die Elementarform dieser Gesellschaft. ⁽¹¹⁾ *“Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware.“ (MEW 23, S. 49)*

11) Indem Marx mit der Ware als Elementarform beginnt, stellt er das elementare Sein dieser Gesellschaft als Gegenstand der Untersuchung vor. Marx geht in seiner Erklärung des gegenwärtigen Reichtums der Menschen von dessen empirischer Form, der Ware, aus und hat hierin erst ihren Begriff zu entdecken. Die Feststellung der Elementarform ist also eine empirische Feststellung, die allein mit der wesentlichen Aussage, daß in der Ware der Reichtum dieser Gesellschaft erscheint, verbunden ist. Diese Verbindung ist für die Untersuchung selbst nur der Ausgangspunkt, keine Behauptung und keine Definition, sondern die grundlegende Aussage, die im weiteren erst als verbundene Aussage zu beweisen ist. Diese umfängliche Entdeckung der Ware als Elementarform lag längst vor, wurde aber besonders von den Idealisten als Begriffsbestimmung abgehandelt, also als Begriff selbst vorgestellt, ohne daß darin der Begriff überhaupt erst zu entwickeln wäre. Wenn man nur in Begriffen selbst fortschreitet, so ist Begriff und Existenz eins in der Folge der einzelnen Begriffsmomente. Somit wäre der Begriff oder das Wesen der Sachen mit ihrer Erscheinung identisch gefaßt und in einer analogen Folge zur Anschaubarkeit gebracht. Wäre aber in Wirklichkeit *“Wesen und Erscheinung eins, so braucht's keine Wissenschaft“* (Marx). Ihm geht es daher hiermit auch darum, *“die*

Als Ware sind die menschlichen Gegenstände anschauliche, festhaltbare und zu untersuchende Dinge, äußere Gegenstände.

„Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.“
(MEW 23, S. 49)

Die Ware für sich genommen, das heißt, als etwas genommen, dessen Herkunft und Werden kein empirischer Gegenstand dieser Theorie ist, ist ein äußerer Gegenstand, ein Gegenstand, der äußeres und damit selbständiges Sein hat. Die Ware ist also nicht das Dasein bestimmten menschlichen Lebens, das Dasein menschlicher Bedürfnisse im Gegenstand, sondern *„ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.“* (MEW 23, S. 49). Der Gegenstand als Ware hat die Form, die somit zunächst gleichgültig gegen ihre besondere Geschichte und ihren besonderen Inhalt ist. Der Ware ist nur zueigen, daß sie überhaupt Bedürfnisse,⁽¹²⁾ Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.⁽¹³⁾

idealistische Manier der Darstellung zu korrigieren, die den Schein hervorbringt, als handle es sich nur um Begriffsbestimmungen und die Dialektik dieser Begriffe. Also vor allem die Phrase: das Produkt (oder die Tätigkeit) wird Ware; die Ware Tauschwert; der Tauschwert Geld.“ (Marx, Grundrisse, S. 69)

12) Der Reichtum in der Form eines Gegenstands zur Befriedigung von irgendwelchen Bedürfnissen, im Dasein als Befriedigungsgegenstand, ist nicht als menschlicher Gegenstand, sondern als äußerer Gegenstand für den Menschen da. Ihm ist seine Entstehung und seine Beziehung zu den Menschen nur in der Form gewärtig, in welcher er für menschliche Bedürfnisse überhaupt existiert. Er erscheint also getrennt von aller Produziertheit als ein der Produktion gegenüber gleichgültiges Dasein von Befriedigungsgegenständen. Der Reichtum existiert nicht wirklich als Produkt, sondern als Gegenstand des Konsums. So erscheint die Konsumtion von der Produktion in der Ware von vornherein getrennt; – eben als Lebensmittel.

13) Das menschliche Bedürfnis ist das dem Menschen zu eigene Verlangen innerhalb einer menschlichen Beziehung, die innere Not des Menschen, menschliche Wesensnot. Indem sich Bedürfnisse auf den Reichtum beziehen, ist überhaupt gesagt, daß der Reichtum die menschliche Totalität oder die gesellschaftliche

“Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als innere Not existiert.“
(MEW 40, S.544).

Das Bedürfnis bezieht sich immer auf menschliche Lebensäußerung, ist die Beziehung eines Menschen auf die Äußerung eines anderen, der ihm Bedürfnisse geweckt hat. Die Beziehung des Menschen auf den Menschen ist wesentlich die Beziehung des bedürftigen Menschen in seinem Reichtum, dem Wesen nach ist die Gegenständlichkeit menschlichen Lebens und seine Bedürftigkeit an der Verwirklichung seiner Lebensäußerung identisch, wenn auch nicht in einem Individuum vereinigt. Produktion als Lebensäußerung und Konsumtion als Bedürfnis haben somit im Menschen denselben Gehalt. Die Menschen sind aber in ihren Bedürfnissen zueinander tätig, abhängig und bezogen. Die Menschen schaffen sich aneinander die Bedürfnisse, wie sie auch durch sich und ihre Arbeit die Mittel ihrer Befriedigung schaffen. Diese Mittel können demnach auch keine bloßen Natursachen sein, keine Gegenstände der Begierde und des Habens, sondern stellen die Reichheit menschlicher Lebensäußerung als bestimmte Gegenstände für bestimmte menschliche Bedürfnisse, sowohl als Bezogenheit der bedürftigen Individuen zueinander, wie als Beziehung der Individuen zum Produkt ihrer Arbeit dar.

In der Gesellschaft, worin der Reichtum als Ware existiert, gilt jedes Individuum als ein Ganzes von Bedürfnissen, wodurch es keine bedürftige Beziehung, keine eigene Not als Beziehung auf einen Men-

Form menschliche Lebensäußerung ist, auf welche sich der Mensch als bedürftiger bezieht. Der Mensch, der sich in seinem Leben geäußert hat, ist seiner Lebensäußerung als bedürftiger Mensch gewahr.

“Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als innere Not existiert.“ (MEW 40, S.544).

schen gleichen Wesens hat, sondern allein die Not des Habens kennt. Diese stellt die Nationalökonomie erschöpfend und ausreichend dar:

“Die Gesellschaft, wie sie für die Nationalökonomien erscheint, ist die bürgerliche Gesellschaft, worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist, und es nur für den anderen, wie der andere nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden.“ (MEW 40, S.557).

Die Reichheit der menschlichen Beziehung durch ihre Bedürfnisse beziehen sich aber auf die Eigenschaften der Dinge, welche als gegenständliche Eigenschaften des Menschen an einem Ding sind. Der Reichtum, welcher allein die Ware als seinen Gehalt erkennt, der nationalökonomische Reichtum, kennt für das Bedürfnis des Menschen auch nur das Mittel als gehabtes, erkennt sein eigenes menschliches Bedürfnis auch nur in der Form des Habens. Entgegen der Nationalökonomie geht es darum, das menschliche Bedürfnis in menschliche Arbeit zu verwirklichen. Es geht darum, daß *“an die Stelle des nationalökonomischen Reichtums und Elendes der reiche Mensch und das reiche menschliche Bedürfnis tritt.“* (MEW 40, S. 544)

Als äußerer Gegenstand und als Ding für menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art ist die Ware nur ein objektives Mittel, eine Form für sich, dessen Gehalt an ihm selbst existiert, dessen Form es aber auch für sich erhält.⁽¹⁴⁾ Obwohl die Ware ein von Menschen erzeugter

14) Die Tatsache, daß es Dinge für sich geben kann, unterstellt, daß es menschliche Produkte gibt, die von dem unmittelbaren Verkehr der Menschen getrennt und frei erscheinen können. Es zeigt sich somit, daß der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft in der Tat einerseits schon von der bornierten physischen Existenz der Menschen frei ist, also mehr ist, als die Menschen zur Erhaltung ihres Lebens und zur Überwindung stofflicher Lebensnöte brauchen, andererseits aber dieser Reichtum in einer für den Menschen zunächst gleichgültigen Form existiert. Dies kennzeichnet den Entwicklungsstand der menschlichen Geschichte überhaupt, der also zum einen soweit gediehen ist, daß die Gegenstände nicht aus der Beschränktheit des Verkehrs selbst in ihm eingebunden sind, weil eine Lebensnot diesen Zwang äußern würde, die Gegenstände also wirklicher Reichtum für Menschen darstel-

Gegenstand ist, ist sie nicht als dieser da. Die Ware ist Gegenstand für menschliche Bedürfnisse und äußerer Gegenstand von Menschen; sie ist menschliche Gegenständlichkeit in der Form eines Befriedigungsmittels. Sie ist von Menschen, aber als das, was sie von ihnen ist, ist sie nicht für sie. Obwohl sie von Menschen, also in ihrer Bestimmung existiert, begegnet sie ihnen als gleichgültiges Mittel für ihre Bedürfnisse; sie ist bestimmt, aber gleichgültig gegen diese Bestimmtheit. Der Ware als Ware ist es gleichgültig, wofür sie Mittel ist, aber sie ist bestimmt, überhaupt Mittel zu sein. Ob sie daher für das unmittelbare menschliche Leben als Lebensmittel oder mittelbar für das Leben als Produktionsmittel gilt, kann nichts daran ändern. So ist auch überhaupt die Natur der menschlichen Bedürfnisse für das Dasein der Ware als Mittel ihrer Befriedigung gleichgültig, solange sie überhaupt menschliche Bedürfnisse befriedigt.

“Die Natur dieser Bedürfnisse, ob sie zum Beispiel dem Magen oder der Phantasie entspringen, ändert nichts an der Sache „ (MEW 23, S. 49).

Es gibt also ein Ding als Tatsache anzuschauen, das gleichgültig seiner besonderen Bestimmung gegenüber existiert und daher Gegenstand der Untersuchung ist. Dies ist ein Gegenstand, der seine Vermittlung getrennt von den Menschen hat, äußere Vermittlung enthält.⁽¹⁵⁾

len, zum ändern aber dieser Reichtum nicht als menschlicher Reichtum für die Menschen existieren kann, sondern in einer Form existiert, die für den bestimmten Inhalt des menschlichen Verkehrs gleichgültig ist. Die Menschen haben also schon eine Welt gebildet, die ihre Freiheit von der bornierten Produktion darstellt und eine Welt ist, die über das notwendige Lebensmittel hinausgeht, aber als diese Welt nicht menschlich verbunden existiert.

15) Die Frage der Ökonomie ist daher immer die Frage dieser Vermittlung, obwohl sich die politische Ökonomie niemals darüber klar war, daß diese Äußerlichkeit der Vermittlung unterstellt sein muß, bevor sich Menschen in der Theorie mit eigenem Willen daranmachen können, dies zu ordnen. Indem Marx sein Buch als Kritik der politischen Ökonomie auffaßt, kritisiert er den Willen, den politischen Gehalt oder die ideelle Behauptung der objektiven Notwendigkeit dieser äußeren Vermitt-

Die Ware als äußerer Gegenstand ist als Gegenständlichkeit des gegebenen gesellschaftlichen Lebens zum einen dessen Produkt; als objektives Mittel der Menschen ist sie zugleich Voraussetzung dieses gesellschaftlichen Lebens. Die Ware ist Resultat und Voraussetzung des ganzen gesellschaftlichen Verkehrs in der bürgerlichen Gesellschaft.⁽¹⁶⁾ Als solches ist sie also die Lebensgrundlage unserer Zeit, der verkörperte Entwicklungsstand der Menschheitsgeschichte.

teltheit. Ihm stellt sich diese äußere Vermittlung als wirklich menschliche Frage, und nicht als menschenleeres Faktum, das für sich gedreht und gewendet und in willkürliche je nach Lebensvorstellungen geordnete Verbindungen gebracht wird.

16) Die Ware enthält als äußerer Gegenstand zugleich die Vermittlung menschlichen Lebens, ist – wenn auch äußerlich hiervon – die Beziehung von Äußerung und Aneignung des Lebens von Menschen einer gegebenen Gesellschaft. Das heißt, daß kein gegenwärtiges Leben außerhalb des Warenverhältnisses existieren kann. Die Ware ist gegenwärtige Lebensäußerung, und um dieses Leben zu ändern, um die Reichhaltigkeit des Menschen wahrzumachen, muß sie aufgehoben sein. Die Aufhebung der gegenwärtigen Gesellschaft verlangt ein Doppeltes: In der Aufhebung der Warenverhältnisse muß zugleich der gegebene Reichtum dieser Gesellschaft wirklich zum Verhältnis von Menschen werden, zur wirklichen Beziehung in einer revolutionierten Gesellschaftsform. Da die Ware zum einen Produkt des gesellschaftlichen Lebens ist, aber als Ware Voraussetzung jeglichen gesellschaftlichen Verkehrs ist, ist sie jetzt als äußeres Mittel nicht einfach menschliche Gegenständlichkeit, sondern wirklich äußerer Gegenstand von und für Menschen, so daß wir uns nun darin gegenwärtig machen, daß wir die Äußerlichkeit dieser gesellschaftlichen Vermittlung als wirklich äußeren Zusammenhang von Menschen denken werden. Der Inhalt oder Grund dieser Äußerlichkeit ist im folgenden zu erschließen und zum Gegenstand der Kritik an dieser Gesellschaft zu machen.

C) Der gesellschaftliche Gehalt der Ware als menschlicher Reichtum

Als ein Ding, welches zur Befriedigung irgendwelcher Bedürfnisse da ist, ist die Ware ein nützliches Ding.⁽¹⁷⁾ Die Nützlichkeit eines Dings besteht in den Eigenschaften, welche es an sich hat.

“Jedes solches Ding ist ein Ganzes vieler Eigenschaften und kann daher nach verschiedenen Seiten nützlich sein.“ (MEW 23, S. 49).

Ein Ding ist im Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft als das da, was seine Eigenschaften den Menschen an Nutzen bereiten, was also die Eigenschaften eines Dings, der bestimmte Gehalt seiner stofflichen Existenz, für den Menschen sind. Aber ein Ding ist für sich ein Ganzes vieler Eigenschaften und kann dennoch für den Menschen

17) Ein nützliches Ding ist außerhalb jeder Beziehung alleine in einer Eigenschaft existent, die überhaupt und allgemein da ist. Es gibt keine bestimmte Nützlichkeit, eine Nützlichkeit, die in der Beziehung eines Menschen auf ein Ding wirklich sein kann. Kein Mensch, der in einem Ding sein bestimmtes Bedürfnis geweckt findet oder ein bestimmtes Bedürfnis in einem Ding befriedigt, würde von Nutzung oder der Nützlichkeit dieses Dings reden, denn in dieser Beziehung genießt und verzehrt er seinen Gegenstand. Die Benutzung unterstellt, daß er weiter außer ihm verbliebe, denn Nutzung unterstellt ein allgemeines Sein über das bestimmte Bedürfnis hinaus. Ein Mensch, der ein Brot verzehrt, entwickelt in seinem Körper den Gehalt dessen, worin das Ding verschwunden ist. Ein gegessenes Brot ist kein Brot mehr und ein gestillter Hunger ist kein Hunger mehr. Ein Ding, welches genutzt und vernutzt wird, existiert aber über diese Beziehung des Menschen zu einer Sache hinaus, ist ein Ding, welches objektiv allein für die Menschen da ist, ohne als menschliches Ding zu sein. Die Menschen sind in diesem Ding nicht ausgedrückt, sondern beherrschen Dinge, welche sie von sich getrennt existent wissen und deshalb benutzen, *“denn Herrschaft und Benutzung ist ein Begriff“* (MEW I, S. 339).

in dieser Ganzheit je nach der Seite seines Nutzens genommen werden.⁽¹⁸⁾

18) Die Dinge sind als Stoffe und Produkte als ganze Dingheit vorhanden. In ihrer Erzeugung oder in ihrer Stofflichkeit selbst, wie sie für den Menschen ist, gibt es also in ihren Eigenschaften vollständig gebildete und entwickelte Zusammenhänge, durch welche die Dinge als Ganzheit existieren. Ein unfertiger Schrank oder der Teil einer Maschine könnte ebenso wenig als ganzes Ding existieren, wie ein schöner Gedanke oder eine verfaulte Banane. Auch ein Magnet ist nur durch seine Eigenschaft, Eisen anzuziehen, solange ein nützliches Ding, wie diese Eigenschaft anhält und er sich vermittelt seiner Schwere weiter auf der Erde befindet. Um nützlich zu sein, muß also ein Ding oder auch die unter einem Nutzen zusammengefaßte Dingheit in einer vollständigen Beziehung der Eigenschaften als Ganzheit bestehen.

Umgekehrt aber ist die Ganzheit der Dinge im Zusammenhang ihrer Eigenschaften nicht notwendig nützlich. Ein Kunstwerk, durch welches ein Mensch zum andern spricht, hat keinen Nutzen, – es ist Mitteilung, Ausdruck, obwohl es vielerlei Eigenschaft hat und in seinen Eigenschaften verbunden als ganzes Ding existiert. Es ist nur für den Reichtum in der Form der Warensammlung zueigen, daß die Dinge als nützliche Gegenstände existieren, als Dinge, die – im Unterschied zu dem, was sie als Ganzheit für sich selbst sind – *“nach verschiedenen Seiten nützlich sein“* (MEW 23, S. 49) können. Die Dinge, welche sich nicht im Produkt als menschlicher Gegenstand unzweifelhaft in der Eigenschaft verhalten, in welcher sie geschaffen oder entdeckt sind, können von der Seite genutzt werden, die irgendein Bedürfnis nach ihnen für sich entdeckt hat. Die Dinge sind also für sich ein Ganzes vieler Eigenschaften und für den Menschen nützlich und als das eine sind sie in der bürgerlichen Gesellschaft zugleich das andre. Marx spricht hiermit deutlich die Trennung aus zwischen einer Dingheit, welche als ganzer Zusammenhang existiert, und dem Nutzen, welcher eine unbestimmte Bedürftigkeit als Beziehung von Menschen auf Dinge hat: Die Dinge sind als bestimmter ganzer Organismus vorhanden, aber die Menschen haben diese allein in der Form des Nutzens, haben ihren Verkehr als Zusammenhang außerhalb der Bestimmtheit ihrer Erzeugnisse. Die Beziehung im Nutzen auf ein Ding unterstellt bereits seine wirkliche Gegenständlichkeit als ganzes Ding, hat aber den Menschen noch nicht als in den Dingen verwirklichter Zusammenhang seines Lebens hervorgebracht. Der Nutzen stellt im Unterschied zur Ganzheit der Dinge die Stufe unwirklicher Beziehungen von Menschen in der Form wirklicher Unbezogenheit dar. Objektiv stehen die Menschen als einzelne Herren über den Dingen, subjektiv aber ist ihre Beziehung auf diese Dinge in der Ohnmacht vor der Unbestimmtheit ihrer Existenz für sie. Die Arbeit hat ihre ein-

“Jedes nützliche Ding, wie Eisen, Papier usw., ist unter doppeltem Gesichtspunkt zu betrachten, nach Qualität und Quantität.“ (MEW 23, S. 49).

Ein nützliches Ding ist nicht in der Quantifizierung seiner eigenen Qualität gewärtig. Obwohl es Eisen, Papier usw. immer nur in bestimmter Quantität gibt, sind sie als nützliche Dinge *“unter doppeltem Gesichtspunkt zu betrachten“*. Qualität und Quantität machen

zige Gegenständlichkeit als Nützlichkeit von Dingen, obwohl sie ganze Dinge produziert, und steht somit ohnmächtig vor der Unzweifelhaftigkeit der Nützlichkeit von Dingen für den Konsumenten.

“Nur als das, was meine Arbeit ist, kann sie in meinem Gegenstand erscheinen. Sie kann nicht als das erscheinen, was sie dem Wesen nach nicht ist. Daher erscheint sie nur noch als der gegenständliche, sinnliche, angeschaute und darum über allen Zweifel erhabene Ausdruck meines Selbstverlustes und meiner Ohnmacht.“ (MEW 40, S. 463).

Umgekehrt:

“Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andern doppelt bejaht. Ich hätte erstens in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über allen Zweifel erhabene Macht zu wissen. Zweitens in deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, also das menschliche Wesen vergegenständlicht, und daher dem Bedürfnis eines andern menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, drittens für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, viertens in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben.“ (MEW 40, S. 462).

das gesellschaftliche Dasein von nützlichen Dingen aus, weil und solange sie getrennt vom Menschen existieren. Da ein Ding selbst nach verschiedenen Seiten nützlich sein kann, erscheint es als Natur des Bedürfnisses, die Eigenschaft der Dinge für den eigenen Nutzen zu entdecken .

“Diese verschiedenen Seiten und daher die mannigfachen Gebrauchsweisen der Dinge zu entdecken ist geschichtliche Tat. So die Findung gesellschaftlicher Maße für die Quantität der nützlichen Dinge.“ (MEW 23, S. 49f).

Die Eigenschaft der Dinge ist entdeckt, gleichgültig, ob diese Entdeckung nur als Arbeitsprodukt existiert, oder im Kopf vor der Arbeit selbst dem Naturding entgegengekommen ist. Es handelt sich hier allein um den Gehalt dieser Eigenschaften, der von Menschen entdeckt worden war. Ob die Dinge von Natur aus Eigenschaften haben, oder in der Arbeit Eigenschaften erhalten, ist hierfür gleichgültig.⁽¹⁹⁾

19) Es gibt kein Ding, welches durch seine Eigenschaften wirklich selbständig und unabhängig von den Menschen wäre, obwohl es darin nur als Gebrauchsweise entdeckt ist. Das Ding ist in seiner Eigenschaft für den Menschen, was er an ihm gebraucht. Er entdeckt den Gebrauch, während und indem ein Ding etwas Ganzes ist. Ein Ding hat überhaupt nur Eigenschaften, welche als Eigenschaft von Dingen erkannt sind – das Ding in seiner Natur an sich gibt es nicht.

“Die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung von Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts.“ (MEW 40, S. 587).

Von der Seite seiner Eigenschaften existieren also die Dinge als menschliche Gegenstände, welche zugleich die Natur als Gegenstand des Menschen darstellen. Die Eigenschaften der Dinge sind nicht Eigenschaften von Naturgegenständen, wie sie sich unmittelbar bieten, sondern Eigenschaften menschlicher Gegenstände.

“Weder sind also die menschlichen Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der menschliche Sinn, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, menschliche Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden.“ (MEW 40, S. 579).

“Weder sind also die menschlichen Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der menschliche Sinn, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, menschliche Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden.“
(MEW 40, S. 579).

Zum andern ist die Nützlichkeit der Dinge in der Eigenschaft von Dingen entdeckt, also darin für die Menschen da. Die Dinge als menschlich erkannte Gegenstände, und die Dinge als entdeckte Nützlichkeit für die Menschen unterscheiden sich in der bürgerlichen Gesellschaft nicht, sofern Erkenntnis und Nutzen gerade in dieser Einheit den Stand ihrer Entwicklung ausmacht. Andererseits: Im Nutzen erkennt man nichts. Die Dinge existieren also nicht in einer bestätigten Form für Menschen, sondern als äußere Gegenstände, worin die Erkenntnis der Dinge zugleich in dem endet, was die Dinge als Lebensmittel sind.

“Die Nützlichkeit eines Dings macht es zum Gebrauchswert.“ (MEW 23, S. 50)

Was die Dinge als entdeckte Eigenschaft, als Nützlichkeit haben, gibt ihnen den Wert eines Gebrauchs. Im Gebrauchswert formuliert sich die Nützlichkeit der Dinge objektiv. Der Gebrauchswert ist nicht Nützlichkeit, aber die Nützlichkeit eines Dings erzeugt den Gebrauchswert, insofern sie als solcher außerhalb der Men-

Zum andern ist die Nützlichkeit der Dinge in der Eigenschaft von Dingen entdeckt, also darin für die Menschen da. Die Dinge als menschlich erkannte Gegenstände, und die Dinge als entdeckte Nützlichkeit für die Menschen unterscheiden sich in der bürgerlichen Gesellschaft nicht, sofern Erkenntnis und Nutzen gerade in dieser Einheit den Stand ihrer Entwicklung ausmacht. Andererseits: Im Nutzen erkennt man nichts. Die Dinge existieren also nicht in einer bestätigten Form für Menschen, sondern als äußere Gegenstände, worin die Erkenntnis der Dinge zugleich in dem endet, was die Dinge als Lebensmittel sind.

schen existiert. Die Dinge sind da für Menschen und haben als solche Gebrauchswert.⁽²⁰⁾ Der Gebrauchswert ist das objektive Dasein

20) In seiner Arbeit „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, worin Marx noch nicht vollständig an der ökonomischen Sache argumentiert wie im Kapital, schreibt er auch gleich zu Anfang:

“Die Gebrauchswerte sind unmittelbar Lebensmittel, umgekehrt aber sind diese Lebensmittel selbst Produkt des gesellschaftlichen Lebens, Resultat verausgabter menschlicher Lebenskraft, vergegenständlichte Arbeit.“ (MEW 13, S. 16).

Hier wird unmittelbar der menschliche Gehalt der Ware dargestellt, welcher im Kapital erst aus der Form der Ware erschlossen wird. So ist es zwar für die Ökonomie selber vollständig bedeutungslos, diese Erkenntnis voranzusetzen und diese hindert eher den Argumentationsgang in dem gegebenen ökonomischen Fakt und ist deshalb im Kapital nur noch mit der Bezeichnung, daß die Ware ein äußerer Gegenstand ist, aufgegriffen. Für uns ist diese Ausführung aber nötig, um das Selbstverständnis zu erläutern, das dieser Formulierung vorausgeht, und das zugleich die Kritik der bisherigen Philosophie enthält. Marx stellt in der Ökonomie die wirkliche Kritik der Philosophie dar, das heißt die Wirklichkeit dessen, was die Philosophie erst als selbständigen Schein hervorbringt, der um diese hier geschilderten Verhältnisse kreist, aber nicht ihren wirklichen Gehalt erfassen kann. Insofern ist das Kapital in der Tat die Einlösung und Offenbarung der in den Briefen an Kluge dargestellten Auffassung, daß die Philosophie aufzuheben sei, indem man sie verwirkliche, indem man ihre Wirklichkeit als Aufhebung des Philosophierens fassen muß. Denn es wird sich erst in der Wirklichkeit selbst *“zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“* (MEW 1, S. 346). Es geht im Kapital also um die Verwirklichung menschlicher Arbeit, während es die Wirklichkeitsformen veräußerter menschlicher Gegenstände kritisiert und damit ein Bewußtsein des gegebenen Arbeitsprozesses so vorstellt, wie es sich in der Kritik an den überkommenen Formen des Arbeitsprozesses wahrmacht. Die Kritik der äußeren Lebensvermittlung schließlich kündigt eine Kritik der gegenwärtigen Geschichte an, in welcher die Entwicklung der Produktivkräfte in eine Stufe eingetreten ist, *“auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte.“* (MEW 3, S. 69).

eines unbestimmten Bedarfs.⁽²¹⁾ Das Verhältnis dieses Bedarfs zur

21) Im Gebrauchswert ist die Objektivität des menschlichen Bedürfnisses getrennt vom Menschen formuliert. Damit ist ausgedrückt, was zuvor im Reichtum diskutiert war: Der Reichtum in der Form der Ware oder des Privateigentums stellt kein bestimmtes menschliches Bedürfnis dar, sondern das rohe Bedürfnis als Nützlichkeit von Dingen.

“Das Privateigentum weiß das rohe Bedürfnis nicht zum menschlichen Bedürfnis zu machen“ (MEW 40, S. 547).

Das Bedürfnis des Menschen nach dem Menschen kann überhaupt erst in der kommunistischen Gesellschaft entstehen, da in ihr der wirkliche Verkehr der Menschen als gesellschaftliche Menschen existiert. Im reichhaltigen Produktionsverhältnis selbst sind Bedürfnis und Arbeit identische Ausdrücke. Das Bedürfnis des Menschen nach dem Menschen, sein Verlangen nach dem Sein seiner im andern, ist als Produktion mittelbar auch die Konsumtion dieses Werdens eines menschlichen Verhältnisses.

“Die Produktion ist unmittelbar auch Konsumtion. Doppelte Konsumtion, subjektive und objektive: Das Individuum, das im Produzieren seine Fähigkeiten entwickelt, gibt sie auch aus, verzehrt sie im Akt der Produktion, ganz wie das natürliche Zeugen eine Konsumtion von Lebenskräften ist... Der Akt der Produktion selbst ist daher in allen seinen Momenten auch ein Akt der Konsumtion.“ (MEW 13, S. 622).

Und auch umgekehrt:

“Die Konsumtion ist unmittelbar auch Produktion, wie in der Natur die Konsumtion der Elemente und der chemischen Stoffe Produktion der Pflanze ist ... Die Produktion ist also unmittelbar Konsumtion, die Konsumtion ist unmittelbar Produktion. Jede ist unmittelbar ihr Gegenteil. Zugleich aber findet eine vermittelnde Bewegung zwischen beiden statt. Die Produktion vermittelt die Konsumtion, deren Material sie schafft, der ohne sie der Gegenstand fehlte. Aber die Konsumtion vermittelt auch die Produktion, indem sie den Produkten erst das Subjekt schafft, für das sie Produkte sind.“ (ebd., S. 622 f).

So ergibt sich unmittelbar zweierlei als identisches Verhalten dieser Prozesse: Erstens wird *“in der Konsumtion das Produkt (erst) wirkliches Produkt“* (ebd., S. 623), wie auch in der *“Konsumtion das Bedürfnis neue Produktion schafft, also den idealen innerlich treibenden Grund der Produktion, der ihre Voraussetzung ist. Die Konsumtion schafft den Trieb der Produktion; sie schafft auch den Gegenstand, der als zweckbestimmend in der Produktion tätig ist.“* (ebd.). So entsteht hier nicht ein Verhältnis zum Material der Bedürfnisse als leerer Stoff für Menschen, denn *“die Produktion*

Erzeugung der Bedürfnisse ist ein gesellschaftliches Verhältnis, worin sowohl die Bedürftigkeit von Menschen eingeht, als auch ihre Arbeit. Erst in ihrem gesellschaftlichen Dasein bezieht sich beides aufeinander in der jeweils entwickelten Form dieser Gesellschaft. ⁽²²⁾

Der Gebrauchswert ist an einem Ding, weil nur dieses für den Menschen nützlich sein kann. ⁽²³⁾

liefert den Bedürfnissen nicht nur ein Material, sondern sie liefert dem Material auch ein Bedürfnis. Wenn die Konsumtion aus ihrer ersten Naturrohheit und Unmittelbarkeit heraustritt – und das Verweilen in derselben wäre selbst noch das Resultat einer in der Naturrohheit steckenden Produktion –, so ist sie selbst als Trieb vermittelt durch den Gegenstand. Das Bedürfnis, das sie nach ihm fühlt, ist durch die Wahrnehmung derselben geschaffen. Der Kunstgegenstand – ebenso jedes andere Produkt – schafft ein kunstsinnesreiches und schönheitsgenießfähiges Publikum. Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand.“ (ebd., S. 624). Objektiv in der Fixierung des Reichtums zur Ware ist dies Verhältnis zur Nützlichkeit eines Dings geronnen, welches es zum Gebrauchswert macht.

22) Daß die Dinge für den Bedarf da sind und von Menschen hergestellt sind, bedeutet nicht, daß die Menschen sich als ein und dasselbe Subjekt darin erzeugen. Erst in ihrer objektiven Form treten die Menschen in das gesellschaftliche Verhältnis, worin ihre Arbeit als Tätigkeit ebenso gewiß wird wie ihre Bedürftigkeit.

“Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist, sie überdem falsch betrachten – spekulativ. Bei einem Subjekt erscheinen Produktion und Konsumtion als Momente eines Aktes. Das Wichtigste ist hier nur hervorgehoben, daß, betrachte man Produktion und Konsumtion als Tätigkeiten eines Subjekts oder einzelner Individuen, sie jedenfalls als Momente eines Prozesses erscheinen, worin die Produktion der wirkliche Ausgangspunkt und darum auch das übergreifende Moment ist.“ (MEW 13, S. 625).

Wiewohl in sich identisch erscheinen Arbeit und Bedürfnis als menschliche Beziehung, als das Verhältnis verschiedener Menschen. Erst in diesem Verhältnis ist das Gattungsverhältnis von Menschen ausgesprochen, ein Verhältnis also, worin nicht Menschen als einzelne Wesen unmittelbar allgemein subjektiv sind, sondern in der wechselseitigen Abhängigkeit die jeweilige Stufe ihrer Beziehung und Verbundenheit äußern. Diese Beziehung äußert sich in dieser Gesellschaft als Trennung, als wesentlicher Unterschied von Bedürfnis und Produktion.

23) Um diesen Nutzen in der Gesellschaft geht es hier als Inhalt der Gesellschaft. Die Menschen nutzen die Eigenschaften der Dinge für ihren hiervon getrennten

Zweck. Dies hat schon vielerlei Kopfzerbrechen bereitet, scheint doch in dieser Formulierung die Argumentation des „jungen Marx“ aufgehoben, der – wie gezeigt – die Identität von Zweck und Mittel einer Gesellschaft als ihr Verkehrsverhältnis behauptet hatte (vgl. MEW 40, S. 542: *“Wie durch die Bewegung des Privateigentums und seines Reichtums wie Elends – des materiellen und geistigen Reichtums und Elends – die werdende Gesellschaft zur Bildung (des menschlichen Gegenstands) alles Material vorfindet, so produziert die gewordene Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den reichen all- und tief sinnigen Menschen als ihre stete Wirklichkeit.”*). Aber er hatte dies nicht nur 1844, sondern auch als Ökonom 1858 immer noch behauptet:

“Die Produktion ist nicht nur unmittelbar Konsumtion, und die Konsumtion unmittelbar Produktion; noch ist die Produktion nur Mittel für die Konsumtion und die Konsumtion Zweck für die Produktion.” (MEW 13, S. 625).

Umgekehrt hat er auch in den „Philosophischen Schriften“ von der Wandlung der Nützlichkeit zum menschlichen Nutzen gesprochen:

“Das Bedürfnis oder der Genuß haben (nach der Aufhebung des Privateigentums) ihre egoistische Natur und die Natur ihre bloße Nützlichkeit verloren, indem der Nutzen zum menschlichen Nutzen geworden ist.” (MEW 40, S. 540).

Man sieht: Es handelt sich nicht um einen Unterschied von Marx contra Marx, sondern um eine Denknuß. Diese klärt sich mit Hilfe eben dieses „jungen Marx“ auf, denn er schreibt an selber Stelle auch über die menschlichen Eigenschaften:

“Die Aufhebung des Privateigentums ist...die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als auch objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum menschlichen Auge geworden, wie sein Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, menschlichen, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der Sache um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt.” (MEW 40, S. 540).

Die Eigenschaften eines Dings und sein Nutzen für den Menschen sind also nur in der bürgerlichen Gesellschaft verschieden, weil darin die Nützlichkeit eines Dings alleine als gesellschaftliche Formbestimmung existiert, als Nützlichkeit überhaupt, als gesellschaftlich anerkannter Nutzen von Dingen. Jener Nutzen, den ein Mensch an einem Ding hat, ist keine Nutzung der Dinge, sondern durch den Menschen

“Diese Nützlichkeit schwebt nicht in der Luft. Durch die Eigenschaften des Warenkörpers bedingt, existieren sie nicht ohne denselben.“ (MEW 23, S. 50)

Aber das Ding selbst ist nicht für sich Nutzen. Die Eigenschaften eines Dings sind nicht durch sich selbst nützlich. Ein Ding kann schwer sein, ohne daß dies den Menschen nutzt, ja ihm sogar eher Kraft abverlangt, denn ihm Nutzen bringt. Aber Nützlichkeit ist durch die *“Eigenschaft des Warenkörpers bedingt“*, hat also in und durch diese Eigenschaften in der Gesellschaft der Menschen Nutzen.

Die Nützlichkeit eines Dings ist vom Menschen entdeckte Eigenschaft ⁽²⁴⁾ und macht es zum Gebrauchswert. Aber der Gebrauchswert

in der Vermenschlichung der Sache emanzipierter Nutzen, menschlicher Nutzen. Nutzen ist hier allein als überkommene Form gesagt, die im menschlichen Sinn gefühlt ist, als menschlicher Nutzen existiert, nicht als Nützlichkeit eines Dings, denn es sind die *“Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv, geworden“* (ebd.). Ein Sinn selbst kann nicht nützlich sein, denn ohne ihn siecht jeder Mensch oder er stirbt. Indem aber im Nutzen der Dinge bereits der Reichtum für den Menschen existiert, gesellschaftlich anerkannter, wohl aber nicht menschlich erkannter Reichtum ist, ist darin auch die Eigenschaft des Dings bereits gesellschaftlich gewärtig, wenn auch nicht als menschliche Eigenschaft eines Dings oder gegenständliche Eigenschaft eines Menschen angeeignet, denn der Geist dieser Dinge, der theoretische Sinn und ihr praktischer Gehalt sind noch nicht gegenständig vereint. Wir haben daran zu arbeiten, und dies ist unsere Gegenwart.

24) Die entdeckte Eigenschaft, welche die Waren nützlich werden läßt, ist immer die stoffliche Basis eines gesellschaftlichen Verhältnisses, was immer dessen Form sei. Als solche Basis existiert sie im Gebrauchswert.

“Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei.“ (MEW 23, S. 50).

Ein Gebrauchswert oder -gut ist durch seine Entdeckung und seinen Nutzen gesellschaftlich geworden, und es ist ihm als existierender Gebrauchswert nicht anzusehen, welche Formbestimmungen in seine Herstellung eingegangen sind. Ob der Natur entwunden oder durch Menschen verarbeitet, die Eigenschaften der Dinge gelten den Menschen so, wie sie entdeckt sind. Ob es Sklaven, Leibeigene oder freie Arbeiter waren, die ihn hergestellt hatten, ist gegenüber dem Gebrauchswert als Inhalt des menschlichen Reichtums gleichgültig.

ist nur darin gesellschaftlich wahr, daß er sich im Gebrauch verwirklicht.

“Der Gebrauchswert verwirklicht sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion.“ (MEW 23, S. 50).

Den Gebrauchswert der Ware gibt es wirklich erst dann, wenn es Dinge gibt, die sich im Gebrauch verwirklichen. Der Gebrauchswert existiert also objektiv nicht als Sache, sondern nur an der Sache, deren Nützlichkeit verzehrt wird. Über den Gebrauchswert so zu reden, als ob er eine stoffliche Existenz hätte, ist absurd. Was von ihm existiert, ist reine Formbestimmung, ist die Form, in der die Ware für das Bedürfnis eines Menschen existiert, indem also die Ware für etwas existiert, durch was sie nicht existiert, sondern was ein von ihr getrennter Wille, ein Verlangen oder ein Bedarf ist.⁽²⁵⁾

“In der Tat aber ist der Gebrauchswert der Ware gegebene Voraussetzung –, die stoffliche Basis, woran sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis darstellt. Es ist erst dies bestimmte Verhältnis, das den Gebrauchswert zur Ware stempelt. Weizen zum Beispiel besitzt denselben Gebrauchswert, ob er von Sklaven, Leibeigenen oder freien Arbeitern gebaut wurde.“ (Grundrisse, S. 763, 18).

Man sieht: Es ist nicht die Nützlichkeit, welche den Inhalt des Reichtums ausmacht, sondern das, was den Gebrauchswert als “stoffliche Basis“, also als Eigenschaften eines Dings zum “stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei“ (MEW 23, S. 50) macht.

25) Dies besagt nicht, daß menschliche Produkte immer als Dinge zum Gebrauch angesehen werden, in dieser Form würde gerade ihre verkörperte Beziehung von Menschen negiert. Im Gebrauch erscheint ein Ding nur als Lebensmittel für die Reproduktion von Menschen. Er enthält subjektiv eine Beziehung zum Gegenstand, in welcher der Gegenstand zum Zwecke des Gebrauchs gehabt werden muß:

“Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, gebraucht wird. Obwohl das Privateigentum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als Lebensmittel faßt und das Leben, zu dessen Mittel sie dienen, ist das Leben des

So hat die Nützlichkeit eines Dings keinerlei gesellschaftliche Gewärtigkeit, wiewohl durch sie gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigt werden und entdeckte Eigenschaften von Dingen genutzt werden.

“Obgleich Gegenstand gesellschaftlicher Bedürfnisse und daher im gesellschaftlichen Zusammenhang, drückt der Gebrauchswert jedoch kein gesellschaftliches Produktionsverhältnis aus.“ (MEW 13, S. 16).

Da das Ding nicht als Ganzes seiner Eigenschaften gesellschaftlich existiert, sondern als nützliches Ding, kann es selbst nicht gesellschaftlich existieren, da es nur für den Menschen und dessen Ergreifungen da ist. Es selbst hat keinen gesellschaftlichen Begriff als Ding, denn als dieses verschwindet es fortwährend, sobald es seinen Gebrauchswert verwirklicht.

So ist der Gebrauchswert an der Ware als Formbestimmung, nicht als stofflicher Gehalt, denn die Ware hat ihre Nützlichkeit nur durch Stoffe, nicht aber ihre ökonomische Bestimmtheit als Gebrauchswert. So ist das Gebrauchswertsein der Ware ihre notwendige Voraussetzung, aber als Ware selbst existiert sie nicht als Gebrauchswert.

Privateigentums, Arbeit und Kapitalisierung. An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre.“ (MEW 40, S. 540).

Dennoch bilden Gebrauchswerte immer den stofflichen Inhalt des Reichtums, weil sie Produktion und Konsumtion als einen Gehalt desselben wissen, gleich, in welcher Beziehung sie darin stehen. Allerdings werden die Inhalte des Reichtums innerhalb ihres Lebensprozesse nicht mehr Gebrauchswerte heißen können, weil sie sich nicht im Gebrauch als Gebrauchswerte verwirklichen, sondern ihr lebender Gehalt im arbeitenden Verhältnis von Menschen selbst ist. Die Dinge verwirklichen dann in der Konsumtion selber den Gehalt ihres Erzeugtseins und sind unmittelbarer Entwicklungsprozess der Menschen als Gattung. Wenn also die Beziehung zwischen Arbeit und Konsum menschlich existiert, so stellt sich nicht die Verwirklichung vom Gebrauchswert im Nachhinein ein, sondern ist selbst als Inhalt des Reichtums gewärtig.

“Gebrauchswert zu sein scheint notwendige Voraussetzung für die Ware, aber Ware zu sein gleichgültige Bestimmung für den Gebrauchswert.“
(MEW. 13, S. 16).

Den Gebrauchswert gibt es also nur in seinem stofflichen Gehalt, in der ihm eigenen Tatsache, menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art zu befriedigen oder menschliche Nützlichkeit zu haben. Er drückt keine gesellschaftliche Beziehung aus, sondern die Beziehung eines Menschen auf sich selbst, welcher ihn zu seinem Bedürfnis hat⁽²⁶⁾ Der

26) Dies ist wohl der Grund, warum das Gerede um den Gebrauchswert gerade von solchen Menschen oder Bewegungen so hochgehalten wurde, daß man sogar dazu überging, allein diesen Selbstgenuß als Inhalt einer menschlichen Gesellschaft zu sehen. Jenen, die in der Besonderheit ihrer Bedürfnisse ihr Menschsein erblickt hatten, war demnach alles weitere nur Schein. Der Restaurationsphilosoph Adorno, der für diese Auffassung der ertümlichste Sprecher war, hat seine ganze Gesellschaftslehre auf den Gebrauchswert gegründet, der sozusagen als Alternative zur Gesellschaft der Tauschwerte zu denken ist. Denn der Tauschwert gilt ihm als Nichts, als ein bloßer Gedanke, den man dadurch beiseite stellt, daß man seine spontane Subjektivität im Gebrauch von geschaffenen Dingen erobert. “Der Tauschwert, gegenüber dem Gebrauchswert, ein bloß gedachtes (!), herrscht über das menschliche Bedürfnis und an seiner Stelle kommt der Schein über die Wirklichkeit. Insofern ist die Gesellschaft der Mythos und dessen Aufklärung heute wie je geboten.“ (Adorno, in: „Soziologie und empirische Forschung, in: Horkheimer/Adorno, Sociologica II, Reden und Vorträge 1962, S. 216).

Diese Verhöhnung jeglicher gesellschaftlicher Gegenwärtigkeit führte denn auch dazu, daß die Menschen, die darin ihr Leben formuliert sahen, die also nichts mit der Gesellschaft überhaupt zu tun hatten, außer dem, daß sie ihnen Nutzen bereitet, in einen andern Menschen verwandelt hatten, der sich von dem Gedanken einer Gesellschaft nicht trügen läßt, sondern aus seinem Bauch heraus die Wahrheit weiß: Alles Abstrakte ist nur gedacht und ich bin konkret. Um dies zu leisten, muß man allerdings zuvor sich zu einer übergeschichtlichen Tatsache machen wie eben auch jeden stofflichen Gehalt einer Gesellschaft als übergeschichtliche Tatsache genießen, um seiner Gleichgültigkeit gegenüber wirklich menschlichen Beziehungen eine allgemeine und besonders auch marxistische Legitimation zu verschaffen. Marx kannte solche Gebrauchswertinterpretatoren auch aus seiner Zeit unter den Leuten, die besonders gerne sammeln und anhäufen, die aus jedem Scheißhaufen von sich ihre Welt gestaltet hatten (die sogenannten Kompilatoren):

Gebrauchswert existiert stofflich als Eigenschaft, die genutzt werden soll und ist in der *“von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform zugleich stofflicher Träger des Tauschwertes.“* (MEW 23, S. 50).

Es geht also in dem Buch nicht um eine Theorie der Nützlichkeit, um die am Ding dargestellte vereinseitigte und objektivierte Beziehung von Menschen, sondern um die Form einer Gesellschaft, worin die menschlichen Gegenstände als Form durch sich selbst erscheinen, als Tauschwert. Der Gebrauchswert existiert in der Gesellschaft nicht, sondern nur als Ware, als Gebrauchswert für andere. Nur in dieser Form ist er überhaupt die Form von menschlichem Reichtum. ⁽²⁷⁾

“Dies ist der Grund, warum deutsche Kompilatoren den unter dem Namen Gut fixierten Gebrauchswert con amore (mit Lust) abhandeln.“ (MEW 13, S. 16, Fußnote).

Die Grundlage für solche Abhandlungen hat wohl hauptsächlich die Frankfurter Schule gebracht, deren jüngstes Glied seine politische Grundlage darin gesehen hatte, daß in unserer Zeit die Gebrauchswerte sterben (Krahl, in: Konstitution und Klassenkampf, 1972, S. 59). Und er hat nicht nur in diesem Schmerz gelebt, sondern vor allem auch noch den Grund für das Übel gefunden: den Tauschwert, der angeblich etwas Gedachtes sein soll. Die Stubenreinigung erfolgt also durchs Denken, und in der Sensibilität dieser Antidenker ist auch der große Scheißhaufen auf die Welt gekommen, den die Frankfurter Schule in der Studentenbewegung hinterlassen hatte: die alternative Bewegung. Solche Leute, die nichts sein müssen, weil sie sich als alles dünken, die keine Gesellschaft haben, weil sie sich selbst als gesellschaftliches Wesen erkoren haben, kümmern sich demzufolge noch bestenfalls um die Tiefenschärfe ihrer Stereoanlage oder die Selbstgenügsamkeit ihres Bauernhofes, worin sie ihre Gesellschaft als neue Erfindung gründen, um in der alten ihre Sachen loszuwerden.

27) Damit der Gebrauchswert für andere existiert, ist unterstellt, daß einerseits die menschlichen Produkte frei von der menschlichen Not existieren, wie sie dem Inhalt solange gegeben ist, wie ein Mensch Stoffe für sein Leben in ganz bestimmten Zusammenhängen und in ganz bestimmter Weise braucht, andererseits aber eine Not, ein Bedürfnis an irgendwelchen anderen Stoffen besteht, die ein Mensch nicht hat, wohl aber mehr hat, als er von seinem Stoff braucht. Der Gebrauchswert für andere kennzeichnet die Form, worin Gebrauchswerte erscheinen: Privateigentum. Ein Ding wird nicht produziert, weil in diese Produktion die Beziehung des

Produzenten zum andern Menschen eingeht, sondern allein, um etwas zu haben, was ein anderer Mensch zum Nutzen hat, damit ich das habe, was der andere hat.

“Wie komme ich dazu, an einen andern Menschen mein Privateigentum zu entäußern? Die Nationalökonomie antwortet richtig: Aus Not, aus Bedürfnis. Der andere Mensch ist auch Privateigentümer, aber an einer andren Sache, die ich entbehre und die ich nicht entbehren kann oder will, die mir ein Bedürfnis zur Vervollständigung meines Daseins und Verwirklichung meines Wesens scheint.“ (MEW 40, S. 452).

Hierdurch entsteht eine Beziehung, worin jeder Mensch produziert, um Macht über seine eigenen Mittel zu erhalten, Macht über sein Produkt als Lebensmittel, nicht als wechselseitiges Mittel gemeinschaftlicher Zwecke. Der Gebrauchswert für andere befriedigt nun wirklich ein Bedürfnis irgendwelcher Art und zwar überhaupt und allgemein, verwirklicht also damit die Beziehung des Menschen auf sein Produkt in der Form, in welcher jedes Bedürfnis nur sachliches Bedürfnis, eigennütziges Bedürfnis sein kann und als menschliches Bedürfnis ohnmächtiges Bedürfnis sein muß:

“Du hast allerdings als Mensch eine menschliche Beziehung zu meinem Produkt: Du hast das Bedürfnis meines Produkts. Es ist daher für dich als Gegenstand deiner Begierde und deines Willens vorhanden. Aber dein Bedürfnis, deine Begierde, dein Wollen sind ohnmächtiges Bedürfnis, Begierde, Wollen für mein Produkt. Das heißt also, dein menschliches und darum auf meine menschliche Produktion notwendig in innerlicher Beziehung stehendes Wesen, ist nicht deine Macht, dein Eigentum an dieser Produktion, denn nicht die Eigentümlichkeit, nicht die Macht des menschlichen Wesens ist anerkannt in meiner Produktion. Sie sind vielmehr das Band, welches dich mir abhängig macht, weil sie dich in eine Abhängigkeit von meinem Produkt versetzen. Weit entfernt, daß sie das Mittel wären, welches dir Macht über meine Produktion gäbe, sind sie vielmehr das Mittel, mir Macht über dich zu geben.“ (MEW 40, S. 460).

So besteht aus diesem gegensätzlichen Verhalten um mehr Produkte ein Kampf um das Produkt für sein Bedürfnis, ein wechselseitiges Bekämpfen des Gehalts der Produktion eines andern, was sich in der Form des Gebrauchswerts für andere ausdrückt, denn darin besteht die Absicht der Beziehung notwendig in der wechselseitigen Plünderung des Gehalts der Produktion, mit welchen Menschen ihre Dinge durch ihren Sinn gefüllt hatten, bevor sie darum kämpften:

“Wenn ich mehr produziere, als ich unmittelbar selbst vor dem produzierten Gegenstand brauchen kann, so ist meine Mehrproduktion auf dein Bedürfnis berechnet, raffiniert. Ich produziere nur dem Schein nach ein Mehr von diesem

Der Gebrauchswert als Formbestimmung der Dinge, welche im bürgerlichen Reichtum als Waren existieren, ist als menschliches Produkt zugleich wechselseitiges Mehrprodukt einzelner Individuen. Er ist nicht als Mehrprodukt, aber als Produktion, welche über den eigenen Bedarf hinausgeht, berechnet. Die Menschen stehen also einerseits nur in Beziehung auf sich, sofern sie für sich produzieren, andererseits nur in der Abstraktion von Menschen, wenn sie für ein Mehrprodukt für Bedürfnisse irgendeiner Art produzieren. Das Dasein der Dinge hat diesen Gehalt als Beziehung von Menschen, die sich nun an den Dingen treffen, um die Beziehung ihrer Produkte, die durch Produktion und Konsumtion notwendige Gesellschaftlichkeit ihrer Arbeit herzustellen.⁽²⁸⁾ In dieser Beziehung beste-

Gegenstand, Ich produziere der Wahrheit nach einen andern Gegenstand, den Gegenstand deiner Produktion, den ich gegen dies Mehr auszutauschen gedenke, ein Austausch, den ich in Gedanken schon vollzogen habe. Die gesellschaftliche Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis ist daher auch ein bloßer Schein, und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfalls ein bloßer Schein, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient. Die Absicht der Plünderung, des Betrugs liegt notwendig im Hinterhalt, denn da unser Austausch ein eigennütziger ist, von deiner wie meiner Seite, da jeder Eigennutz den fremden zu überbieten sucht, so suchen wir uns notwendig zu betrügen. Das Maß der Macht, welche ich meinem Gegenstand über deinen einräume, bedarf allerdings, um zu einer wirklichen Macht zu werden, deiner Anerkennung. Unsere wechselseitige Anerkennung über die wechselseitige Macht unserer Gegenstände ist aber ein Kampf, und im Kampf siegt, wer Energie, Kraft, Einsicht und Gewandtheit besitzt. Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt. Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen, so suchen wir uns wechselseitig einen Schein vorzumachen und der Gewandteste übervorteilt den andern. Wer den andern übervorteilt, ist für das Ganze des Verhältnisses ein Zufall. Die ideelle, gemeinte Übervorteilung findet auf beiden Seiten statt, das heißt jeder der beiden hat in seinem eigenen Urteil den andern übervorteilt.“
(MEW 40, S. 460).

28) Oft wurde diese Stelle so verstanden, daß es in der Beziehung der Dinge um das Verhältnis eines Arbeitsteils einer Gesellschaft zu einem andern Arbeitsteil derselben Gesellschaft gehe, die Dinge also als Teile einer ganzen Arbeit nur auf

hen nun die Gebrauchswerte wirklich als Dinge, welche irgendwann und irgendwo von Menschen gebraucht werden, die zum einen das bekommen haben, was sie zum anderen daran zu nutzen wissen; – so existiert die Not des einen Menschen immer als Alternative zur Arbeit des anderen. Der Gebrauchswert für andere ist nur darin existent, daß Waren auf dem Markt Gebrauchswert haben, die in alternierender Beziehung zu den Menschen stehen. ⁽²⁹⁾

den Markt treten, als Dinge, die für die Arbeit nötig sind. Unter dieser Fassung von Arbeitsteilung wäre die Beziehung der Menschen als ein arbeitendes Subjekt gedacht, wo die einzelnen Menschen als Teile hiervon zueinander in Beziehung treten. Diese Auffassung würde jedoch der Voraussetzung widersprechen, daß die Ware ein Ding ist, ein Ganzes vieler Eigenschaften, daß die Ware also ein fertiges Arbeitsprodukt ist. Die Beziehung der Arbeit kann nicht mehr eingehen, weil sie allein aus der Notwendigkeit der Produktion und damit aus der Notwendigkeit und Abhängigkeit der Gesellschaft selbst besteht, die einen Tausch nicht zulassen könnte. In der Tat stellt sich im Tausch bereits eine hohe Stufe der Produktion dar, eine Mehrproduktion, durch welche die verschiedenen Genüsse, nicht die verschiedenen Arbeiten aufeinander bezogen werden. Daß diese Genüsse zugleich nur im Eigennutz bestehen, ändert nichts dadran, daß es zugleich schon menschliche Genüsse sind.

29) Es hat sich nun die Gleichgültigkeit oder das Gleichgelten menschlicher Bedürfnisse erstmals objektiv als Alternieren des Gebrauchs dargestellt, als Gleichgültigkeit der Dinge, welche überhaupt und allgemein für den je einzelnen Bedarf existieren, denn die Dinge gelten den Menschen in ihrer Gesamtheit als Dinge gleich, welche die Bedürfnisse irgendwelcher Art auch nun für jeden einzelnen Menschen erfüllen, der als einzelner mit einem bestimmten Bedürfnis dieser allgemeinen Produziertheit der Dinge begegnet, als Mensch also nun in bestimmter Form der unbestimmten Allgemeinheit der Gebrauchswerte gegenübertritt. Somit erfüllt sich, daß die Gebrauchswerte bestimmte Bedürfnisse befriedigen, obwohl sie gesellschaftlich als Dinge existieren, welche überhaupt nützlich für den Menschen schlechthin sind. Dies reflektiert sich auch in der Vorstellung von Menschen, die an Gütern so reich sind, daß sie das Alternieren der Nützlichkeiten selbst subjektiv reflektieren. Heutzutage zeigt die Alternativbewegung in ihrem Eifer, neue, andere Nützlichkeiten herzustellen, einerseits die objektive Möglichkeit eines fortwährenden Wechsels des Lebens und seiner Geschichte am Nutzen von Dingen, an Einfällen zur Lebensänderung im Andersleben, im Absehen vom eigenen Leben, zum

Der Reichtum als äußere Gegenständlichkeit von Menschen erscheint nun in dem unendlichen Alternieren von Gebrauchswerten, deren qualitative Beziehung zum Menschen getrennt ist von dem Quantum, als welches sie existieren. Die Quantität des Reichtums bestimmt sich allein durch das Verhältnis der Gebrauchswerte, durch „die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen“ (MEW 23, S. 50). Als rein proportionelles Verhalten der Gebrauchswerte in ihrem alternierenden Dasein als Gebrauchswert für andere sind die Gebrauchswerte *“in der von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform..... zugleich die stofflichen Träger des Tauscherts.“* (MEW 23, S.50) Der unendliche Formwechsel der Waren hat sich somit als ökonomisches Verhältnis fixiert.⁽³⁰⁾

andern aber zeigt sich hier auch die ursprünglichste Form wieder, in welcher sich das Alternieren der Gebrauchswerte bildet. In Ermangelung eines wirklichen gesellschaftlichen Verkehrs erscheint das andere Leben immer gegen das eine erstens austauschbar, also wählbar, und zweitens als neues besser als das alte, wenngleich es in keinem genau die Bildung des Verhältnisses enthält, was den Tausch begründet, Auch in der Alternativbewegung stellen sich urwüchsig und spontan die Tauschverhältnisse wieder her, dessen Formen man entweichen zu sein glaubt. Insofern diese Bewegung ideologische Gründe hat, vertritt sie ideologisch zugleich absolut den reinen abstrakten, vom Menschen abstrahierten Nutzen eines Lebens, das zur Geschichtslosigkeit verdammt ist und wird in der Tätigkeit dieser Verdammung zum brutalen Agenten einer Warengesellschaft, die die Gleichgültigkeit menschlicher Beziehungen zum Selbstgefühl auszunutzen versteht.

30) Der Gebrauchswert für andere oder der alternierende Gebrauchswert, der allein die Nützlichkeit der Dinge selbst ausdrückt, kann diese Nützlichkeit nur in einem Verhältnis ausdrücken, worin er an dem Ding, dessen Beziehung zu den Menschen beständig wechselt, als Formwechsel des Dings erscheint. Wo das Ding einmal in der Hand des Konsumenten ist, und sich dann erst als Gebrauchswert verwirklicht, weil es seinen Gebrauchswert nur in der Konsumtion verwirklicht, ist es ein andermal in der Hand des Produzenten, und diese verschiedene Daseinweise des Dings drückt sich in der Ware nicht als identische Beziehung der Menschen auf ihre Dinge, sondern als unterschiedene Beziehung der Menschen zu den Dingen und damit als Formwechsel der Dinge selbst aus. Hierbei verändert sich nicht das Ding in seiner Eigenschaft, wohl aber in seinem Dasein als Ding im Tausch:

“Brot z.B. in dem Übergang aus der Hand des Bäckers in die Hand des Konsumenten ändert nicht sein Dasein als Brot. Umgekehrt: erst der Konsument bezieht sich auf es als Gebrauchswert, als dies bestimmte Nahrungsmittel, während es in der Hand des Bäckers Träger eines ökonomischen Verhältnisses, ein sinnlich übersinnliches Ding war. Der einzige Formwechsel, den die Waren in ihrem Werden als Gebrauchswerte eingehen, ist also die Aufhebung ihres formellen Daseins, worin sie nicht Gebrauchswerte für ihren Besitzer, Gebrauchswerte für ihren Nicht-Besitzer waren.“ (MEW 13, S.29)

Indem die Waren nicht als menschliche Gegenstände existieren, werden ihre Gebrauchswerte auch nicht gesellschaftlich wahr, sondern allein im Zustand eines Konsums, der voraussetzt, daß alle Dinge äußere Gegenstände sind, daß also die menschlichen Gegenstände sich in einer allseitigen Entäußerung befinden, als Waren existieren:

“Das Werden der Waren als Gebrauchswerte unterstellt ihre allseitige Entäußerung, ihr Eingehen in den Austauschprozeß, aber ihr Dasein für den Austausch ist ihr Dasein als Tauschwerte. Um sich daher als Gebrauchswerte zu verwirklichen, müssen sie sich als Tauschwerte verwirklichen.“ (MEW 13, S.29)

Man sieht: Marx geht ausdrücklich nicht von einer bestimmten menschlichen Beziehung im Gebrauchswert aus, sondern von einer allseitig entäußerten Beziehung, in welcher die Waren als Gebrauchswerte dann für den Menschen gelten, wenn sie – wie wir jetzt sagen können – sich bereits als Tauschwerte verwirklicht haben. Die Waren sind Tauschwerte, bevor sie ihren Gebrauchswert wahrhaben:

“Um als Gebrauchswert zu werden, muß die Ware dem besonderen Bedürfnis gegenüber treten, wofür sie Gegenstand der Befriedigung ist. Die Gebrauchswerte der Waren werden also als Gebrauchswerte, indem sie allseitig die Stellen wechseln, aus der Hand, worin sie Tauschmittel, übergehen in die Hand, worin sie Gegenstände. Nur durch diese allseitige Entäußerung der Waren wird die in ihnen enthaltene Arbeit nützliche Arbeit. In dieser prozessierenden Beziehung der Waren aufeinander als Gebrauchswerte erhalten sie keine neue ökonomische Formbestimmtheit.“ (MEW 13, S.29)

Wie am Anfang dargestellt, existiert die Nützlichkeit als entäußerte Beziehung der Menschen oder als äußere Gegenständlichkeit von Dingen. Die Waren werden Gebrauchswerte, indem sie zu nützlichen Dingen für den Konsumenten werden, indem sie also besonderen Bedürfnissen gegenüber treten, als Gegenstände irgendeiner Befriedigung oder als Nützlichkeit für bestimmte menschliche Bedürfnisse da sind. In Konsum selber findet nie eine unbestimmte Befriedigung oder eine unbestimmte Beziehung statt, denn die menschlichen Sinne und das Ding, das

Die Gebrauchswerte in diesem Verhältnis gelten einander gerade soviel, wie ihre Proportion zueinander ist. Sie gelten einander als das Quantum, in welchem sie sich proportionell verhalten.

“Als Tauschwert ist ein Gebrauchswert gerade soviel wert wie der andere, wenn nur in richtiger Proportion vorhanden. Der Tauschwert eines Palastes kann in bestimmte Anzahl von Stiefelwachsen ausgedrückt werden. Londoner Stiefelwachsfabrikanten haben umgekehrt den Tauschwert ihrer multiplizierten Büchsen in Palästen ausgedrückt. Ganz gleichgültig also gegen ihre natürliche Existenzweise und ohne Rücksicht auf die spezifische Natur des Bedürfnisses, wofür sie Gebrauchswerte, decken sich Waren in bestimmten Quantitäten, ersetzen einander im Austausch, gelten als Äquivalente und stellen so trotz ihres buntscheckigen Scheins dieselbe Einheit dar.“ (MEW 13, S.16)

Gebrauchswerte in dieser allseitig quantitativen Beziehung existieren als Tauschwerte. Die Gebrauchswerte oder die nützlichen Dinge stehen untereinander in dem Verhältnis, in welchem sie ein gegebenes Quantum von menschlichen Produkten aneinander proportionieren und erscheinen so *“als das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen“* (MEW 23, S. 50f).

Dieses rein quantitative Verhalten der Gebrauchswerte hat keinen Grund in ihrer Beschaffenheit oder in ihrem Dasein für die Menschen, es resultiert aus ihrer existenten Masse. So ist das Verhältnis der Gebrauchswerte als Tauschwerte, ein Verhältnis, das keinen stofflichen Gehalt, keine stoffliche Quantifizierung hat, und daher ein Verhalten ist, das sich nur in Raum und Zeit ausdrückt, *“ein Verhältnis,*

als Gegenstand der Befriedigung da ist, müssen sich entsprechen, müssen ein ihrer Beziehung inhärentes Maß haben (ansonsten bekommt man Bauchweh). Aber in diesem Akt ist bereits die gesellschaftliche Beziehung, die Formbestimmtheit der Dinge als Ware verschwunden, denn die Dinge existieren nicht in dieser Bezogenheit.

das beständig mit Zeit und Ort wechselt. Der Tauschwert scheint daher etwas zufälliges und rein relatives.“ (MEW 23, S. 50)

Das Verhältnis der Gebrauchswerte als Tauschwert erscheint daher als ein zufälliges Verhältnis, worin die Quantitäten mit Zeit und Ort wechseln und füreinander selbst relativ sind. Es gibt Gebrauchswerte in einer Quantität, die sich selbst zu bestimmen scheint, *“ein der Ware innerlicher immanenter Tauschwert (zu sein scheint), also eine contradictio in adjecto“* (MEW 23, S. 51), ein Widersinn des Wortes selbst. Aber ein Widersinn, in welchem ein von Menschen produziertes Quantum an Gebrauchsgütern erscheint, gibt uns das Rätsel, woher die Relationen darin entstehen, woher also das bestimmte Quantum der einzelnen Dinge kommt.⁽³¹⁾

31) Da die Dinge zunächst quantitativ vom Menschen getrennt auftreten, wenngleich sie auch Reichtum als Warensammlung verkörpern, kann sich dieses Quantum nur im Wechsel von Zeit und Ort darstellen. Die Gebrauchswerte sind im Tausch unendlich wechselhaft, entstehen an einem Ort, vergehen am andern und bewegen sich untereinander in den verschiedensten Proportionen. Es erscheint so, als ob sie unendlich bestimmt wären, als ob ihre Bewegung selbst so unendlich wäre, wie ihre Quantität als Begriff existieren mü. te. Aber die Quantität existiert nicht als Quantität; dies zeigt der Widersinn des Begriffs Tauschwert als Inhalt der Ware selbst. Der Widersinn dieses Wortes greift den Widersinn, die unendlich Scheinhaftigkeit des Tauschverhältnisses identisch auf; er enthält sprachlich das, was gesagt wäre, wenn die Dinge selbst aus sich heraus das Interesse an ihrer Tauschbewegung hätten. So ergibt sich für sie gleichermaßen wie für das Wort die Absurdität, daß sie genauso wie es ein Verhältnis voraussetzen, das im Tauschwert verbunden und verschwunden zu sein scheint. Wer diesen Widersinn nicht verspürt, wer dem Tauschverhältnis selbst also den Begriff des Tauschwertes unbedacht zuweisen kann, der muß das, was darin verschwunden ist, für sich unbedacht belassen und aus seinen Kategorien die Wirklichkeit entwerfen, die so absurd ist, wie sie erscheint. Tauschwert als Kategorie gedacht gäbe nämlich Grund, den Inhalt dieser Bewegung in den Dingen selbst zu suchen und somit die einfache Determination des Tauschgeschehens in jedem Ding zu sehen. In einem solchen immanenten Tauschwert verbliebe jede Wirklichkeit dieses Verhältnisses in ihrer raumzeitlichen Zufälligkeit und Relativität belassen und unkritisch, weil keine Substanz und kein Mensch sich dem widersetzen könnte. Aus dieser Blindheit

Das Rätsel dieser Welt ist nun am Gegenstand, an der Elementarform der bürgerlichen Gesellschaft selbst deutlich geworden: worin liegt der bestimmte Gehalt der Quantität oder die Bestimmung der Quantifizierung des Reichtums, also letztlich die Bestimmung der Entwicklung menschlicher Lebensstoffe in der bürgerlichen Gesellschaft? Wir haben daher die Untersuchung der Ware als Gegenstand einer Theorie nun frei vor uns und beginnen mit deren Analyse.

“Betrachten wir die Sache näher.“ (MEW 23, S. 51).

resultieren allerdings die unendlichen Reflexionen und Messungen über die Weisen und Bedeutungen dieses Daseins bei den Positivisten. Indem sie die Dinge so nehmen, wie sie ihnen erscheinen und ihnen zudem den Begriff zuweisen, den sie als Name ihrer Erscheinung finden, vollführen sie in ihrer Theorie selbst die Unendlichkeit einer widersinnigen Welt in Kategorien, welche gleichermaßen unendlich und nur in der Quantifizierung aufgelöst werden, wie dies auch im wirklichen Verhältnis von Menschen ist. Sie unterjochen jeglichen Gehalt mit der Unendlichkeit ihrer Meßdaten und ihrer Gleichgültigkeit ihrem Gegenstand gegenüber, weil ihr Lebensglück die Fassung von unendlich vielen Namen ist. In ihrer Sprache gibt es demnach nichts, weil alles, was ist, als Kategorie selbst ist. Für Marx hat hier aber kein Begriff begonnen, sondern die Wirklichkeit sich in einem Wort selbst absurd gemacht, so daß sich diese Absurdität als Rätsel aufgegeben hat, das erst seinen Grund zur Lösung finden muß. Ihm ist also keine Positivität noch eine Identität der Dinge vorgegeben, sondern er beginnt mit einer Widersinnigkeit selbst und stellt die Frage, die er als Mensch hier entgegengesetzt, sich also fragend aus der sachlich erscheinenden Unendlichkeit heraussetzt und deshalb die Analyse derselben hierdurch beginnt. Wäre der Beginn jeder Wissenschaft als eine solche Frage aus einer widersinnigen Wirklichkeit entstanden, so hätte sich keine Erkenntnistheorie bilden müssen, mit welcher die Ignoranz und Impotenz des Denkens sich seine Legitimationen in der Definition von Wahrheit verschaffen müßte.

2 . Substanz und Quantum der Ware

A) Das Tauschverhältnis

Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft existiert nun als Warensammlung, als quantitatives Verhältnis von Gebrauchsgütern. Für dieses Verhältnis ist es gleichgültig, wann und ob eine Ware gebraucht bzw. verbraucht wird. Ihre Existenz ist in dem Tauschverhältnis, und ihr Untergang als Ware im Konsum ist ein verschwindendes und wieder aufgehendes Moment dieses Verhältnisses. Ob und wann einzelne Waren verschwinden, macht lediglich die bestimmte Beziehung einzelner Individuen auf die Nützlichkeit eines bestimmten Dings aus, je nachdem, was ihm als solches gilt, und ist für das Verhältnis der Waren als Existenz des Reichtums der bürgerlichen Gesellschaft gleichgültig geworden. ⁽³²⁾ Indem das Ding als Ware existiert, existiert

32) Die Nützlichkeit der Dinge, die sich in ihrem Gebrauchswert darstellen, verschwinden im Gebrauch. Was bisher über den Gebrauchswert gesagt wurde, geht nun schon in der Tatsache unter, daß die Waren als solche nur im Tauschverhältnis oder als Tauschwert existieren. Die einzelne Ware, welche gebraucht wird, verschwindet aus dem Dasein der Warenwelt. So verwirklicht sich in der Tat der Gebrauchswert *“nur im Gebrauch oder der Konsumtion“* (MEW 23, S. 50) und fällt als solcher aus dem hier zu betrachtenden Warenverhältnis heraus, noch bevor er in es eingehen konnte. Obwohl also der Gebrauchswert der stoffliche Gehalt oder der Inhalt des Reichtums ist und insofern die Bedingung eines Daseins der Waren im Tauschverhältnis ist, hat er darin eine allseitig verschwindende Bedeutung, denn das Verhalten der Waren zueinander gründet in ihrem Tauschwert, der nur solange ist, wie sie sich als Waren zueinander, also nicht zum Menschen, verhalten. Ihre Bewegung und die Tatsache ihrer Bewegung ist durch den verschiedentlichen Gebrauch von Waren verursacht, ihr Dasein als Tauschverhältnis aber hat seinen Grund in ihnen, und diesen haben wir nun zu entdecken. Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft existiert als Reichtum überhaupt nur als Tauschwert, dessen

es also selbst nicht objektiv als Lebensmittel, denn die Waren verhalten sich solange zueinander, wie sie als Tauschgegenstände sind. Zugleich existiert das Ding aber auch nicht als menschlicher Reichtum, sondern als Verhältnis von Dingen, die dem Menschen gegenüber vollständig gleichgültig sind und sich dadurch in einer eigenen Welt aufeinander beziehen. Da aber alle Stofflichkeit und Qualität der Dinge selbst gar nicht existiert, beziehen sich die Dinge in ihrer Welt nur als Quantum aufeinander und das Tauschverhältnis ist das Verhalten ihres Quantums.

Obgleich es die Warenbesitzer sind, die die Dinge tauschen, weil sie ein Bedürfnis an einem Gebrauchswert haben, der in anderer Hand ist, beziehen sie sich auf die Dinge nur durch die Menge, welche der Gebrauchswert, den sie zu Händen haben, zu dem Gebrauchswert ist, den ein anderer zu Händen hat. Ihnen ist die Beziehung zu dem Menschen, der ihnen den Gegenstand ihres Bedürfnisses verschafft, nur als quantitative Beziehung, als Berechnung auf die Menge, die von eigenem Gebrauchswert abgegeben werden muß.

Im Tauschverhältnis beziehen sich die Waren zunächst nur durch ihre Mengen aufeinander in der Gestalt, wie ihre gesellschaftlichen Maße gefunden waren, also zum Beispiel als Quarter Weizen, Ellen Leinwand, Paar Schuhe usw. Die bestimmte Proportion ist gegeben, wenn sich X Quarter Weizen mit Y Ellen Leinwand und Z Paar Schuhen tauschen.

X Quarter, Y Ellen und Z Paar sind die Mengen, die hier in Proportion treten; was an bestimmten Stoffen existiert, also Weizen, Leinwand und Schuhe, ist nur für den von Bedeutung, der es braucht, nicht für das Tauschverhältnis selbst. Da sich der Weizen

Gehalt und Bewegung ein Gebrauch verursacht, der innerhalb dieses Verhältnisses keinerlei Substanz und Gültigkeit hat. Der Gebrauchswert existiert also nur als *stofflicher Träger des Tauschwertes*.“ Der wirkliche Reichtum und die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ist das Tauschverhältnis, und ihre erste Form ist der Tauschwert.

aber nicht nur auf Leinwand und Schuhe bezieht, hat er viele verschiedene Quanta in seinem Tausch und damit in seiner Beziehung auf andere, also zum Beispiel A Quarter, B Quarter, C Quarter usw. *“Mannigfache Tauschwerte also hat der Weizen statt eines einzigen“* (MEW 23, S. 51).

So sind die verschiedenen Tauschwerte an einer Ware ebenso mannigfaltig wie die Waren, welche den Tauschwert selbst tragen, mannigfaltig sind. In ihrer Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit stellen die einzelnen Tauschwerte *“das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen“* (MEW 23, S. 50), also den Tauschwert überhaupt dar. Aber den Tauschwert gibt es nur durch sie. So drücken die Waren etwas gleiches in ihrem Verhältnis aus, während sie in ihrer unterschiedlichen Quantität dieses überhaupt erst bilden.

“Es folgt daher erstens: Die gültigen Tauschwerte derselben Ware drücken ein gleiches aus. Zweitens aber: Der Tauschwert kann überhaupt nur die Ausdrucksweise, die Erscheinungsform eines von ihm unterschiedenen Gehalts sein.“ (MEW 23, S. 51).

Die Tauschwerte einer Ware und die Waren des Tauschwerts sind einmal Subjekt, einmal Objekt einer Substanz, die sie selbst nicht in ihrem Verkehr bilden; – das wäre in der Tat widersinnig, eine in sich widersinnige Bewegung. Der Tauschwert kann nicht zum einen das Verhältnis der Waren begründen und sich zugleich als unterschiedlicher Tauschwert an einer Ware wiederum erst aus dem Verhältnis der Waren gründen. Er müßte sich als das Gleiche und Ungleiche zugleich ausdrücken, das bestimmte Maß wie auch dessen unbestimmte Substanz selbst enthalten. Die unterschiedlichen quantitativen Verhältnisse drücken etwas sich Gleichbleibendes aus, während sie sich aneinander darin unterscheiden. In ihrer Gleichsetzung haben die Waren verschiedene Quanta, sind sich aber doch in dem gleich,

was die Gleichsetzung überhaupt ermöglicht, was sich also darin gleich setzt. Wenn 1 Quarter Weizen gleich A Zentner Eisen ist, so ist weder der Weizen mit dem Eisen gleich, noch der Quarter mit dem Zentner, noch die Menge 1 mit der Menge A.

“Was besagt diese Gleichung? Daß ein Gemeinsames von derselben Größe in zwei verschiedenen Dingen existiert, in 1 Quarter Weizen und ebenfalls in A Zentner Eisen. Beide sind also gleich einem Dritten, 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.“ (MEW 23, S. 51)

Im Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft, welcher als Tauschverhältnis existiert, als qualitätsloses Dasein der Waren in ihrer jeweils verschiedenen Quantität als ihr Verhältnis zueinander,⁽³³⁾ steckt ein Begriff, der sich nur in ihrem Verhalten darstellt. Dieser Reichtum wird erzeugt und als Erzeugnis angeeignet, aber die Beziehung der Menschen in der Erzeugung und Aneignung ist verschwunden. Den Waren in diesem Tauschverhältnis ist also nur das gleich, wodurch sie von und für Menschen sind, und da das Tauschverhältnis überhaupt von der Bestimmtheit dieser Beziehung vollständig absieht, also auf der Abstraktion jeglichen bestimmten Gehalts gründet, können die Waren im Tauschakt nur das realisieren, was sie für den Menschen sowohl als Arbeitsprodukt wie als Gegenstand seines Bedarfs überhaupt sind. Dem Bedürfnis und dem Arbeitsprodukt ist in der Ware allein das identisch, daß die Ware in ihrem gleichgeltendem Gehalt als Produkt und Gegenstand des Menschen für den Menschen überhaupt nur Wert hat. Die gesellschaftliche Substanz der Ware im Tauschverhältnis ist daher der Wert. Eine Ware hat Wert, weil sie

33) *„Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert.“ (MEW 23, S. 52)*

wert ist. Das gleichbleibende Dritte ihres Verkehrs, das gemeinsame des Tauschverhältnisses, der Begriff des Tauschwertes ist der Wert.

„Im Austauschverhältnis der Waren selbst erschien uns ihr Tauschwert als etwas von ihren Gebrauchswerten durchaus Unabhängiges. Abstrahiert man nun wirklich vom Gebrauchswert der Arbeitsprodukte, so erhält man ihren Wert, wie er eben bestimmt war.“ (MEW 23, S. 53)

Die wirkliche Abstraktion vom Gebrauchswert der Arbeitsprodukte ist also erst erkannt, wenn man wirklich von den Gebrauchswerten abstrahiert.⁽³⁴⁾

34) Das heißt natürlich nicht, daß es die Geistestätigkeit des Abstrahierens wäre, was aus den Gebrauchswerten Wert machen würde. Es handelt sich hier um den Nachvollzug einer wirklich schon vollständig existierenden Abstraktion, die genauso wirkliches Denken erst dann erreicht, wenn es in der Lage ist, das abstrakte Dasein der Gebrauchswerte als solches und für sich zu erkennen. An dieser Stelle steigen gerade jene Sorte Sozialisten aus, die allein in und um den Gebrauchswert kämpfen, daher auch nicht ein gesellschaftliches Verhältnis menschlichen Reichtums, der auch Arbeit umschließt, vor sich haben, sondern ihren Selbstgenuß, der ihnen durch eine Abstraktion entgleitet. Sie kämpfen daher nicht um ein gesellschaftliches Verhältnis von Menschen, sondern sie kämpfen dagegen, was ihnen in ihrem Genuß widerfährt. So hat z.B. Dieter Duhm die Stelle folgendermaßen aufgefaßt:

“Hier ist Marx offensichtlich ungenau: Einerseits sagt er, daß der Gebrauchswert vorausgesetzt ist, andererseits daß von ihm augenscheinlich abstrahiert würde. Rein logisch gesehen ließe sich dieser Widerspruch dadurch lösen, daß man beim Gebrauchswert unterscheidet zwischen konkretem und abstraktem Gebrauchswert. Wir könnten dann sagen: beim Warenaustausch ist der abstrakte Gebrauchswert vorausgesetzt, während vom konkreten Gebrauchswert abstrahiert ist. Wenn wir aber in dieser Weise unterscheiden zwischen konkretem und abstraktem Gebrauchswert, so gibt es keinen Grund mehr, den Gebrauchswert aus der Ableitung auszuklammern. Es ist dann nicht mehr logisch zwingend, das gemeinsame Dritte der beiden Waren in der Tatsache zu sehen, daß sie beide Arbeitsprodukte sind, das Gemeinsame könnte genauso gut darin liegen, daß sie beide Nützlichkeit besitzen.“ (Dieter Duhm: Warenstruktur und zerstörte Zwischenmenschlichkeit, S.30f., Fußnote 10).

B) Die Wertbeziehung

a) Wert als Gehalt der gesellschaftlichen Beziehung der Waren

Als Form des menschlichen Reichtums in der bürgerlichen Gesellschaft sind die Waren nun entdeckt, denn als *„gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz sind sie Werte – Warenwerte.“* (MEW 23, S. 52). Der Wert ist also der Gehalt des Reichtums der bürgerlichen Gesellschaft oder ihre Substanz, die allgemeingesellschaftliche Substanz der Menschen, welche ihren Reichtum in der Form einer Warensammlung haben und daher ihren Verkehr, ihren gesellschaftlichen Stoffwechsel, auf dem Wert gründen. Dieser ist der Inhalt für die Ware als

Daher weht also der Wind, wenn jemand eifrig darum bemüht ist, die Gemeinschaft der Dinge nur in dem zu suchen, was sie für ihn als Individuum ist. Hier begründet der Individualismus sowohl sein Unbehagen wie auch seinen Protest gegen die bürgerliche Gesellschaft. Da ein solcher Kerl noch gar nicht die Gesellschaftlichkeit der Dinge erreicht hat, kann er auch seine Revolution nur negativ verstehen, nur gegen das Unnützlichwerden von Produkten, nicht gegen die Nützlichkeit als entfremdete Gestalt menschlicher Dinge.

Mit solchen Leuten hatte Marx schon zu tun, die er deutlicherweis die Kathedersozialisten nannte, wenn er sie wie folgt zitiert:

„Auch mit dem großen Scharfsinn, wie er Marx zu Gebote steht, läßt sich die Aufgabe nicht lösen, Gebrauchswerte (das Vieh vergißt, daß von Waren die Rede ist), d.h. Träger für Genüsse usw., auf ihr Gegenteil, auf Quantitäten von Bemühungen, auf Opfer usw. zu reduzieren. (Das Vieh glaubt, daß ich in der Wertgleichung die Gebrauchswerte auf Wert reduzieren will.) Das ist Substitution von Fremdartigem, die Gleichsetzung verschiedenartiger Gebrauchswerte läßt sich nur erklären durch eine Reduktion derselben auf ein gemeinsames Gebrauchswertige.“ (Warum nicht lieber gleich auf – Gewicht?) – Dies dixit (sagt) Herr Knies, das kritische Genie der Professoralökonomie.“ (Brief an Engels vom 25.7.1877)

Man sieht, die Nützlichkeit der Dinge hat schon manchem Bauch geschmeichelt, so daß er nicht daran denken konnte, daß diese Nützlichkeit menschliche Zusammenhänge darstellt.

eigenes Ding, welches selbständig und für den Menschen gleichgültig darin ihren Gehalt hat.

Aber insofern die Menschen im Reichtum ihr Leben äußern, äußern sie in ihrem bestimmten Leben, in ihrer jeweilig einzelnen Arbeit, zugleich ein Produkt, das innerhalb des Warenverhältnisses von jeglicher Bestimmtheit absieht, das von der Arbeit, die Menschen zu seiner Herstellung geäußert haben, in seiner ihm eigenen Existenz wirklich absehen kann, wirkliche Abstraktion menschlicher Arbeit darstellt. So wie es als Gebrauchswert für Menschen in der ihm eigenen Existenz als Tauschverhältnis gleichgültig war, so ist es auch in seinen Werten als Ding dieses Tauschverhältnisses, als Produkt menschlicher Arbeit, dieser gegenüber gleichgeltend, gleichgültige Arbeit, *“gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit.”* (MEW 23, S. 52).

Obwohl die Waren zu ihrer Existenz im Tauschverhältnis erzeugt worden sind von Menschen durch deren Arbeit und verbraucht werden durch Menschen in ihrem Konsum, beides – wie bereits gesehen – ein identischer Akt für den Menschen, aber ein unterschiedlicher Akt für die Waren in ihrem Tauschverhältnis, existieren sie selbst gleichgültig, für den Menschen gleichgeltend als Warenwerte im Austausch. Als Produkte nützlicher Arbeit, Arbeit, die für andere Menschen nützliche Produkte schafft, existieren die Arbeitsprodukte als Ware nur auf ihr Dasein als gleiche menschliche Arbeit reduziert.

“Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit.” (MEW 23, S. 52)

Worin sich die Arbeitsprodukte im bürgerlichen Reichtum also verallgemeinern, worin sie den gesellschaftlichen Charakter ihrer eigenen

Erzeugung darstellen, worin menschliche Arbeit allgemein überhaupt nur existiert, ist der Wert.⁽³⁵⁾

Was ursprünglich unsere allgemeinste ökonomische Frage war, die Beziehung des Reichtums zur Ware, in welcher er erscheint, ist nun im Wert entdeckt.⁽³⁶⁾ Hinter dem Rücken der jeweils einzeln

35) Deutlicher noch als im Kapital ist diese Entwicklung in der Kritik beschrieben (MEW 13, S. 17):

“Eine Unze Gold, 1 Tonne Eisen, 1 Quarter Weizen und 20 Ellen Seide seien gleich große Tauschwerte. Als solche Äquivalente, worin der qualitative Unterschied ihrer Gebrauchswerte ausgelöscht ist, stellen sie gleiches Volumen derselben Arbeit dar. Die Arbeit, die sich gleichmäßig in ihnen vergegenständlicht, muß selbst gleichförmige, unterschiedslose, einfache Arbeit sein, der es ebenso gleichgültig, ob sie in Gold, Eisen, Weizen, Seide erscheint, wie es dem Sauerstoff ist, ob er vorkommt im Rost des Eisens, der Atmosphäre, dem Saft der Traube oder dem Blut des Menschen. Aber Gold graben, Eisen aus dem Bergwerk fördern, Weizen bauen und Seide weben sind qualitativ voneinander verschiedene Arbeitsarten. In der Tat, was sachlich als Verschiedenheit der Gebrauchswerte, erscheint prozessierend als Verschiedenheit der die Gebrauchswerte hervorbringenden Tätigkeit. Als gleichgültig gegen den besondern Stoff der Gebrauchswerte ist die Tauschwert setzende Arbeit daher gleichgültig gegen die besondere Form der Arbeit selbst. Die verschiedenen Gebrauchswerte sind ferner Produkte der Tätigkeit verschiedener Individuen, also Resultat individuell verschiedener Arbeiten. Als Tauschwerte stellen sie aber gleiche, unterschiedslose Arbeit dar, d.h. Arbeit, worin die Individualität der Arbeitenden ausgelöscht ist. Tauschwert setzende Arbeit ist daher abstrakt allgemeine Arbeit.“

36) Die Ableitung des Werts im Kapital ist überhaupt nur in dem Zusammenhang begriffen, wo das Warenverhältnis als Form des Reichtums mitgedacht wird und daher auch die Herkunft der Ware in ihrer menschlichen Substanz als bestimmte Form menschlichen Reichtums mitgedacht wird. Wer allein den Austausch selbst anstiert, wer also keinen Grund hat, das Austauschverhältnis als Ganzes zu denken, der wird sich immer schwer tun, den Wert als geschichtlichen und wirklichen Gehalt des bestehenden Reichtums zu begreifen. Meist ist dieser Kategorie das widerfahren, was die jeweiligen Löser zu ihrem eigenen Interesse verstanden haben. Da gibt es z.B. eine Gruppe, die ihre Arbeit bisher als Konferenz aufgefaßt hatte, die AK-Fraktion München und inzwischen irrtümlicherweise Marxistische Gruppe heißt. Die meint inzwischen, daß der Kapitalismus sich deshalb erhält, weil er auf einem falschen Bewußtsein gründet

und man deshalb als Marxist die vornehme Aufgabe hätte, das Bewußtsein der Menschen zu ändern.

Denen erscheint das Kapital auch als eine pure Gedankenabstraktion, die sich über einen an und für sich wahren Organismus der Arbeit stülpt. Für diese Leute ist der Gebrauchswert zunächst vollständig unabhängig von den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen und reduziert sich "auf die Bestimmung eines natürlichen Gegenstandes." (Resultate der Arbeitskonferenz 1/74, S. 54). So stellt für die AK der Gebrauchswert nicht menschlichen Reichtum, sondern "ein Verhältnis der Gesellschaft zur Natur vor, dessen Eigenarten sich nicht aus der qualitativen und quantitativen Bestimmtheit der Natur als Gegenstand menschlicher Bedürfnisse ableiten. Diese Gesellschaft unterstellt die Natur als Objekt des Nutzens, läßt sich aber von deren Beschaffenheit nicht ihre ökonomischen Gesetze vorschreiben." (ebenda, S. 55)

Für die MG (Marxistische Gruppe) ist der Schein des Kapitalismus von vorneherin da: Es ist die Nichtentsprechung einer Gesellschaft gegenüber den Naturgesetzen. Demnach gibt es für diese Naturhandwerker auch keine in der Gesellschaft selbst stattfindende und daher in der Gesellschaft aufzuhebende Verkehrung des menschlichen Lebens, sondern allein ein falsches Bewußtsein der Menschen, das sie davon fernhält, dem Naturgesetz zu folgen. In dieser Naturkunde haben sie den Gehalt des menschlichen Reichtums und auch die menschliche Natur selbst abgetrennt von dem Dasein der Dinge, und haben erst nach dieser Abtrennung eine objektive und jetzt erst gesellschaftliche und gegenständliche Eigenschaft an den Waren gefunden: den Wert. Dieser bedeutet ihnen, daß jetzt, nachdem die Waren als natürliche Gegenstände vom Himmel gefallen waren, sie im Wert gesellschaftsfähig geworden sind: "Die als Maß für einander fungierenden Gebrauchswerte müssen (!) neben ihren natürlichen Qualitäten, die als Grundlage für die Gleichsetzung ausscheiden (!), noch eine nichtnatürliche Eigenschaft besitzen, eine Eigenschaft, die sie zu Waren macht. Als ihre objektive Eigenschaft kommt sie den Warenkörpern als natürlich bestimmten Gegenständen zugleich nicht zu. Im Wertsein ist somit die unmittelbare Objektivität des Warenkörpers negiert; was in der Form einer gegenständlichen Eigenschaft an ihm existiert, ist seinem Inhalt nach etwas Nichtgegenständliches. Durch ihre zweite, aus dem Austauschverhältnis erschlossene Bestimmung, durch ihre Wertgegenständlichkeit charakterisiert sich die Ware als dingliches Resultat eines Prozesses (!); sie ist Resultat einer Vermittlung, in welcher natürliche und gesellschaftliche Tätigkeit in Einheit sind." (ebenda, S. 57) Das Problem mit der Natur liegt hier auf der Hand: die natürliche Eigenschaft und die nichtnatürliche Eigenschaft der Waren wurden flugs zu "einer Vermittlung, in welcher natürliche und gesellschaftliche Tätigkeit in Einheit

produzierenden und konsumierenden Menschen hat sich während

sind“. Zugleich aber entstand diese Gesellschaftlichkeit allein aus dem Wertsein der Waren und so mü. te sich die AK ihres Dilemmas bewußt werden, wie sie sich gesellschaftlich überhaupt verstehen kann, wo sie sich doch dann allein in einer Abstraktion überhaupt befände. So ist die Natur als „unmittelbare Objektivität des Warenkörpers“ in einen Gegensatz zur gesellschaftlichen Objektivität geraten, daß man mit der Bekämpfung des Werts zugleich die Gesellschaftlichkeit der Menschen im gegebenen Zusammenhang als solche bekämpfen muß. Im Hintergrund steht allein die natürliche Gesellschaft oder die Gesellschaft der Natur, die Gesellschaft von Naturdeterminanten. Diese natürliche Gegenständlichkeit der Dinge auf der einen Seite und ihr Dasein als Arbeitsprodukt auf der anderen Seite, durch welches die Dinge Wertdinge überhaupt nur sein können, bringt diese Leute dazu, die Arbeit überhaupt als Mangel aufzufassen, als natürliche Not, deren Überwindung im gleichen Maß angestrebt wird wie die Überwindung des Kapitalismus.

Sie können überhaupt nur den Wert als Abstraktion ansehen, die man im Bewußtsein in dieser Gesellschaft macht, nicht als das Lebensverhältnis, wovon im Wert wirklich abstrahiert ist. So gründet sich ihr Verhalten auch nur in der Entgegensetzung zum Wert und damit in der Ausschließung wirklichen Lebens, das im Wert ebenso wirklich aufgehoben wird. Ihnen ist letztlich der Kapitalismus eine unwahre, weil abstrakte Tatsache, dessen einfachster widersprüchlicher Gehalt als Lebensprozeß der Menschen ihnen noch nicht gewahr geworden ist. Als Kritiker des Bewußtseins können sie auch keine gegenwärtigen Kämpfe als wirkliche geschichtsbildende Prozesse ansehen – weder Klassenkämpfe, wo sie auftreten, als Ausdruck einer wirklichen menschlichen Bewegung begreifen, noch, wo sie nicht auftreten, dies als Zustand einer unmenschlichen Bewegung ansehen; – es geht diesen Leuten darum, den Menschen “durch die Erklärung ihrer Lage jede Illusion auszutreiben, praktische Kritik ihres falschen Bewußtseins zu üben, ... also Agitation für den Willen zu betreiben, die Gründe ihrer Klassenmisere zu beseitigen.“ (Aus einem Flugblatt zur Galerie großer Geister). Man sieht: Wo die Natur spricht, da weiß man auch, wo das falsche Bewußtsein steht. So gehen die Leute in Betriebe mit der Absicht die Arbeiter zu kritisieren, denn diese sind deshalb Arbeiter, weil sie sich den bürgerlichen Produktionsprozeß „zu ihrem Willen gemacht haben“. Solche Vorzimmerphilosophen, die das Verhältnis der Menschen allein als Willensverhältnis sehen, also nicht als sinnlich wirkliches Verhältnis, sondern als einzig gewelltes Verhältnis, sind immer die größten Moralisten ihrer Zeit gewesen. Unfähig, die Welt als gegenwärtigen Prozeß von Menschen zu fassen, werden die Menschen als unfähig zum philosophischen Willen gefaßt. Unfähig, die Illusionen der Menschen als Zustände zu fassen, worin sie den Menschen nötig werden, wer-

fen sie den Menschen deren Illusionen als Willenlosigkeit zu der im Bewußtsein behaupteten Notwendigkeit der Änderung dieser Gesellschaft vor.

„Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzuheben, ist die Forderung, einen Zustand aufzuheben, der Illusionen bedarf.“ (MEW I, S. 379)

Indem die MG diese Forderung aber als Forderung des Bewußtseins anträgt, verlangt sie, das Bestehende als willentlich überwindbar, also als in Wirklichkeit nicht Bestehendes anzusehen („Die Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d.h., es vermittelt einer anderen Interpretation anzuerkennen“ (MEW 3, S. 20)). Was Marx gerade überwunden hatte, indem er die Philosophie kritisierte, ist in der AK von hinten her wieder entstanden. Man würde sich wundern müssen, wenn solche Leute nicht wieder auf Hegel zurückkommen, denn der hat ja wohl am besten diese Theorie ausgeführt. Wir werden darauf am Schluß dieses Textes zurückkommen. Gegen einen solchen hartnäckig funktionalistischen Verstand gegen diese Funktionäre der Wahrheit wirkt der naive Idealismus der „Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie“ wie die mittelalterliche proudhonistische Öko-Philosophie. Nachdem sie mühsam versucht haben, die Analyse des Werts aus dem Warentausch bei Marx nachzuvollziehen, kamen sie – ohne es zu merken – darauf, daß die ganze Mühe umsonst war, denn in ihrer Auffassung der Materie und des Textes können sie nur in ihrem Kopf behalten, daß die abstrakt menschliche Arbeit als Prozess (!) das „ausdrückt, was der Wert in geronnener Form enthält: allgemeine gesellschaftliche Gleichheit aller Verschiedenheiten.“ (Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie: Zur Logik des Kapitals, 2. Aufl., 1973, S. 64). So besteht für sie die Beziehung in der Warenwelt „als widersprüchliche Einheit der Momente konkreter Verschiedenheit und abstrakter Gleichheit“ (ebd.) und kommen zu dem irrsinnigen Schluß, daß „an keinem Punkt innerhalb dieser Entwicklung das Argument der Konstitution des Werts durch menschliche Arbeit notwendig“ (ebd.) ist. Für sie ergibt sich das Problem allein in der Warenwelt selber „aus dem abstrakten Formgehalt der Warenform (!).“ (ebd.). Da ihnen die Form als Form das Problem war, schließt sich ihre Erkenntnis, daß die ganze Mühe von Marx darin aufzulösen sei, daß es nur den Begriff der Ware im Wert gibt, keine Wirklichkeit also des Werts existiert. So hat also Marx die Abstraktion eingeführt, wie es ungefähr Proudhon auch getan hat, und die ganze Scheiße der bürgerlichen Welt besteht darin, daß ein Wissenschaftler von der Wirklichkeit absieht: „Die Wertqualität kommt der einzelnen Ware zu. Nur dadurch (?) ist sie überhaupt Ware, Gedoppeltes, nicht nur einfacher Gebrauchswert. Aber die Ware ist in ihrer Existenz nur an sich, nicht wirklich gedoppelt, also nur potentiell, nicht wirklich Ware. In der einfachen Existenz der konkreten Ware kommt ihre doppelte Natur nicht zum Ausdruck, denn ihr eigenes

ihrer bestimmten Tätigkeit eine gemeinschaftliche Substanz gebildet, die von jedem absieht und die der abstrakte Gehalt ihres Verkehrs ist. Obwohl die Menschen ihre je einzelnen Bedürfnisse durch je einzelne Arbeiten in Beziehung bringen, verhalten sie sich zueinander gleichgültig, insofern ihre Beziehung allein durch den Wert ihrer Gegenstände besteht. ⁽³⁷⁾

Wertsein zeigt sich nicht an ihr, sondern ist nur an sich, ihrem Begriff nach, vorhanden. Um tatsächlich als das zu existieren (!), was sie ihrer Struktur zufolge (!) ist, darf (!) sie nicht nur als konkreter Gebrauchswert erscheinen, sondern muß (!) auch ihre Wertbestimmung zum Ausdruck bringen.“ (ebd.. S. 70). Alle solche Verrücktheiten in der Marx-Interpretation, die dem Kapitalismus letztlich eine empirische Harmlosigkeit mit einer bombenhafte Begriflichkeit zuweisen, gründen in dem Unverständnis des Daseins der Warenwelt als wirklich menschlicher Reichtum. Es wird dies auch noch im folgenden einige Entdeckungen solchen Verstands erbringen.

37) Daß der Wert die Substanz eines wirklich gleichgültigen Verhältnisses von Menschen in sachlicher Gestalt ist, stellt Marx in den Auszügen aus Mills „Elements d'economie politique“ als Tauschverhältnis von Menschen dar:

“Der Austausch vermittelt sich von beiden Seiten notwendig durch den Gegenstand der wechselseitigen Produktion und des wechselseitigen Besitzes. Das ideelle Verhältnis zu den wechselseitigen Gegenständen unserer Produktion ist allerdings unser wechselseitiges Bedürfnis. Aber das reelle, sich in Wirklichkeit setzende, das wahre, sich ausführende Verhältnis ist nur der wechselseitige exklusive Besitz der wechselseitigen Produktion. Was deinem Bedürfnis zu meiner Sache ein Wert, eine Würde, einen Effekt für mich gibt, ist allein dein Gegenstand, das Äquivalent meines Gegenstandes. Unser wechselseitiges Produkt ist also das Mittel, die Vermittlung, das Instrument, die anerkannte Macht unserer wechselseitigen Bedürfnisse aufeinander. Deine Nachfrage und das Äquivalent deines Besitzes sind also gleichbedeutende, gleichgültige Termini für mich, und deine Nachfrage hat erst einen Sinn, weil eine Wirkung, wenn sie Sinn und Wirkung in Bezug auf mich hat. Als bloßer Mensch, ohne dies Instrument, ist deine Nachfrage ein unbefriedigtes Streben deinerseits, ein nichtvorhandener Einfall für mich. Du als Mensch stehst also in keinem Verhältnis zu meinem Gegenstande, weil ich selbst kein menschliches Verhältnis zu ihm habe. Aber das Mittel ist die wahre Macht über einen Gegenstand, und daher schauen wir wechselseitig unser Produkt als die Macht eines jeden über den anderen und

Der Wert ist im Austausch, im Verhältnis zweier Tauschwerte ein Drittes, *“das an und für sich weder das eine, noch das andere ist“*, wovon die einzelnen Tauschwerte aber *„ein Mehr oder Minder darstellen“* (MEW 23, S. 51). Indem sich dieses Dritte als Kristallisation abstrakt menschlicher Arbeit, als Wert, dargestellt hat, ist die Substanz entdeckt, von welcher die Tauschwerte Quantifizierungen sind.

über sich selbst an, das heißt unser eigenes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum. Wir selbst sind von dem wahren Eigentum ausgeschlossen, weil unser Eigentum den andern Menschen ausschließt.“ (MEW 40, S. 461).

Auf die Gemeinschaft dieses Verhältnisses weitergedacht schreibt Marx in den Grundrissen:

“Das Individuum A dient dem Bedürfnis des Individuum B vermittelt der Ware a, nur insofern und weil das Individuum B dem Bedürfnis des Individuums A vermittelt der Ware bedient und viceversa. Jedes dient dem andern, um sich selbst zu dienen; jedes bedient sich des andern wechselseitig als seines Mittels. Es ist nun beides in dem Bewußtsein der beiden Individuen vorhanden; erstens, daß jedes nur seinen Zweck erreicht, soweit es dem andern als Mittel dient; zweitens, daß jedes nur Mittel für das andere (Sein für anderes) wird als Selbstzweck (Sein für sich); drittens, daß die Wechselseitigkeit, wonach jedes zugleich Mittel und Zweck; und zwar nur seinen Zweck erreicht, insofern es Mittel wird, und nur Mittel wird, insofern es sich als Selbstzweck setzt, daß jeder sich also als Sein für andere setzt, insofern er Sein für sich und der andere als Sein für ihn, insofern er Sein für sich – daß diese Wechselseitigkeit ein notwendiges Fakt ist, vorausgesetzt als natürliche Bedingung des Austauschs, daß sie aber als solche jedem der beiden Subjekte des Austauschs gleichgültig ist, und ihm diese Wechselseitigkeit nur Interesse hat, soweit sie sein Interesse als das des anderen ausschließend, ohne Beziehung darauf, befriedigt. Das heißt, das gemeinschaftliche Interesse, was als Motiv des Gesamtakts erscheint, ist zwar als Fakt von beiden Seiten anerkannt, aber als solches ist es nicht Motiv, sondern geht sozusagen nur hinter dem Rücken der in sich selbst reflektierten Sonderinteressen, dem Einzelinteresse im Gegensatz zu dem des anderen vor.“ (Grundrisse, S. 155f.).

Summa summarum: Der Wert bildet sich aus dem arglosen Verhältnis von Menschen, welche ihren Reichtum als Waren aufeinander beziehen. Er ist der gemeinschaftlich wirkliche und wirkende Gehalt dieser Beziehung. Somit ist er auch der einzige Trieb der Entwicklung dieser Beziehung.

Sie sind ein Mehr oder Minder der abstrakt menschlichen Arbeit, die Quantität einer Arbeit, welche von jeder Bestimmtheit absieht, die Quantität der Arbeit als Arbeit selbst.

b) Die Werts substanz

Was aber ist die Quantität einer Arbeit, die selbst keine bestimmte Arbeit ist? Sofern man Schuhe herstellt, hat man nach getaner Arbeit ein bestimmtes Quantum von Schuhen, ebenso wenn man Weizen erntet oder Tische schreinert. Man kann auch die Arbeit in einer bestimmten Weise aufteilen, so daß man entweder aufhört zu arbeiten, wenn ein Produkt fertig ist, oder indem man die Arbeit nach einer bestimmten Zeit unterbricht, wenn es halb, dreiviertel usw. fertig ist. Kurz: Das Quantum ist einfacher Ausdruck einer bestimmten Tätigkeit, solange die Tätigkeit bestimmt ist. Ist eine Tätigkeit bestimmt, so kann man auch das Quantum bestimmen. Man ist frei von ihrer Quantität, weil man sich selbst darin in einer bestimmten Qualität quantifiziert. So ist das Quantum der Arbeit als Dauer einer Tätigkeit genauso – nur subjektiv – ausgedrückt, wie im Quantum der Arbeitsprodukte objektiv. Ein Mensch mag 5 Stunden arbeiten, um ein Paar Schuhe hergestellt zu haben, ein anderer hat 10 Stunden gearbeitet, um einen Tisch zu bauen, ein dritter hat 10 Stunden gebraucht, um einen halben Schrank herzustellen, ein vierter hat 5 Stunden gebraucht, um den Plan für ein neues Haus zu entwerfen. Pro Produkt gibt es verschiedene Arbeitsquanten, wie es auch bei demselben Arbeitsquantum verschieden viele Produkte gibt. Am Produkt selbst läßt sich kein quantitativer Unterschied zwischen Herstellungsdauer und Stückquantum allgemein sagen. Somit gibt es auch nicht irgendeine allgemeingültige Zeit, in welcher Produkte zu produzieren wären, so daß man aufzählen könnte, daß nach einem Arbeitstag in einer Stadt jedesmal gleich viele Produkte da wären,

denn die Zeit mißt sich nicht überhaupt als Produkt, sondern auch als Verflechtung und Entwicklung der Produktion, so daß am Tag vor der Inbetriebnahme des ersten Webstuhls noch 20 Stunden für 20 Ellen Leinwand zu arbeiten war, am Tag danach nur noch 2 Stunden. Kurz: Das Quantum als Quantum gibt es nicht, solange sich die Quantifizierung nicht als eigene Tätigkeit selbst erweist.

Indem der Wert eine Abstraktion von aller bestimmten Arbeit ist, also von jedem Inhalt, von jeder Qualität der Arbeit und ihrer Produkte absieht, ist er etwas, was es nicht gibt. Er unterstellt zwar etwas Gegebenes, eine Existenz von Produkten als Reichtum in einer bestimmten Form, aber er ist für sich nichts. Den Wert als Wert gibt es also nicht, denn er ist überhaupt nur ideal gesetzt, aus der Arbeit heraus ideal gesetzte Arbeit. An und für sich ist der Wert kein bestimmter Stoff und kein bestimmtes Quantum, sondern eine Idee, welche im Produkt die Tatsache von Arbeit, also die abstrakte Arbeit enthält, nicht aber ihren bestimmten Bezug, keine bestimmte Beziehung zwischen dem Arbeitenden und dem Konsumenten.⁽³⁸⁾

38) Der Wert als Idee gefaßt ist keine Idee im Sinne der Philosophie, auch kein Einfall des Verstandes oder sonst etwas selbständig Geistiges. Er ist die Substanz eines Reichtums, der nur seiner Idealität nach menschlich, in seiner Wirklichkeit und Wirkung aber abstrakte Substanz ist. Der Wert als Idee formuliert den Zusammenhang von Menschen, die in der Beziehung ihrer Bedürfnisse abstrakt bleiben. Sie haben darin den ideellen Zusammenhang der Produktion und in den Dingen als Produkten menschlicher Arbeit haben sie die Idealität von Arbeit an den Dingen, sofern diese für sich gesellschaftlich existieren. Der Wert ist so eine wirkliche Idealität der Tatsache, daß Menschen gearbeitet haben und Dinge für Menschen als Produkte menschlicher Arbeit überhaupt da sind/und mit dem Begriff der abstrakt menschlichen Arbeit ist allein dieses Dasein formuliert. Es ist also eine wirkliche Abstraktion, daher eine wirkliche Idealität, die der Wert als der gesellschaftliche Gehalt des Reichtums in der bürgerlichen Gesellschaft darstellt. Für die Menschen ist er nur an den Dingen, unter den Dingen ist er aber ihr ganzer Gehalt, der Begriff ihrer Beziehungen. Zugleich drückt diese Beziehung allein die Arbeit von Menschen – wenn auch abstrakt – aus: *“Der Wert als solcher hat keinen anderen Stoff als die Arbeit selbst“* (Marx in einem Brief an Engels vom 2. April 1858). Es gibt weder

Indem der Wert als Idee allein Arbeit von Menschen in ihrem Ver-

ihn noch die abstrakt menschliche Arbeit, es gibt nur Arbeit und Arbeitsprodukte, und die Idee umfaßt allein die Allseitigkeit ihrer Beziehungen, ist der gegenwärtige Stand der gesellschaftlichen Beziehung dieser Produkte.

Die gesellschaftliche Beziehung gibt es also nicht wirklich, sie ist aber an allem, was es gibt. Somit ist auch in der Erkenntnis des Werts als wirkliche Abstraktion der wirkliche Grund aller Abstraktionen entdeckt, die Wirklichkeit der Ideen gesagt. Was die Philosophen als Idee des Menschen in ihrem Kopf haben, reflektiert wirklich den nichtseienden Menschen in der gegebenen Gesellschaft. Aber den Philosophen erscheint diese Idee als ihr Einfall, als ihre Wesensaussage über den Menschen. Und solche Philosophen, die Idealisten, können sich den Menschen im Kopf getrennt von seiner Wirklichkeit erst deshalb vorstellen, weil die Wirklichkeit diesen Menschen nicht vorstellt, sondern allein enthält. Von dem Augenblick, wo die Arbeitsprodukte in ihrer Beziehung wirklich nicht existieren, wirklich voneinander getrennt sind, *“kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen, von diesem Augenblick an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der reinen Theorie, Theologie, Philosophie, Moral usw. überzugehen.”* (MEW 3, S. 31).

Die Ideen sind also nicht im Kopf erzeugt, wie es die *“deutschen philosophischen Kritiker sämtlich behaupten”* (MEW 3, S. 14), sondern Inhalt der Wirklichkeit, über welche diese Leute selbst nur reflektieren, das heißt als deren Reflexe tätig sind. Der Idealist fühlt sich als Prophet der Welt, während er solcherlei Reflexionen aus seinem Kopfe zu gewinnen scheint, denn er steht vor der Welt wie vor einem Stillleben, in dem er sich weder zeugend noch Zeugnis gebend verhält, sondern alleine an ihrem Wesen und an ihrem Anderssein interessiert ist. So erscheint ihm auch die Änderung der Welt wie ein Ereignis für ein besseres Dasein aus seinem Kopf heraus, die Herstellung einer ideellen Gesellschaft, eine idyllische Gemeinschaft.

“Wie er die wirkliche Gemeinschaft in eine Gesellschaft von Ideen verwandelt, um, geführt von der eignen Idee, darin umherzuwandeln und alles bis ins einzelne betrachten zu können, soweit es seine Zeit erfordert, ebenso verwandelt er die wirkliche soziale Bewegung, die schon in allen zivilisierten Ländern sich als Vorläuferin einer furchtbaren Umwälzung der Gesellschaft ankündigt – in eine gemütliche und stille Bekehrung, in ein Stilleben, bei dem die Besitzer und Beherrscher der Welt sehr ruhig schlafen können. Ihre theoretischen Abstraktionen der wirklichen Begebenheiten, ihre ideellen Zeichen sind für die Idealisten die Wirklichkeit – die wirkliche Begebenheiten nur Zeichen, daß die alte Welt zu Grabe geht.” (MEW 3, S. 529).

kehr enthält, verkehrt er zugleich auch diese Verhältnisse zur Idee. ⁽³⁹⁾

Das Entgegenhalten von Ideen an die wirkliche Welt erweist sich nun auch als wirkliche Tätigkeit einer Anpassung der Welt an die Ideen, die sie bereits längst in sich enthält und worunter die Menschen gerade wirklich die Entfremdung ihrer eigenen Tätigkeit erleben. Während sie unter dieser Abstraktion leiden, spinnen sich freischaffende Geister neue Abstraktionen gegen alte aus. Solche Ideen, wie sie hauptsächlich eben von den Humanisten vorgebracht werden, die in ihrer Lebensidee den Menschen zu erkennen oder zu fordern haben, binden als Forderung gegen die Wirklichkeit vorgebracht den Menschen in ungeheuerlichem Maße an sein ihm so gegeben erscheinendes Dasein. Gerade wo die Entdeckung, daß die Wirklichkeit eine Idee enthält, daß das Ganze ihres Zusammenhangs abstrakt und daher die Menschen in ihrer eigenen Abstraktion leidend sind, eine ungeheure Entdeckung der Notwendigkeit der Revolutionierung dieser Welt ist, halten die Humanisten, wie sie heute besonders als alternative Vorstellung eines menschlichen Lebens auftreten, ihr im Kopf gebackenes Prinzip des idealen Menschen vor. Während für sie der Mensch anders ist, leiden wirkliche Menschen als von ihrer Wirklichkeit unterschiedene Menschen, als schon in sich selbst .nderungsbedürftige Menschen, an dem Anderssein ihrer Sachen. Die Wendung auf den Menschen ist die Brutalität der angewandten Philosophie, des praktizierenden freien Geistes, der sich als Wille gegen die erscheinende Welt herauskehrt. Die Philosophie in ihrer Anwendung ist also, weil sie den abstrakten Gehalt der wirklichen Welt nicht entdeckt und ihr Sein deshalb auch nicht untersuchen muß, immer die Beherrschung des wirklichen Menschen, dem jedwede Äußerung seiner als Mensch innerhalb seiner Wirkungen zum Prinzip verkehrt und unterjocht wird.

“Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, das heißt, es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. ... So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophischwerden der Welt zugleich ein Weltlichwerden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.“
(MEW 40, S. 328).

39) Ganz im Gegensatz zu den Idealisten drücken die Positivisten die Idealität der gegebenen Welt aus. Sie sind als Denker selbst verzaubert von der Wirklichkeit

Die Tatsache, daß die Produkte Wert sind und als Wertgegenstände

und verkörpern daher deren Idealität als ihren Denkkakt. Sie setzen nicht sich gegen die Welt, sondern die Welt gegen die Menschen. Ihnen erscheint der Mensch nun mangelhaft, irrtümlich, in seiner Subjektivität verworren, weil ihnen die Welt, das Objektive, als reines Faktum eines in sich geschlossenen Verkehrs, als Wirklichkeit einer verkehrten Idee, die Gewißheit des Lebens bietet. Der Positivist erhofft sich in der Anschauung der Welt als tugendhafte Lösung der Mängel von Menschen die Aufhebung des Krieges der Irrationalität und damit die Verwirklichung des Friedens einer entfremdeten Welt.

“Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnliche menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus und dem Idealismus – der natürlich die wirkliche sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt -entwickelt.“ (MEW 3, S. 5).

Der Positivist will die Menschen erziehen und die in der Welt selbst gesetzten Idealitäten als bloße Veränderung der Umstände der Menschen herstellen. Aber *“die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.“ (MEW 3, S.6)*

Der Positivismus als dieser Materialismus ist die Seite der Philosophie, welche den Willen der Welt, den verkehrten Menschen, zur Wendung des Menschen in sich selbst bringt. In der Entgegensetzung zum Idealismus, der sich in der Liberalität des menschlichen Wesens genügt, im Insistieren des menschlichen Werdens, hat sich der Positivismus als notwendige Position vom Standpunkt menschlichen Wirkens und Tätigseins aus ergeben. So ist die Philosophie insgesamt, sofern man vom Pragmatismus absieht, eine gegenläufige Geistesbewegung um das, was die Welt wirklich verkehrt: um den Wert. Die Philosophie als abstraktes Bewußtsein stellt insgesamt somit die Nichterkenntnis dieses Werts als Bewegung um ihn und durch ihn dar. Somit erweist sich die Ökonomie als wirkliche und tatsächliche Kritik der Philosophie und wird zur wirklichen Kritik gegen jeden philosophischen und politischen Gehalt des Denkens sich wenden. Diese Doppeltheit der Philosophie und Unendlichkeit ihres Denkens hat Marx bereits in seiner Dissertation erkannt:

“Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die

konsumiert werden, macht ihr eigenes Verhältnis und alles, was sie darin hervorbringen, zu einer Beziehung für sich, zu einem Ideal. Weder ihre einzelne Arbeit noch ihr Verzehr als bestimmtes Bedürfnis geht in diesen Verkehr ein, sondern die darüber erhabene und gleichbleibende Form als Quantität des Verkehrs. Was insgesamt ihr Verhältnis darstellt, ist also das Quantum, worin sich die Bedürfnisse und Arbeiten gleichbleiben, worin die Produkte, sei es ihre Entstehung oder ihr Vergehen, als abstrakte ideal gesetzte Produkte quantitativ in sich bleiben als durchschnittliche Masse des Reichtums. Somit stellt sich die Idee im wirklichen Verkehr überhaupt nur als Durchschnitt dar, in welchem der Reichtum als Masse dem Menschen erhalten bleibt, während die verschiedensten bestimmten Beziehungen und Verhaltensweisen darin entstehen und vergehen. Es gibt also den Wert als Wert wirklich nur im gleichbleibenden Quantum der Sachen.

liberale Partei, wie wir sie im allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren Nichtbegriff, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die positive Philosophie. Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das sich nach außen wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, also das Insichwenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien tut gut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste aber ist sich bei ihrem innern Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewusst und ihres Zweckes. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffes, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen imstande ist.“ (MEW 40, S. 329F).

c) *Das Wertquantum*

Indem die Warensammlung in ihrem beständigen Entstehen und Vergehen als Durchschnittsmasse im Reichtum der Menschen verbleibt, verbleibt jegliche Arbeit als Quantum von sich überhaupt darin existent. Dieses Quantum aber ist daher auch nicht die Summe der individuell und damit qualitativ bestimmten Arbeitskräfte, die zur Produktion dieser gegenständlichen Welt sich geäußert hatten, der Durchschnitt ist die Nivellierung aller individuell unterschiedlichen Arbeitskräfte zu einer gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitskraft, die als Quantum in der Durchschnittsarbeitszeit einer Gesellschaft sich darstellt. Das Quantum der individuellen Arbeitskräfte existiert also in der Gesamtarbeitskraft einer Gesellschaft allein in der gesellschaftlich notwendigen, d.h. durchschnittlichen Arbeitszeit.

“Die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft, die sich in den Werten der Warenwelt darstellt, gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie aus zahllosen individuellen Arbeitskräften besteht. Jede dieser individuellen Arbeitskräfte ist dieselbe menschliche Arbeitskraft wie die andere, soweit sie den Charakter einer gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitskraft besitzt und als solche gesellschaftliche Durchschnittsarbeitskraft wirkt, also in der Produktion einer Ware auch nur die im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit verbraucht. Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgendein Gebrauchsgut – mit den vorhandenen gesellschaftlich normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen.“
(MEW 23, S. 53).

Das gesellschaftliche Quantum der Warenwelt existiert nicht als die Masse der Waren, als Ansammlung je individuell erzeugter Gebrauchsgüter, sondern als Durchschnittsgut, welches nicht als Gut existieren kann, weil sich der Durchschnitt dieses Quantums nur

im Quantum der Arbeit darstellen kann, und sich in diesem Quantum verdurchschnittlicht hat, bevor es als quantitative Größe oder gesellschaftliches Quantum der Ware oder als Wertgröße auftritt. Die Quantität der Arbeit also stellt sich in dem Sachquantum als Wertgröße dar. Die abstrakt menschliche Arbeit stellt sich quantitativ allein als Durchschnittsarbeitszeit oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit dar. Der Wert mißt sich daher allein in dieser. So existiert er als Idee im Quantum von Dingen, die sich als wirkliche Masse von Dingen verdurchschnittlicht haben, zu der Idealität ihrer eigenen Quantität wirklich vorgezogen sind. Es geht also nicht um die bestimmte Arbeitszeit, die ein fauler oder auf der andern Seite ein fleißiger Mensch für die Herstellung eines Gegenstands braucht, sondern um die Arbeitszeit, welche sich aus den je unterschiedlichen Arbeiten als Durchschnitt der gleichen menschlichen Arbeit in der Zeit erwiesen hatte.

“Weil die Arbeitszeit als Wertmaß nur ideal existiert,“ (Grundrisse, S. 58f.) existiert die gesellschaftliche Masse oder das Quantum des Reichtums an Waren, das Wertquantum oder die Wertgröße, als Durchschnitt der Arbeitszeit, die zur Herstellung von Gegenständen nötig ist. Die Durchschnittsarbeitszeit ist die Wirkung und Wirklichkeit der Abstraktion, die auf der einen Seite entstanden ist aus der gegenläufigen Vielheit verschiedenster bestimmter Arbeitszeiten, aus dem Mehr und Minder ihres Zeitquantums, und ist zum anderen wieder Grund, notwendiger gesellschaftlicher Gehalt für das gesellschaftliche Dasein der Arbeitsprodukte. Den Durchschnitt gibt es nur, wo sich etwas zwischen Menschen festhält und als dieser Durchschnitt festhaltbar ist. Etwas hält die Waren im Durchschnitt fest, nämlich ihr Dasein als abstrakt menschliche Arbeit, und in dieser festgehaltenen Form existieren sie für Menschen. Was die Ware deshalb gesellschaftlich ausmacht, ist nicht ihre Nützlichkeit, nicht die in ihr vorhandene Produktivkraft des Reichtums, nicht die darin ver-

körperte Entwicklung von Menschen, sondern ihr Dasein als Durchschnitt ihrer Art.

“Die einzelne Ware gilt hier überhaupt als Durchschnittsexemplar ihrer Art.“ (MEW 23, S. 54).

C) Die Reduktion des allseitigen Tauschverhaltens auf Wert

Wir sind nun zu dem Resultat gekommen, daß die Ware als Resultat aller Arbeit überhaupt nur als Resultat abstrakt menschlicher Arbeit gesellschaftlich existiert, also in der Abstraktion von der Arbeit existiert und sich als dieses allein im Quantum ihres Durchschnitts als Form menschlichen Reichtums erhält. In dieser durch die Durchschnittsbildung gesellschaftlicher Produkte erzeugten Form als *“bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit“* (MEW 13, S.18) existieren die Waren als Wertgröße. Sie sind aber hierdurch zweierlei: Dasein menschlicher Produktivität als Quantum, das je nach Kraft und Gehalt der Arbeit variiert, und Durchschnitt aller Arbeitskraft im ganzen, Gleichheit der verschiedenen Arbeiten, worin sich ihr Dasein als Produktivkraft auf ihr quantitatives Wertsein reduziert. Menschliche Geschichte äußert sich in der Variation dieser Produkte, sie wird zugleich aber auf die Gleichheit reduziert, in welcher die Variation durch den Vergleich der Produkte ihre gesellschaftliche Identität abseits vom Menschen, ihre abstrakte Gesellschaftlichkeit erhalten. Die menschliche Geschichte erweist sich somit als Einheit aller Variationen, als das, worin sich alle bestimmt variierenden Arbeiten einigen, als Durchschnitt. Dieser Durchschnitt ist aber eine Gleichheit, worin sich ebenso alles Bestimmte auf das reduziert, was es abstrakt gesellschaftlich war, bevor es wirklich gesellschaftlich werden konnte: Wert. Die Warenwelt ist nun zum Dasein eines vertraxten Wesens verdammt: Indem sie durch Menschen entsteht, ist sie zugleich für

dieselben Menschen zur Reduktion ihrer eigenen Bewegung auf den von ihnen absehenden Gehalt ihres Lebens verdammt. Die Menschen sind gesellschaftlich in der Idee ihrer eigenen Produktion in der Existenz gefangen, die sie durch ihre Produkte haben. Das proportionale Verhältnis ihrer Produkte gerinnt ihnen unter der Hand zu einem festen Verhalten der Waren, das ihnen als in sich fixiertes Wesen des gesellschaftlichen Lebens erscheint, wie es sich ihnen von Generationen zu Generationen überliefert hat.

“Die verschiedenen Proportionen, worin verschiedene Arbeitsarten auf einfache Arbeit als ihre Maßeinheit reduziert sind, werden durch einen gesellschaftlichen Prozeß hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt und scheinen ihnen daher durch das Herkommen gegeben.“ (MEW 23, S. 59).

Die gesellschaftliche Bewegung der Sachen stellt sich somit auch nurmehr als die Bewegung ihrer Wertgröße dar. Diese Bewegung allerdings ist umgekehrt wie das darin dargestellte Leben der Arbeit. Denn:

“Je größer die Produktivkraft der Arbeit, desto kleiner die zur Herstellung eines Artikels erheischte Arbeitszeit, desto kleiner die in ihm kristallisierte Arbeitsmasse, desto kleiner sein Wert. Umgekehrt, je kleiner die Produktivkraft der Arbeit, desto größer die zur Herstellung eines Artikels notwendige Arbeitszeit, desto größer sein Wert. Die Wertgröße einer Ware wechselt also direkt wie das Quantum und umgekehrt wie die Produktivkraft der sich in ihr verwirklichenden Arbeit.“ (MEW 23, S. 55).

Es ist sinnfällig geworden, daß sich in der Wertgröße der Waren der Durchschnitt der Wertbildung bewegt: Die Waren also nicht als Quantum bestimmter menschlicher Arbeit existieren, sondern als Quantum dessen, was aus ihrem Dasein als Ware zum Durchschnitt quantifiziert wurde und deshalb umgekehrt wirkt wie die Produktivität der menschlichen Arbeit. Die Gleichheit, worin sich die Waren

zu einer Gleichheit, zu ihrem Wertsein, reduzieren, ist umgekehrt in ihrer Bewegung wie die Variationen, in denen sich die Warenmengen als Arbeitsprodukte darstellen. Die Wirkung des Werts, die Reduktion der Waren auf das ihnen Gleiche, auf ihr Dasein als Idee einer Gesellschaft oder als abstrakt menschliche Arbeit, ist umgekehrt wie die Wirkung, welche eine Ware im Verhältnis zu einer andern als von ihr unterschieden sich aber an ihr relativierende Variation ihres Quantum hat. Die Wertgröße einer Ware stellt sich im Unterschied oder relativ zu anderen Waren als ihr Quantum dar, der Wert der Arbeit stellt sich als Quantum der in einer bestimmten Zeit geschaffenen Produkte dar. Obwohl die Produkte als Waren dieselbe Wertgröße haben wie sie sie als Arbeitsprodukte haben, weil sie beides sind, wird sich die unterschiedliche Bewegung der Wertgrößen als Bewegung der ganzen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft in der Form ihrer Beziehung, im Austausch erweisen.

Das Dasein der Ware als nützlicher Gegenstand und das Dasein der Ware als Arbeitsprodukt ist für das Leben der Menschen zweierlei, und dies stellt sich in der unterschiedlichen Bewegung ihres Ausdrucks als Wertgröße dar. Aber in der Wertgröße sind sie eine Existenz des Werts. Die Ware als menschliches Arbeitsprodukt ist so genommen ganz die Verkörperung menschlicher Arbeit in der Abstraktion vom Menschen als Ware, ganz die Substanz dessen, was im Warenssein idealisiert ist, Wert ist, Wertsubstanz. Was die Existenz der Ware als nützliches Ding ausmacht, ist ihr Dasein als relatives Quantum, als Größenmaß. Die Existenz der Ware ist von ihrer Bewegung her noch unterschieden von dem Wesen der Ware, wie es für sich ist.

Wir haben bis hierhin die Ware lediglich als verschiedenes Dasein von Wert entdeckt und müssen nun die unterschiedliche Bewegung der Waren als unterschiedene Wertkörper untersuchen.

“Wir kennen jetzt die Substanz des Werts. Es ist die Arbeit. Wir kennen sein Größenmaß. Es ist die Arbeitszeit. Seine Form, die den Wert eben

zum Tauschwert stempelt, bleibt zu analysieren.“ (MEW 23, S. 55, Fußnote).

Die unterschiedlichen Momente der Ware, wie sie sich aus der Warenanalyse ergeben haben, werden in ihrer unterschiedlichen Bewegung in einer Form zu untersuchen sein: in der Warenform.

III. Die Warenform

1. Der wirkliche Gehalt der Waren

In den Waren vergleichen Menschen die Existenz ihrer Tätigkeit als Ware, weil sie die Ware als Ding mit bestimmten Eigenschaften brauchen. Es hat sich gezeigt, daß dies ein vertraxtes Verhältnis ist, denn was sich als Vergleich von Dingen anschauen läßt, ist in Wahrheit die Gleichsetzung verschiedener Arbeit als Ding, die Verdinglichung gesetzter Gleichheit. Indem die Gegenstände quantitativ verglichen wurden, wurden nicht ihre Quantitäten gleich (2 Ellen Leinwand sind längst nicht 2 Röcken gleich), – sie wurden einem Dritten, dem Gehalt ihrer gesellschaftlichen Existenz gleich, und sie bildeten diese Existenz zugleich allein durch ihren Vergleich. Im Vergleich der Waren hatte sich ein gesellschaftlicher Gehalt gebildet, in welchem sich die Waren gleichbleiben, und er zugleich nichts anderes ist als die Abstraktion, welche der Vergleich bildet: Wert.

Hierdurch war die Existenz des Reichtums der bürgerlichen Gesellschaft als Warensammlung unterschieden von ihrem Gehalt als Idee einer abstrakten Gesellschaftlichkeit der Arbeit. Die als Waren existierenden Gebrauchsdinge variierten als Quanta von Sachen um das, worauf sie sich als Durchschnitt ihrer Quantität reduzieren konnten. Ihre eigene Variation reduzierte sie zu einer Einheit, in welcher sich der Entwicklungsstand und die Masse des Reichtums abstrakt darstellt. Aus dieser gegenläufigen Bewegung, die die Waren einerseits als Arbeitsprodukte, andererseits als Gebrauchsgüter in der Form des variierenden Quantum zum reduzierten Quantum hatten, ergab sich als ihr Größenmaß die Arbeit in der Zeit. Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit war das Ergebnis des Vergleichens, nicht etwa seine Bedingung. ⁽⁴⁰⁾ Das Quantum oder die „*Masse des stofflichen Reich-*

40) Einigen sozialistischen Theoretikern schien es möglich, das Rätsel dieser gegenläufigen Beziehung dadurch aufzuheben, daß sie Variation und Durchschnitt

tums“ (MEW 23, S. 60) resultierte somit nicht in der Aufhäufung der

in einem vorwegnehmen wollten, indem sie die Arbeitszeit absolut gemacht hatten und Arbeitszettel als Verkehrsmedium ausgeben wollten. Das heißt, sie wollten durch die Erfindung eines festen Arbeitsgeldes die Waren „korrekt“ tauschen, indem sie die je unterschiedlichen Arbeitszeiten auf einen Zettel als Geld nominieren wollten und somit die Durchschnittsarbeitszeit sich aus den nominierten einzelnen Arbeitszeiten zusammensetzen sollte zu dem „echten“ Quantum der Arbeitszeit. Hiermit wollten sie umgehen, daß sich aus dem Vergleich der Waren selbst erst der Durchschnitt bildete, und es durch die Arbeitszettel nicht mehr auf den Durchschnitt selbst ankommen mußte (vgl. hierzu die Diskussion in Fußnote 50 auf S. 109). Marx stellt in den Grundrissen (von S. 55-59) das Unding dieser nominal verwirklichten Abstraktion dar:

“Der Stundenzettel, der die Durchschnittsarbeitszeit repräsentiert, würde nie der wirklichen Arbeitszeit entsprechen und nie gegen sie konvertibel (austauschbar) sein; das heißt die in einer Ware vergegenständlichte Arbeitszeit würde nie eine sich gleiche Quantität Arbeitsgeld kommandieren und umgekehrt, sondern mehr oder weniger, wie jetzt jede Oszillation des Marktwerts in einem Steigen oder Fallen ihrer Gold- und Silberpreise sich ausdrückt.“

Gerade weil sich die Ware in ihrem Dasein als Produkt der Arbeit als etwas quantitativ Anderes erweist, als in ihrem ungleichen Dasein als Ware, im einen also zum Durchschnittsquantum reduziert, im andern zum bestimmten Quantum variiert dargestellt ist, benötigt sie auch unterschiedlich gestellte Waren, worin sich dieses Verhältnis darstellt. Es gibt also nicht die Ware als Ware, sondern auch in ihrem quantitativen Dasein unterschiedlich bestimmte Waren:

“Der Unterschied zwischen Preis und Wert, zwischen der Ware, gemessen durch die Arbeitszeit, deren Produkt sie ist, und dem Produkt der Arbeitszeit, gegen die sie sich austauscht, dieser Unterschied erheischt eine dritte Ware als Maß, worin sich der wirkliche Tauschwert der Waren ausdrückt. Weil der Preis nicht gleich dem Wert ist, kann das wertbestimmende Element – die Arbeitszeit – nicht das Element sein, worin die Preise ausgedrückt werden, weil die Arbeitszeit sich zugleich als das Bestimmende und das Nichtbestimmende, als das Gleiche und Ungleich ihrer selbst auszudrücken hätte.“ (Grundrisse, S. 58).

Dies also ist das wirkliche Geheimnis des Austausches, welches erst Marx entdeckt hatte. Und das Gleichsein der Waren und ihr Ungleichsein, das Durchschnittliche und das Variante, muß sich als unterschiedene Stellung der Waren im Tausch verkörpern. Wir haben es von hier mit dem Tausch zu tun und haben deshalb im folgenden seinen wirklichen Gehalt zu untersuchen.

Arbeitsprodukte, der Reichtum hat sich also nicht als Aufhäufung von Arbeitsprodukten erwiesen, sondern als wirkliche Warensammlung, also als die Masse des in den Waren dargestellten Quantum der Gesellschaft der Waren, das sich allein als Durchschnitt der in ihnen verkörperten Arbeitszeit ausgedrückt hatte. Somit war das gesellschaftlich gültige Quantum unterschieden von dem gesellschaftlich wirklich existierenden Quantum an Gütern.

Dieses Auseinanderfallen hat sich als Gegensatz herausgestellt zwischen dem, was die Waren ihrer Substanz nach sind, nämlich abstrakt menschliche Arbeit, worauf sich die Waren quantitativ zu einem Durchschnitt reduzieren, der die einfache Größe dieser Wertsubstanz ist, zum andern waren die Variationen jeweils bestimmte Quanten von Arbeitszeiten, Wertgrößen, die sich als unterschiedlichste Arbeitszeit proportional zur Produktivkraft der Arbeit dargestellt hatten. Indem die Waren sich zueinander verhalten und damit die wirkliche Warenform annehmen, bewegt sich dieser Gegensatz nun nur noch im Tausch selbst. Es ist die Bewegung des Doppelcharakters der unterschiedlich quantifizierten Form der Arbeit, es ist der *“Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit“* (MEW 23, S. 56). Es ist deshalb zunächst nötig, diesen Doppelcharakter selbst zu untersuchen, d.h. das Dasein des Werts in seinem wirklichen Gehalt zu untersuchen und als Form der Ware zu erweisen. Und der *“Springpunkt, um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht“*, ist die *„zweischlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit“* (MEW 23, S. 56). Die Ware stellt also nicht Arbeit dar, sondern ihre Zwieschlächtigkeit ist die Zwieschlächtigkeit der darin enthaltenen Arbeit. Es ist nun deshalb die Ware vom Standpunkt ihres Gehalts, vom Standpunkt der doppelt bestimmten Arbeit zu beleuchten.

Das Verhältnis der Waren zueinander ist nichts anderes als das Dasein ihrer unterschiedlichen Bestimmung. Die Bestimmung der Waren aber ist das unterschiedliche Sein der in ihnen dargestellten

Arbeit. Erst jetzt haben wir es mit einer unterschiedenen Arbeit zu tun, denn erst im Tausch hat sich ihr Unterschied ergeben.⁽⁴¹⁾ So ist

41) In der Marx-Rezeption wird – wenn auch nicht ausgesprochen – gerade dies meist übersehen oder übergangen, was das wichtigste der Ökonomie überhaupt darstellt: Der Unterschied von nützlicher Arbeit und ihrem Dasein als gesellschaftliche Arbeit resultiert erst aus dem Warenverhältnis. Dieser Unterschied ist Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Form, in welcher die Menschen verkehren. Wer diese Form nicht erkennt, schaut sie immer vom Standpunkt seiner Wahrnehmung aus an und ordnet die Nützlichkeit der Ware seiner Individualität unbenommen als Gebrauchswert auf der einen Seite zu, in welchem ihm kein Deut fremd erscheint, und er beliebt es, die Gesellschaftlichkeit der Ware als ihm Fremdes, als Tauschwert zu denunzieren. Die Erkenntnis, daß der Gebrauchswert die Form des Tauscherts hat, also mit ihm wesentlich identisch ist und lediglich die individuelle Seite dieser Gesellschaftsform darstellt, verbirgt ihm den Blick für die objektive Getrenntheit einer Gesellschaft als Verkehrsverhältnis und befriedigt sein bequemes Bedürfnis, sich im Gegensatz zur Gesellschaft zu bewahren. Die meisten Rezeptionen dieses Kapitels beginnen daher mit der Unterstellung eines natürlichen Gebrauchswerts, der als Träger des Tauscherts verfälscht wird, bzw. zum objektiven Problem oder Zwang einer Vermittlung wird. So, als hätte Marx in seiner Formulierung, daß es immer nützliche Arbeit gibt und immer nützliche Gegenstände, daher auch Gebrauchswerte immer stofflicher Inhalt des Reichtums sind, gesagt, daß der Gebrauchswert in dieser übergeschichtlichen Tatsache getrennt von der Form dieser Gesellschaft existiert. Wie schon in einer Fußnote zuvor erwähnt, hat die AK (heute: Marxistische Gruppen) dadurch, daß sie die Trennung von nützlicher Arbeit und gesellschaftlicher Arbeit bereits als Form dem Buch vorausgesetzt unterstellt, auch die gigantische Einsicht gewonnen, daß erst im Wert die Arbeit gesellschaftlich existiert. Für sie ist der Gebrauchswert eine Naturtatsache, die lediglich an der Ware klebt: *“Objektiv, unabhängig von ihrer Beziehung auf das menschliche Bedürfnis, reduziert sich der erste Faktor der Ware (der Gebrauchswert) auf die Bestimmung eines natürlichen Gegenstands. Damit ist auch klargestellt, daß Gebrauchswert zu sein, kein Spezifikum der kapitalistischen Ökonomie darstellt.”* (Resultate der Arbeitskonferenz Nr. 1/74, S. 54). Dieser Trennung folgt sie in der ganzen Rezeption des Kapitals, so daß sie erstens drauf kommt, daß die Natur wie auch die Naturwissenschaft unbenommen für sich existiert, in der bürgerlichen Gesellschaft also selbst keinen bürgerlichen Gehalt hat und zweitens allein die Fortpflanzung des Werts als Form ohne jeglichen wirklichen Gehalt zum Kapital bringt. Objektiv ist also für die AK ein natürlicher Gegenstand, d.h. keine Verobjektivierung des Menschen, keine menschliche Objektivität. Objektiv

ist das allseitige Gleichbleiben, das übergeschichtliche Wesen einer dargestellten Geschichte außerhalb von Menschen. Wem dies objektiv ist, der hat keine menschliche Objektivität und kann deshalb auch kein Subjekt darin erkennen. Er kann nur Objektivität selbst sagen als von ihm Getrenntes und muß das Subjekt letztlich in seiner Irrtümlichkeit als Mensch kritisieren.

So entlarvt sich eine solche Objektivität im Aufklärungsinteresse der AK über die Welt, zu der sie keinen Menschen weiß, sondern umgekehrt die Menschen zu einem Willen agitieren will, der sich gegen diese Welt stellt wie ein Philosoph gegen die Wirklichkeit. (Inzwischen formuliert die MG selbst, daß sie es als die "einzige Aufgabe marxistischer Theorie" hält, bei den Lohnarbeitern „*Agitation für den Willen zu betreiben, die Gründe ihrer Klassenmisere zu beseitigen.*“ (Flugblatt zur Galerie großer Geister). Es geht also nicht um die Entwicklung des Klassenkampfes zur Aufhebung der Klassenkämpfe, sondern um einen Willen, gegen die Klassenmisere anzutreten, weil offensichtlich diese Misere selbst keinen Grund zur Änderung der Gesellschaft enthält!).

So wie für diese Leute die Gegenstände als natürliche Dinge da sind und erst der Wert eine Gesellschaftlichkeit erzeugt (die Gleichheit der Waren "*als Werte kennzeichnet sie als Produkte*" – ebenda S. 58) haben sie in diesem fundamentalen Mißverständnis der Marxschen Theorie den Kapitalismus auch nur als überkommenes Bewußtsein zu beseitigen. Für diese Leute ist die Form dieser Gesellschaft ein falscher Gedanke, der durch den Willen aufgehoben wird, die Welt zu ändern. Dem hatte bereits Marx 1844 entgegengehalten:

"Um den Gedanken des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der gedachte Kommunismus vollständig aus." (MEW 40, S. 553).

Aber gerade von daher, daß die MG den Kapitalismus als ein Problem des Geistes ansieht, hat sie auf die „frühen Werke“ von Marx verzichten müssen, denn dort wird die bürgerliche Gesellschaft ausdrücklich als Sinnesform und Zustand von Menschen gesehen. Da das Kapital aber die objektive Ausführung dieses Selbstverständnisses ist, hätte die MG aber Probleme mit ihrem Verhältnis zu Marx bekommen müssen. Um also nicht ihren Verstand ändern zu müssen, haben sie eine Trennung des jungen und des alten Marx dadurch erzeugt, daß sie dem „Jungen“ philosophistischen Unverstand unterschoben: "*Dieser hatte, als er noch der junge Marx war, die Verwirklichung der Philosophie als sein Anliegen formuliert und später, als er sich des philosophischen Weitblicks entledigt hatte und von einem unhaltbaren ökonomischen Standpunkt aus die Welt in Grund und Boden verdammt, (das soll ein Witz sein !) die These vom Ende der Philosophie aufgestellt.*" (Aus einem Flugblatt der MSZ an der Uni München). Wir werden gerade an dieser Stelle zeigen, wie elementar das Naturverständnis von Marx in die Kritik der politischen Ökonomie

die Arbeit zum einen die Herstellung nützlicher Gegenstände für den eingeht, wie er das in den „Frühschriften“ dargestellte Naturverständnis im Kapital verwirklicht, indem er den Doppelcharakter der Arbeit wirklich und tatsächlich als Doppelcharakter der Ware selbst beweist und diesen „Springpunkt ... im Verständnis der politischen Ökonomie“ als Triebkraft der Entwicklung des Kapitalismus und damit als Dasein wirklich gegenwärtiger Naturgeschichte des Menschen, also wirkliches Dasein der Natur in den Verhältnissen, welche Menschen ökonomisch eingehen, beweist. Gerade deshalb kommt er in diesem Punkt auf das Dasein nützlicher Arbeit als Gehalt der gesellschaftlichen Arbeit, wenn sie auch am Individuum selbst verbleibt. Ihm ging es niemals um die Konfrontation des Individuums als Individuum zur Gesellschaft, sondern um die Darstellung der Gesellschaft, wie sie im Individuum und im Verkehr zugleich erscheint: Der geschichtliche Stand des Menschen als Individuum und Gesellschaft in einem.

“Es ist vor allem zu vermeiden, die Gesellschaft wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr besonderes oder allgemeines individuelles Leben ist.“ (MEW 40, S. 538f)

So kommt an dieser Stelle über die nützliche Arbeit als Gehalt der Ware wiederum der Hinweis auf den besonderen geschichtlichen, bei Marx: naturgeschichtlichen, Gehalt des gesellschaftlichen Lebens vor.

“Das Dasein von Rock, Leinwand, jedem nicht von Natur vorhandenen Element des stofflichen Reichtums, mußte immer vermittelt sein durch eine spezielle, zweckmäßige produktive Tätigkeit, die besondere Naturstoffe besonderen menschlichen Bedürfnissen assimiliert. Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also menschliches Leben zu vermitteln. Die Gebrauchswerte Rock, Leinwand usw., kurz die Warenkörper, sind Verbindungen von zwei Elementen, Naturstoff und Arbeit. Zieht man die Gesamtsumme aller verschiedenen nützlichen Arbeiten ab, die in Rock, Leinwand usw. stecken, so bleibt stets ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun des Menschen von Natur vorhanden ist. Der Mensch kann in seiner

Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, das heißt nur die Formen der Stoffe ändern. Noch mehr. In dieser Arbeit der Formung selbst wird er beständig unterstützt von Naturkräften. Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter.“ (MEW 23, S. 57f).

In der nützlichen Arbeit stellt sich der Mensch als Naturerzeugung und -erzeuger dar. Dies ist keine anthropologische Aussage, sondern menschliches Selbstverständnis. Gleiches hat Marx in all seinen Schriften betont und dargelegt. So z.B. in den Pariser Manuskripten“:

“Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht, sowohl insofern sie erstens ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie zweitens die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur, heißt: die Natur ist sein Leib, mit dem er im beständigen Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen ändern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“ (MEW 40, S. 515f).

So ist für Marx die Gesellschaft das natürliche Dasein des Menschen und die Verwirklichung der menschlichen Natur:

„Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den ändern und des ändern für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als Grundlage seines eigenen menschlichen Daseins. Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihm zum Menschen geworden. Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“ (ebd., S. 538).

Es kann für Marx daher auch nur in der Wissenschaft selbst die Entwicklung des Menschen als Naturwesen in der Form gestaltet und dargestellt auftreten, wie sie gegenwärtig ist, denn ihm ist *“die Geschichte selbst ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen.“* (ebd., S. 544). So ist ihm die wirkliche und vollendete Naturwissenschaft eben die wirklich und vollendete Gesellschaftswissenschaft, Selbsterkenntnis des Menschen.

“Der erste Gegenstand des Menschen – der Mensch – ist Natur, Sinnlichkeit,

und die besonderen menschlichen sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur in natürlichen Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens überhaupt ihre Selbsterkenntnis finden.“ (ebd., S. 544). So gilt ihm auch das Kapital als Naturwissenschaft, als Feststellung des gegebenen Stands des menschlichen Wesens in seiner Sinnlichkeit, in seinem allgemeinen sinnlichen und unmittelbaren Verkehr. Nur dies und ausschließlich dies sagt er mit der Aussage über die “unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit“ (MEW 23, S. 57).

Niemals kann es ihm zueigen gewesen sein, die Naturgeschichte der Menschen der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber zu stellen, denn er hat die bürgerliche Gesellschaft selbst als Stand dieser Geschichte aufgefaßt. Ihm ging, es darum, den in ihr enthaltenen allseitigen und dem Wesen nach bereits wirklichen Gehalt des Menschen als Grundlage der Entwicklung des Kapitals darzustellen. In der Gegenüberstellung von der bürgerlichen Gesellschaft als von der Natur getrennte Lebensform würde die Überwindung dieser Form entweder unmöglich oder unnötig machen: unmöglich, weil die individuelle Erscheinung des Menschen in der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft formlos würde, also der wirklich gesellschaftslose Mensch erzeugt würde, – er sich so auch nur in seinen Leib verstricken könnte, zu dem Tier erst würde, als welches er nur in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzt ist; unnötig, wenn der Mensch bereits in seiner natürlichen Entfaltung mit all seinen nützlichen Gegenständen bereits individuell und gesellschaftlich wirklich existieren könnte, die bürgerliche Gesellschaft also lediglich eine unnötige Form ist, die keine Selbstveränderung des Menschen verlangen muß, sondern den Abbau oder die Ermordung einzelner Formen und Personen, der Krieg gegen die Form oder besser gesagt die Maschinenstürmerei mit der Revolutionierung des Menschen identisch wäre. Aber gerade diesem widerspricht Marx ausdrücklich im Vorwort zur ersten Auflage des Kapitals. Ihm geht es eben nicht um die Konfrontation von personifizierten Gewalten und menschlichen Individuen, sondern um den Entwicklungsstand des Menschen und den darin und zu dessen Überwindung und Entwicklung nötigen Klassenkampf als wirklichen Selbstveränderungsprozeß des Menschen, wenn er schreibt:

“Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf

Menschen.

“Die Arbeit, deren Nützlichkeit sich so im Gebrauchswert ihres Produkts oder darin darstellt, daß ihr Produkt ein Gebrauchswert ist, nennen wir kurzweg nützliche Arbeit. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie stets betrachtet mit Bezug auf ihren Nutzeffekt.“ (MEW 23, S. 56)

Hierbei kommt es nur auf die Nützlichkeit der Arbeit überhaupt an.⁽⁴²⁾ Aber als wertbildende Arbeit ist in der Ware allein menschliche Arbeit schlechthin enthalten.

er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“ (MEW 23, S. 16).

42) Die Nützlichkeit der Arbeit stellt sich direkt am Menschen dar, gleichgültig, in welcher gesellschaftlichen Vermittlung diese Arbeit gestanden war:

“Dem Rock ist es übrigens gleichgültig, ob er vom Schneider oder vom Kunden des Schneiders getragen wird. In beiden Fällen wirkt er als Gebrauchswert. Ebenso wenig ist das Verhältnis zwischen dem Rock und der ihn produzierenden Arbeit an und für sich dadurch verändert, daß die Schneiderei besondere Profession wird, selbständiges Glied der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit. Wo ihn das Kleidungsbedürfnis zwingt, hat der Mensch jahrtausendlang geschneidert, bevor aus einem Menschen ein Schneider ward. Aber das Dasein von Rock, Leinwand, jedem nicht von Natur vorhandenen Element des stofflichen Reichtums, mußte immer vermittelt sein durch eine spezielle, zweckmäßige produktive Tätigkeit, die besondere Naturstoffe besonderen menschlichen Bedürfnissen assimiliert.“ (MEW 23, S. 57).

So ist nützliche Arbeit in den Dingen da, wenn sie gebraucht werden. Solche Arbeit ist weder Grund für ein Warenverhältnis noch für den Bezug von Dingen unter Menschen überhaupt. Dennoch ist nicht damit gesagt, daß dies gesellschaftslose Arbeit ist, denn auch wenn der Schneider sich mit seinem von ihm selbst erzeugten Rock anzieht, so ist das Herstellen und Anziehen des Rocks ein gesellschaftlicher Akt, insofern in der Kleidung überhaupt die Gesellschaft gegenwärtig ist. Für die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ist es vollständig gleichgültig, ob ihre äußere Form als Produkt sich faktisch anderen Menschen vermittelt. Arbeit ist die stoffliche Darstellung menschlicher Natur und mag sich auch so verkörpern, daß diese Natur nur an und in einem Menschen stattfindet.

„Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß existieren kei-

*“Der Wert der Ware aber stellt menschliche Arbeit schlechthin dar, Ver-
ausgabung menschlicher Arbeit überhaupt.“ (MEW 23, S. 59)*

So stellen unterschiedliche nützliche Arbeiten verschiedene nützliche Arbeiten als Teil der Arbeit überhaupt dar:

“In der Gesamtheit der verschiedenartigen Gebrauchswerte oder Warenkörper erscheint eine Gesamtheit ebenso mannigfaltiger, nach Gattung, Art, Familie, Unterart, Varietät verschiedener nützlicher Arbeiten – eine gesellschaftlich Teilung der Arbeit. Sie ist Existenzbedingung der Warenproduktion, obgleich Warenproduktion nicht umgekehrt die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung“ (MEW 23, S. 56).

Die einzelne nützliche Arbeit kann ebenso wie jeder einzelne Gebrauchswert als deren Objektivierung nicht als einzelne Arbeit schlechthin existieren, kann nicht als einzelne Arbeit zur abstrakten Arbeit werden. Jede nützliche Arbeit ist zwieschlächtige Arbeit, ist wertschaffende Arbeit, obwohl sie als nützliche Arbeit ebenso anzusehen ist wie als wertbildende Arbeit; – sie ist aber keines für sich. So drückt sich nun aus, daß die Arbeit, welche immerhin ganze Dinge schafft, selbst nicht als ganze Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft existiert, sondern als geteilte und in der Trennung der Teile bezogene

neswegs allein in der Form einer unmittelbar gemeinschaftlichen Tätigkeit und unmittelbar gemeinschaftlichen Genusses, obgleich die gemeinschaftliche Tätigkeit und der gemeinschaftliche Genuß, das heißt die Tätigkeit und der Genuß, die unmittelbar in wirklicher Gesellschaft mit ändern Menschen sich äußert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener unmittelbare Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhalts begründet und seiner Natur angemessen ist. Allein auch wenn ich wissenschaftlich etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit ändern ausführen kann, so bin ich gesellschaftlich, weil als Mensch tätig, Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein eigenes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.“ (MEW 40, S. 538).

Arbeit. Jede einzelne Arbeit ist als Teil einer Gesamtarbeit existent, aber nicht als Teil eines ganzen Arbeitsprodukts wirklich. Die gesellschaftliche Arbeit besteht an und für sich immer in einer Gesamtarbeit, die sich hier allerdings erst hinter dem Rücken der Produzenten ergibt. So geht jede nützliche Arbeit als Teil dieser gesellschaftlichen Arbeit in das objektive Sein von Arbeitsprodukten, in den Reichtum ein. Allein – wie sie darin eingeht, das macht ihre gesellschaftliche Form und Epoche aus. Unsere Gesellschaft ist. eine Geschichtsepoch, in welcher die Arbeitsteile als einzelne Teile auch gesellschaftlich existieren, obwohl sie ganze Dinge hervorbringen als menschliche Produkte, die aber nur als Waren für den Menschen existieren und als solche nicht unmittelbar die Gesellschaftlichkeit der Arbeit darstellen, sondern die Ansammlung von Privatarbeiten verkörpern.

“Nur Produkte selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber.“ (S.57)

So zeigt sich, daß die bisher entwickelte Produktion Arbeitsteile produziert, die ganze Dinge hervorrufen, welche als solche für den Menschen nützlich sind, die aber zugleich keine gesellschaftliche Produktion, keine ganze Arbeit hervorzubringen vermag.

“Die Teilung der Arbeit ist der nationalökonomische Ausdruck der Teilung der Arbeit innerhalb der Entfremdung. Oder, da die Arbeit nur ein Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Entäußerung, der Lebensäußerung als Lebensentäußerung ist, so ist auch die Teilung der Arbeit nichts anderes als das entfremdete, entäußerte Setzen der menschlichen Tätigkeit als einer realen Gattungstätigkeit oder als Tätigkeit des Menschen als Gattungswesen.“ (MEW 40, S.557)

Die geteilte Arbeit ist also in der bürgerlichen Gesellschaft nicht gesellschaftlich dargestellt als Zusammensein der Teile in einer Gesamtarbeit oder in einem Gesamtprodukt. Dies ist der geoffen-

barte Entwicklungsstand der Menschen in unserer Zeit.⁽⁴³⁾ Die ein-

43) Daß sich aus diesem Entwicklungsstand ein Verhältnis ergeben kann, das sich den Menschen gegenüber verselbständigt darstellt, ja – wie wir später sehen werden – zu einer eigenen Macht über das Leben von Menschen werden kann, ist das Problem der Fixierung von Menschen an ihre Produkte und damit an die Verhältnisse, die sich selbst gegen sie entwickeln. Die Teilung der Arbeit wirft unmittelbar die Frage der Form der Verteilung der Arbeitsprodukte auf und ist die Antwort auf die Möglichkeit einer selbständigen Entwicklung dieser Form:

“Die Individuen sind immer von sich aus gegangen, gehen immer von sich aus. Ihre Verhältnisse sind Verhältnisse ihres wirklichen Lebensprozesses. Woher kömmt es, daß ihre Verhältnisse sich gegen sie verselbständigen? Daß die Mächte ihres eigenen Lebens überm.chtig gegen sie werden? Mit einem Wort: Die Teilung der Arbeit, deren Stufe von der jedesmal entwickelten Produktivkraft abhängt.“
(MEW 3, S. 540)

In welcher Form das Produkt der Arbeit für den Menschen ist, so ist auch seine Arbeit für das Produkt. Obwohl die Produktion ganze Dinge herstellt, damit organisch einen ganzen Zusammenhang der Menschen äußert, existiert dieser Zusammenhang nur als Teil, nicht als gesellschaftliches Arbeitsprodukt. So wie diese Arbeitsteilung in jedem Menschen als geteilter Mensch gewärtig ist, so ist auch der Stand der menschlichen Entwicklung:

“Wie weit die Produktionskräfte einer Nation entwickelt sind, zeigt am augenscheinlichsten der Grad, bis zu dem die Teilung der Arbeit entwickelt ist. Jede neue Produktivkraft, sofern sie nicht bloß eine quantitative Ausdehnung der bisher schon bekannten Produktivkräfte ist, hat eine neue Ausbildung der Teilung der Arbeit zur Folge ., (MEW 3, S. 22)

Die Entwicklung der Arbeit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft kann also nur eine Entwicklung der Arbeitsteilung sein, die sich in dem Prinzip, in welchem die Teile verbunden sind, zur allgemeinen Macht über die Menschen erhebt: im Wert. Darin ist der Entwicklungsstand der Menschen in ihrer Produktion allgemein zusammengeschlossen zu einer gesellschaftlichen Ganzheit, die alle Teile bezieht, ohne die Beziehung der Teile zu formulieren. Im Wert ist die Arbeitsteilung unmittelbar als doppeltes Verhältnis der Menschen zueinander ausgedrückt, in welchem die Produkte gleichermaßen wie die Tätigkeiten sind und sich nur im Zustand ihrer Entäußerung, für den Menschen fremd, zur gesellschaftlichen Macht erheben. Das Dasein der Ware als Privateigentum von Menschen, als Produkt *“selbständiger und voneinander unabhängiger Privatarbeit“* (MEW 23, S. 57), ist die Arbeit selbst identisch in ihrem Zusammenhang als geteilte Arbeit dargestellt;

zelle nützliche Arbeit ist gesellschaftliche Arbeit, aber sie existiert nicht als solche. Als gesellschaftliche Arbeit existiert sie – wie wir

“Mit der Teilung der Arbeit, ... welche ihrerseits wieder auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie und der Trennung der Gesellschaft in einzelne, einander entgegengesetzte Familien beruht, ist zu gleicher Zeit auch die Verteilung, und zwar die ungleiche, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben ... Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke – in dem einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem ändern in Bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird.“ (ebd., S. 32).

So ist es letztlich die Teilung der Arbeit, die eine Abstraktion produziert, welche als gesellschaftliche Macht, weil als einziges Dasein der Individuen in Gesellschaft auftritt, als gemeinschaftliches Nichts der doch vielseitig vorhandenen individuellen Arbeitsprodukte. Dieses Nichts oder die Abstraktion von allem, die wirklich die einzige Form der Gesellschaft in einer abstrakt geteilten Arbeit sein kann, dieser Wert als Gehalt der bürgerlichen Gesellschaft, wird die Entscheidung der Geschichte selbst auch stellen, in wieweit er die Macht über die Menschen oder die Menschen die Freiheit von dem Joch dieser Abstraktion finden.

“Ferner ist mit der Teilung der Arbeit zugleich der Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums ... und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen, die miteinander verkehren, gegeben; und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht bloß in der Vorstellung, als Allgemeines, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist. Und endlich bietet uns die Teilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besonderen und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsigerweise geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, wie die, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht herauskann; er ist Jäger, Fischer, oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt.“ (ebd., S. 32f.)

gesehen haben – nicht als Gesamtarbeit, sondern als Reduktion der einzelnen Arbeit auf ihren gemeinschaftlichen Ausdruck gleichartiger Arbeit, also als Wert. Der Wert stellt keine nützliche Arbeit, sondern hiervon getrennt die Tatsache der Arbeit, die Arbeit überhaupt, abstrakt menschliche Arbeit, dar. Als solche wirkt er gesellschaftlich im Zusammenhang der Arbeitsprodukte.

Indem der Wert aber allein abstrakt menschliche Arbeit darstellt, verkörpert er bereits gesellschaftliche Arbeit, denn er verkörpert gesellschaftliche Beziehungen einzelner Tätigkeiten, wenngleich sie in ihm auch nicht als diese auftreten:

“Wie die Gebrauchswerte Rock und Leinwand Verbindungen zweckbestimmter, produktiver Tätigkeiten mit Tuch und Garn sind, die Werte Rock und Leinwand dagegen bloße gleichartige Arbeitsgallerten, so gelten auch die in diesen Werten enthaltenen Arbeiten nicht durch ihr produktives Verhalten zu Tuch und Garn, sondern nur als Verausgabungen menschlicher Arbeitskraft.“ (MEW 23, S. 59).

Fassen wir nun beides zusammen, die abstrakte Arbeit und die nützliche Arbeit, so finden wir nur in ihrem Produkt, in der Ware, die Verwirklichung ihrer Beziehung in der bürgerlichen Gesellschaft: Gleichgültig, welche bestimmte und konkrete gesellschaftliche Beziehung in den Waren bereits in ihre Produktion eingegangen ist, sie gelten allein als Gebrauchswerte, als je einzeln nützliche Dinge, die in ihrer Beziehung untereinander als Werte gelten, als das, was sie im Tauschwert sind. Sie stellen sich gegenüber als Dinge mit unterschiedlicher Eigenschaft („Rock tauscht sich nicht aus gegen Rock, derselbe Gebrauchswert nicht gegen denselben Gebrauchswert“ – MEW 23, S. 56), in ihren sinnlichen Unterschieden als verschiedene Gebrauchswerte verhalten sie sich wie Dinge mit der gleichen Natur. Zugleich stellt sich umgekehrt in ihnen die gesellschaftliche Kraft nur in der bestimmten Form der Gebrauchswerte dar, die Produktivkraft nur als Produktivkraft nützlicher einzelner Dinge, die Gesellschaftlichkeit

aber als Reduktion dieser Nützlichkeit auf die Gleichheit der Waren als Werte. So entsteht im Warenverhältnis selbst der Gegensatz in ihrer Bewegung dort, wo sie quantitativ wachsen. Nämlich einerseits wächst in der gegebenen Gesellschaft der stoffliche Reichtum als Zunahme eines Quantum von nützlichen Gegenständen, andererseits aber wächst auch das Wertquantum als Dasein einer bestimmten Größe der durchschnittlichen Arbeitszeit. Die Gegensätzlichkeit des Wertwachstums zum Wachstum an Gebrauchsgütern schließlich bewegt den Tausch vom einerseits entstandenen neuen Gebrauchsgut, das seinem Verbrauch gegenüber in der Warenwelt noch verharret und die Steigerung der damit verbundenen Arbeit andererseits⁽⁴⁴⁾ nun im

44) Im "Kapital" heißt es:

“Ein größeres Quantum Gebrauchswert bildet an und für sich größeren stofflichen Reichtum, zwei Röcke mehr als einer. Mit 2 Röcken kann man 2 Menschen kleiden, mit einem Rock nur einen Menschen usw. Dennoch kann der steigenden Masse des stofflichen Reichtums ein gleichzeitiger Fall seiner Wertgröße entsprechen. Diese gegensätzlich Bewegung entspringt aus dem zwieschlächtigen Charakter der Arbeit. Produktivkraft ist natürlich stets Produktivkraft nützlicher, konkreter Arbeit und bestimmt in der Tat nur den Wirkungsgrad zweckmäßiger produktiver Tätigkeit im gegebenen Zeitraum. Die nützliche Arbeit wird daher reichere oder dürftigere Produktenquelle im direkten Verhältnis zum Steigen oder Fallen ihrer Produktivkraft. Dagegen trifft ein Wechsel der Produktivkraft die im Wert dargestellte Arbeit an und für sich gar nicht. Da die Produktivkraft der konkreten nützlichen Form der Arbeit angehört, kann sie natürlich die Arbeit nicht mehr berühren, sobald von ihrer konkreten nützlichen Form abstrahiert wird. Dieselbe Arbeit ergibt daher in denselben Zeiträumen stets dieselbe Wertgröße, wie immer die Produktivkraft wechsle. Aber sie liefert in demselben Zeitraum verschiedene Quanta Gebrauchswerte, mehr, wenn die Produktivkraft steigt, weniger, wenn sie sinkt. Derselbe Wechsel der Produktivkraft, der die Fruchtbarkeit der Arbeit und daher die Masse der von ihr gelieferten Gebrauchswerte vermehrt, vermindert also die Wertgröße dieser vermehrten Gesamtmasse, wenn er die Summe der zu ihrer Produktion notwendigen Arbeitszeit abkürzt. Ebenso umgekehrt.“ (MEW 23, S. 60f.).

Marx stellt hier dar, daß es kein Wachstum der Wertgröße als Wachstum des Werts gibt. Wachstum der Wertgröße kann sich nur im Tausch selbst entwickeln, nicht

im Verhältnis zur Produktivität, denn die Produktivität stellt sich nur als Vermehrung der Gebrauchswerte dar. Was das Wertwachstum also ausmacht, ist nicht das Wachstum der Produktivität. Umgekehrt, das Verhältnis der Waren auf dem Markt verbleibt umso mehr unter sich, das heißt wird umso mehr zum einfachen Gegenstand des Konsums, den die Warenwelt in jeder einzelnen Ware bietet, je geringer die Steigerung der Produktivität der Arbeit ist, je weniger Gebrauchswerte also in die Arbeit wieder zurückgehen als Arbeitsmittel. Die Heftigkeit und Hektik im Austausch, ihr beständiger Vergleich im Aufgehen und Verschwinden einzelner Produkte, wird umso rasender, je geringer das Wachstum der Produktivkraft in Wirklichkeit ist, und sofern sie ganz stagniert, sofern es keine Entwicklung der Produktivität der Arbeit mehr gibt, stülpt sich die Warenwelt als fortkehrende Wiederholung gegebener Gebrauchswerte zu einer unendlichen Masse von Werten auf, deren Gebrauch, deren Nützlichkeit sich auf die Reproduktion der physischen Subsistenz der Menschen beschränken muß. In solchen Krisen wird sich immer die Umkehrung des Daseins der Arbeitsprodukte als Waren zur Aneignung als Produkte von bestimmten Menschen ergeben. Im Wert erscheint also nicht der Reichtum an Stoffen, sondern die Armut menschlicher Arbeit in der Reduktion auf ihr physiologisches Sein.

Andererseits kann sich die bürgerliche Gesellschaft eben nur in diesem Verhältnis entwickeln, soweit sich dieses Verhältnis nicht gegen ihre eigene Entwicklung verkehrt. Im ersten Band des Kapitals haben wir es mit dieser einfachen Entwicklung zu tun, in welcher alle Waren als Gebrauchswerte von Menschen wirklich existieren und zugleich in dieser Existenz sich nur als Wert darstellen, also als Gebrauchswert Wert verwirklichen. So stehen die Waren immer in zweckbestimmter Form zugleich gleichgültig zueinander und bilden in dieser Begegnung und Bewegung das unmittelbare Kapitalverhältnis. Das Warenverhältnis stellt sich also in dieser Bewegung dar und entwickelt aus diesem Grunde den Gegensatz von Gebrauch und Wert:

“Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinne, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte.“
(MEW 23, S. 61).

In der Fußnote 16 im Anschluß an diesen Text kritisiert Marx deshalb gerade solche Theorien, deren Entwicklung auf den Begriff des Werts an sich beruhen, und die deshalb die Quantität der Arbeit mit dem Wertquantum verwechseln. Im Kapitalismus eben ist das Arbeitsquantum nicht als Wertquantum dargestellt, sondern als

Unterschied zur gesellschaftlich nötigen Arbeit, also zum bisherigen Entwicklungsstand der Gesellschaft, soweit dieser wertmäßig auftritt. Diese Entwicklung aber ist gegensätzlich und bildet in dieser Gegensätzlichkeit die Stellung unterschiedlicher Waren als unterschiedene Ausdrucksformen des Werts im stofflichen Reichtum. Die Waren stehen zueinander in dem gegensätzlichen Entwicklungsverhältnis des stofflichen Reichtums zum Wachstum des Werts und drücken dies in ihrem Dasein als Waren in der Wertform aus. In der Wertform der Waren verwirklicht sich erst die Ganzheit des Tauscherts, von dem wir ausgegangen waren, sie ist der wirkliche Tauschwert, in welchem die Beziehung von stofflichem Reichtum und Wertquantum zu einer Einheit verschmelzen wird.

Quantum der in den vorhandenen Produkten verdurchschnittlichten Arbeitszeit, deren Durchschnitt sich nur dadurch bilden kann, daß die im einzelnen Produkt jeweils bestimmte Arbeitszeit, also die insgesamt variierenden bestimmten Arbeitszeiten, auf ihr gemeinsames Sein als Wertquantum oder Wertgröße reduziert worden sind. Nur aus diesem Grund ergibt sich die eigentümlich Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft und eine Theorie hierüber nicht allein die Aufzählung der darin vorkommenden Faktizitäten (wie z.B. Preis, Arbeitslohn, Investition usw.), sondern ist die Entdeckung eines gesellschaftlich gebotenen Widerspruchs, der zur Aufhebung durch Menschen ansteht.

2. Die Warenform als Wertform

Die Ware ist nun für sich oder dem Inhalt nach ein Ding, ein äußerer Gegenstand der bürgerlichen Gesellschaft, welcher menschliche Arbeit und menschliche Bedürfnisse objektiv darstellt, diese Äußerung aber nur in der Form des Werts erhält und als Reichtum bewahrt. Die Ware ist also ein menschliches Ding, das sich als etwas erhält, was nicht menschlich ist, ein Ding in der Form des Werts. Was die Waren in ihrem Verhältnis als unterschiedliches Sein dieses abstrakt bezogenen Dings waren, ist die Form, worin sich der Wert darstellt. Die Ware als abstraktes Ding verhält sich daher zu sich in der Abstraktion von sich als menschliches Ding.

Wie wir bereits wissen, ist diese Beziehung die Wechselseitigkeit dessen, was die Ware als Produkt einer in sich gedoppelten Arbeit darstellt: Die Beziehung von ihrem Dasein als Produkt konkret nützlicher Arbeit und ihrem Dasein als Produkt abstrakt menschlicher Arbeit. Diese empirische Herkunft ist nun in dem Verhältnis, worin sich die Waren gegenüberstehen, verschwunden zu einem Verhalten der unterschiedenen Formen des Warendaseins. Die Waren sind insgesamt oder überhaupt da als Wert, das heißt überhaupt und allgemein verkörpern sie Wert, dessen konkretes Dasein nicht aus ihm selbst hervorgeht. Ihrer Form nach als Verhalten im Austausch sind sie variierendes Quantum, verschiedene Wertgrößen. Lediglich in dieser quantitativen Beziehung hat die Wertgröße als bestimmte Variation der Ware oder Verhalten der Ware in einer einfachen Form zugleich den Durchschnitt gegründet, wie auch der Durchschnitt sich auf diese Größe rückbezieht, aber der Grund für die Verdurchschnittlichung der Waren existiert nicht als Grund: Die Waren existieren als verschiedene Quanta, die sich aneinander messen und durch einan-

der den Durchschnitt der Zeitdauer von gesellschaftlich nützlicher Arbeit bilden.

So ist dem Begriff nach bereits alles analytisch vorhanden, was die Bewegung der Ware kennzeichnet. Das Wesen der Ware hat sich als eine Idee zu erkennen gegeben, welche sich im Durchschnitt der gesellschaftlichen Arbeitszeit ausdrückt, die Existenz der Ware hat sich als variantes Verhalten verschiedener Quanta dargestellt, die sich als solche aufeinander beziehen. Aus der Analyse der Ware haben sich nun die Teile ergeben, deren ganze Bewegung nun überhaupt die bürgerliche Ökonomie darstellen und bilden wird:

“Man sieht: Die Analyse der Waare ergibt alle wesentlichen Bestimmungen der Werthform und die Werthform selbst in ihren gegensätzlichen Momenten ... das entscheidend Wichtige aber war, den inneren nothwendigen Zusammenhang zwischen Werthform, Werthsubstanz und Werthgröße zu entdecken, das heißt ideell ausgedrückt, zu beweisen, daß die Werthform aus dem Werthbegriff entspringt.“ (Urfassung 1867, Meissner-Verlag, S. 34)

Es muß sich nun erklären, wie sich der Wert überhaupt und im einzelnen in der Ware wirklich ausdrückt, in welcher Form also die Ware Wertform ist. Wir wissen zunächst nur, daß die verschiedenen Formen der Waren verschiedene Bewegungen enthalten, also in ihre Bewegung selbst unterschieden sind, daher auch als Ware an verschiedener Stelle im Wertausdruck stehen.

“Wie wird der Werth einer Ware nun ausgedrückt? Wie gewinnt er also eigne Erscheinungsform? Durch das Verhältnis verschiedener Waaren. Um die in solchem Verhältnis enthaltene Form richtig zu analysieren, müssen wir von ihrer einfachsten, unentwickelsten Gestalt ausgehen. Das einfachste Verhältniß einer Waare ist offenbar ihr Verhältniß zu einer einzigen anderen Waare, gleichgültig welcher. Das Verhältniß zweier Waaren liefert daher den einfachsten Werthausdruck für eine Waare.“ (Anhang zum Kapitel I, Punkt I in der Urfassung, S. 764)

Indem sich eine Ware zu einer andern Ware verhalten kann, drückt sie aus, daß sich die Ware als Ware zu sich selbst verhält. Weder ein Tisch noch ein Stein kann sich zu sich selbst verhalten ohne ein Wunder zu bewirken. Aber die Ware als Ware kann es, weil sie Ausdruck von etwas anderem ist, geronnenes Dasein unterschiedlicher Arbeit. Die Ware verhält sich zu sich als Dasein konkret nützlicher Arbeit und als Dasein abstrakt menschlicher Arbeit. Und sie drückt das, was sie abstrakt ist, nur in dem aus, was von der Arbeit existiert, was materialisiert ist in einer Naturalform und als solche am Warenkörper besteht. In dieser Naturalform gilt die Ware als materialisierte Arbeit, welche sich als bestimmtes Quantum eines Produkts darstellt. Als Ware, die sich hiergegen eintauscht, die also von der bestimmten Quantität absieht, existiert sie als gleichgültiges Arbeitsprodukt, als für andere Waren relatives Dasein der Arbeit überhaupt, als Produkt abstrakt menschlicher Arbeit. Sie kann nur als dieses von ihrer bestimmten Art und Quantität absehen. Als solches ist sie unmittelbare Form des Werts. Die Waren *„erscheinen daher nur als Waren oder besitzen nur die Form von Waren, sofern sie Doppelform besitzen, Naturalform und Wertform.“* (MEW 23, S. 62). Eine Ware als diese eine Ware hat keine Wertform und keine Wertgegenständlichkeit. Die menschliche Arbeit überhaupt gibt es nicht in einem Ding, sie gibt es nur in ihrer gesellschaftlichen Form.

„Die Wertgegenständlichkeit der Waren unterscheidet sich dadurch von der Wittib Hurlig, daß man nicht weiß, wo sie zu haben ist. Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein. Man mag daher eine einzelne Ware drehen und wenden, wie man will, sie bleibt unfaßbar als Wertding.“ (MEW 23, S. 62).

Es hat also deshalb auch keine einzelne Ware einen bestimmten Wert, ist keine bestimmte Wertgegenständlichkeit, denn das war ein Widersinn selbst. Die Ware hat nur Wert, weil und sofern sie gesellschaftli-

ches Dasein der Arbeitsprodukte ist, also das ist, worin die Arbeit von Menschen in einer Gesellschaft da ist, die sich allerdings nicht auf diesem menschlichen Dasein, sondern auf dem Wert gründet. Jede Ware, ob in Naturalform oder Wertform, ist Teil dieser Gesellschaft und nur als dieser Teil gesellschaftlich. So ist die Naturalform der Ware nicht als Ding für den Menschen, sondern als Stoff der Ware für eine Ware in Wertform. Das Verschwinden einzelner Waren oder besser Dinge mit nützlichen Eigenschaften im menschlichen Magen oder sonstwo ist gegenüber diesem Verhältnis vollständig gleichgültig geworden, auch wenn der Produktion von Waren ihre Konsumtion eingegeben ist. Die Ware existiert aber als Ware nicht zugleich als Gegenstand, sondern allein als Form des Austausches von Waren. Wenn also sich eine Ware mit anderer tauscht, so gilt sie sich in der andern Ware als Wert, als daseiendes menschliches Arbeitsprodukt überhaupt oder als Dasein abstrakt menschlicher Arbeit, denn nur darin ist sie mit anderer Ware gleich, hat gleiche Wertgegenständlichkeit. Sie ist für die andere ein bestimmtes Quantum menschlicher Arbeit, welches sich nur darin gleichbleibt, was es als bestimmten Wert für das Dasein von Wert im allgemeinen Dasein von Arbeitsprodukten darstellt. Während sich also handgreifliche Dinge als Waren gegenüberstehen, verkörpern sie füreinander allein verschiedenes Dasein von Arbeit, welches sich wiederum nur deshalb aufeinander bezieht, weil es das Dasein menschlicher Arbeit überhaupt ist, also das Dasein dessen, worin die Menschen ihre Arbeit überhaupt nur vergesellschaften, solange sie in der bürgerlichen Gesellschaft leben. Was sich als bestimmtes Wertquantum oder als Wertgröße auf der einen Seite herausgestellt hatte und als Dasein abstrakt menschlicher Arbeit oder als Werts substanz auf der anderen, tritt nun im wirklichen Verhältnis zweier Waren gegenüber und verwirklicht somit die einfachste Beziehung des Werts. Der Unterschied der Waren als verschiedene Arbeitsprodukte ist aber nicht als Wertgröße oder Werts substanz

wirklich, sondern allein in der Tätigkeit der Waren selbst in ihrem Verhältnis. Nur darin bezieht sich die reine Quantität des Warendaseins auf ihre reine Qualität, die Größe des Werts als bestimmtes Quantum von Arbeit auf die Substanz des Werts als Dasein abstrakt menschlicher Arbeit, und diese Beziehung ist die einzige Wirklichkeit des Werts, ohne welche wir lediglich die Wertabstraktionen immer nur zu behaupten hätten, wenn es diese Beziehung nicht als wirklich Entwicklung gäbe.

“Sagen wir: Als Werte sind die Waren bloße Gallerten menschlicher Arbeit, so reduziert unsere Analyse dieselben auf die Wertabstraktion, gibt ihnen aber keine von ihren Naturalformen verschiedener Wertformen. Anders im Verhältnis einer Ware zur ändern. Ihr Wertcharakter tritt hier hervor durch ihre eigene Bewegung zu anderer Ware.“ (MEW 23, S. 65)

Im Wertverhältnis zweier Waren oder in der wirklichen Wertform stellt sich also die Ware auch überhaupt erst wirklich dar.

Wir waren ausgegangen von dem empirischen Tauschverhältnis, wie es der Augenschein erfährt und hatten darin ein Wesen und eine Substanz entdeckt, das durch Menschen gegründet, aber nicht als menschliches Produkt begründet existiert. Die Analyse des Tausches hat die verschiedensten Momente der Abstraktionen in der Ware ergeben. Nun stehen wir vor der erkennbaren Wirklichkeit dieser Abstraktionen, indem wir zur Verwirklichung des Tauschwerts, wie wir ihn ursprünglich untersucht haben und ihn nun als Verhältnis von Ware zu Ware darstellen können, zurückkehren.

“Wir gingen in der Tat vom Tauschwert oder Austauschverhältnis der Waren aus, um ihrem darin versteckten Wert auf die Spur zu kommen. Wir müssen jetzt zu dieser Erscheinungsform des Werts zurückkehren.“ (MEW 23, S. 62).

IV. Die wirkliche Wertform

1. Die Entwicklung und Entfaltung der Wirklichkeit der Wertform

A. Die einfache Wertform

Die Waren existieren immer als bestimmte Quanta und immer als Dasein menschlicher Arbeit überhaupt. Indem sie sich als einzelne Waren hierbei zueinander verhalten, drücken sie beides aus; aber ihre Bewegung unterscheidet sich, obwohl beide Waren im Wertausdruck beide Formen des Werts "zueinandergehörige, sich wechselseitig bedingende, unzertrennliche Momente, aber zugleich einander ausschließende oder entgegengesetzte Extreme, das heißt Pole desselben Wertausdrucks" (MEW 23, S. 63) sind. Indem nämlich eine Ware, sage 20 Ellen Leinwand im Wertausdruck sich mit einer ändern Ware, sage 1 Rock, gleichsetzt, sind nicht die Waren als Dinge gleich, obwohl es richtig ist zu sagen: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock wert. Die Stellung der einen Ware zur ändern ist in der Tat entgegengesetzt:

"Es spielen hier zwei verschiedenartige Waren A und B, in unserem Beispiel Leinwand und Rock, offenbar zwei verschiedene Rollen. Die Leinwand drückt ihren Wert aus im Rock, der Rock dient zum Material dieses Wertausdrucks. Die erste Ware spielt die aktive (das heißt die bestimmte), die zweite eine passive (unbestimmte) Rolle. Der Wert der ersten Ware ist als relativer Wert dargestellt, oder sie befindet sich in relativer Wertform. Die zweite Ware funktioniert als Äquivalent oder befindet sich in Äquivalentform." (MEW 23, S. 63)

Obwohl beide Waren bestimmte Produkte nützlicher Arbeit sind und als diese beiden Waren überhaupt auch menschliche Arbeit verkörpern, ist jede einzelne Ware in anderer Form zu anderer, indem

nämlich jene Ware, welche durch die andere ihren Wert ausgedrückt findet, unterschieden ist von jener Ware, die als Material des Wertausdrucks gilt. Letztere ist das Material des Tausches, erstere ist das Moment des Tausches, welches dieses Material dazu bestimmt, als ihr Wertausdruck zu gelten.

Während die eine Ware die andere als Material ihres eigenen Wertseins bestimmt, ist sie allein darin in ihrer Austauschbarkeit reflektiert, stellt sie überhaupt dar, daß sie mit anderer Ware etwas Gleiches ist. Die zweite Ware in der Äquivalentform stellt also dar, daß sich Waren in ihrer Austauschbarkeit gleichbleiben, wenn hierzu die verschiedensten einzelnen Waren sich auch relativ ausdrücken. In der relativen Wertform stellt sich ein relatives Quantum von Wertgegenständen dar, ein Quantum, das zufällig und beliebig variieren kann, sofern seine bestimmte Größe wirklich relativ zur Durchschnittsgröße der in den Waren überhaupt ausgedrückten Arbeitszeiten sich verhält.

Der Wertausdruck besteht aus der Unzertrennlichkeit zweier Formen, die zueinander polar, das heißt entgegengesetzt sind. Beide drücken etwas sich Gleiches aus, sind füreinander Äquivalent, und relativieren aneinander zugleich ihr Quantum, sind relativ. Aber in einem Ausdruck ist der relativierende Pol nicht wirklich gleich mit seiner Äquivalentform, denn er wirkt nicht als das Gleiche, er vollzieht die Gleichheit der Waren im Tausch, indem er sich in anderer Ware ausdrücken kann. Die erste Ware ist somit aktiv, indem sie sich in der zweiten gleich gilt, und die zweite ist das Material ihres Wertausdrucks. Der Unterschied der Stelle einer Ware bestimmt somit auch, wie sie sich verhält; der Unterschied im Wertverhältnis ist, *“ob sie die Ware ist, deren Wert, oder aber die Ware, worin Wert ausgedrückt wird.”* (MEW 23, S. 64).

Dieser Wertausdruck ist erst dann entstanden, wenn sich die Umkehrbarkeit seiner Pole herausgestellt hat, wenn sich also die Ver-

durchschnittlichung der Waren auf die Gleichsetzung verschiedener Warenquanta herausgestellt hat:

“Denken wir uns Tauschhandel zwischen Leinwandproducent A und Rockproducent B. Bevor sie Handels einig werden, sagt A: 20 Ellen Leinwand sind 2 Röcke werth (20 Ellen Leinwand = 2 Röcke), B dagegen: 1 Rock ist 22 Ellen Leinwand werth (1 Rock = 22 Ellen Leinwand). Endlich, nachdem sie lang gemarktet, stimmen sie überein. A sagt: 20 Ellen Leinwand sind 1 Rock werth und B sagt: 1 Rock ist 20 Ellen Leinwand werth. Hier befinden sich beide. Leinwand und Rock, gleichzeitig in relativer Werthform und in Äquivalentform. Aber, nota bene, für zwei verschiedene Personen und in zwei verschiedenen Werthausdrücken, welche nur gleichzeitig ins Leben treten. Für A befindet sich seine Leinwand, – denn für ihn geht die Initiative – von seiner Ware aus – in relativer Werthform, die Waare des Andern, der Rock dagegen, in Äquivalentform. Umgekehrt vom Standpunkt des B. Dieselbe Waare besitzt also niemals, auch nicht in diesem Fall, die beiden Form gleichzeitig in demselben Werthausdruck.“ (Anhang zur Urfassung, S. 765f.)

Man sieht: Da *“die Größen verschiedener Dinge erst quantitativ vergleichbar werden nach ihrer Reduktion auf dieselbe Einheit“* (MEW 23, S. 64), verkörpern sie in der Wertform allein ihre gleiche Natur, während sie sich unterschiedlich aufeinander beziehen. Hierbei mögen die Waren mal in dieser, mal in jener Form auftreten; sie bilden immer unterschiedene Formen.

“Allerdings schließt der Ausdruck: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock oder 20 Ellen Leinwand sind 1 Rock wert, auch die Rückbeziehung ein: 1 Rock = 20 Ellen Leinwand oder 1 Rock ist 20 Ellen Leinwand wert. Aber so muß sich doch die Gleichung umkehren, um den Wert des Rocks relativ auszudrücken, und sobald ich das tue, wird die Leinwand Äquivalent statt des Rocks. Dieselbe Ware kann also in demselben Wertausdruck nicht gleichzeitig in beiden Formen auftreten. Diese schließen sich vielmehr polarisch aus.“ (MEW 23, S. 63)

Während sich die Menschen wechselseitig um den Durchschnitt streiten, vollziehen sie auch den wechselseitigen Formwechsel der Waren allgemein; indem sie sich aber des Handels einig werden müssen, bildet sich die Wertform heraus, in welcher eine Ware sich in anderer Ware in einem bestimmten Verhältnis ausdrückt.

Und dieses bestimmte Verhältnis, in welchem eine Ware als relativer Wert und eine andere Ware als Äquivalent gilt, ist die Form des Werts überhaupt. Indem nämlich die Waren die Stelle des Ausdrucks wechseln können, stellen sie ihre wirkliche Gleichheit als Wertformen dar. Aber indem sie diese Form darstellen, haben sie für die Gleichung und im Tausch überhaupt verschiedene Inhalte. Untersuchen wir daher zunächst die Formen für sich.

a) Die relative Wertform

Wir stehen nun vor dem Problem, wie sich das Dasein der Waren als Wertgrößen mit ihrem Dasein als Wert überhaupt wirklich verbindet, denn wir treten nun aus den Wertabstraktionen als Resultat der Analyse heraus in die Wirklichkeit des Warenverhältnisses ein. Und wir schauen zuerst die relative Beziehung der Waren an, weil darin die aktive und ursprüngliche Beziehung der Waren ausgedrückt ist. Wir können also nicht davon ausgehen, daß die Waren einander im Wert gleich sind, daß sie als Äquivalente existieren, als *„bestimmte Quanta zweier Warensorten“* (MEW 23, S. 64), sondern müssen zunächst herausfinden, *„wie der einfache Wertausdruck einer Ware im Wertverhältnis zweier Waren steckt“* (MEW 23, S. 64). Wir beginnen also nicht mit der Reduktion der Waren auf ihren Wert, sondern mit ihrem Dasein als verschiedene Warenquanta, worin die Waren noch nicht reduziert und daher noch nicht beliebig auswechselbare Größen sind. Würden wir anders verfahren, so würde man übersehen, *„daß die Größen verschiedener Dinge erst quantitativ vergleichbar werden nach ihrer Reduk-*

tion auf dieselbe Einheit. Nur als Ausdrücke derselben Einheit sind die gleichnamige, daher kommensurable Größen.“ (MEW 23, S. 64).

Im Anfang also war nicht das Wort und auch nicht die Reduktion des Lebens auf dasselbe, nicht der Logos als innerer Gehalt der Dinge, nicht der Wert als Wesensband menschlicher Produkte, sondern bestimmte Arbeiten, welche zum Wert gerinnen, sobald sie als Ware existieren.

“Menschliche Arbeitskraft im flüssigen Zustand oder menschliche Arbeit bildet Wert, aber ist nicht Wert. Sie wird Wert in geronnenem Zustand, in gegenständlicher Form.“ (MEW 23, S. 65)

Ebenso wenig hat die Ware die Fähigkeit, eine andere Ware als Wert zu erkennen, so, als ob es der Ware in Wirklichkeit zueigen wäre, Wert zu sein.

“Ein Rock drückt ebenso wenig Wert aus als das erste beste Stück Leinwand. Dies beweist nur, daß er innerhalb des Wertverhältnisses zur Leinwand mehr bedeutet als außerhalb desselben, wie so mancher Mensch innerhalb eines galonierten Rockes mehr bedeutet als außerhalb desselben.“ (MEW 23, S. 66).

Indem sich 20 Ellen Leinwand einem Rock gleichgesetzt hatten, hatten sie sich nicht in der Gegenständlichkeit menschlicher Arbeit bezogen, sondern als etwas bezogen, was von ihrer Gegenständlichkeit dinglich verschieden ist:

“Um den Leinwandwert als Gallerte menschlicher Arbeit auszudrücken, muß er als eine Gegenständlichkeit ausgedrückt werden, welche von der Leinwand selbst dinglich verschieden und ihr zugleich mit anderer Ware gemeinsam ist.“ (MEW 23, S. 66)

Der ganze Umstand dieses Gedankens liegt allein darin, daß ein Ding durch seine Beziehung auf ein anderes Ding etwas ausdrückt, was

beides nicht ist als Ding, wohl aber als Verhältnis und wodurch ein Ding selbst den Gehalt des Verhältnisses erfährt:

“Im Wertverhältnis, worin der Rock das Äquivalent der Leinwand bildet, gilt also die Rockform als Wertform. Der Wert der Ware Leinwand wird daher ausgedrückt im Körper der Ware Rock, der Wert einer Ware im Gebrauchswert der andern. Als Gebrauchswert ist die Leinwand ein vom Rock sinnlich verschiedenes Ding, als Wert ist sie Rockgleiches und sieht daher aus wie ein Rock. So erhält sie eine von ihrer Naturalform verschiedene Wertform. Ihr Wertsein erscheint in ihrer Gleichheit mit dem Rock wie die Schafsnatur des Christen in seiner Gleichheit mit dem Lamm Gottes.“ (MEW 23, S. 66)

Was für einem Hegelianer, der keinen wirklichen Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung kennt, unschwer ist zu konstatieren, macht hier die ganze Mühe des empirischen Denkens aus: Ein natürliches Ding drückt sich in einem andern Ding als unnatürliches aus. Nicht, weil wir vorher wußten, daß Waren Wert sind, war hier das Argument, sondern daß sich Waren wirklich erst in ihrer Naturalform wertmäßig finden, daß eine Ware in anderer erst ihre Wertseele entdeckt, sobald sie mit dieser gleichgesetzt wird:

“Trotz seiner zugeknöpften Erscheinung hat die Leinwand im Rock die stammverwandte schöne Wertseele erkannt. Der Rock kann ihr gegenüber jedoch nicht Wert darstellen, ohne daß für sie gleichzeitig der Wert die Form eines Rocks annimmt. So konnte sich das Individuum A nicht zum Individuum B als eine Majestät verhalten, ohne daß für A die Majestät zugleich die Leibesgestalt von B annimmt und daher Gesichtszüge, Haare und manches andere noch mit dem jedesmaligen Landesvater wechselt.“ (MEW 23, S. 66).

Die Ware als Ware bildet somit wirklich in anderer Ware ihr eigenes Gesicht. Darauf verweist auch der Vergleich von Marx in der Fußnote 18:

“In gewisser Art gehts dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andern Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner Paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.“ (MEW 23, S. 67)

Obwohl es die Menschen waren, die die Waren in Beziehung und Bewegung brachten, haben die Waren unter sich ihresgleichen. Sie haben in ihrer Naturalgestalt wirkliche Wertgestalt, eine Ware B ist in ihrer Naturalform die wirkliche Gestalt der Ware A. Ihre Gleichsetzung hat sie wirklich gleichgemacht:

“Vermittelst des Wertverhältnisses wird also die Naturalform der Ware B zur Wertform der Ware A oder der Körper der Ware B zum Wertspiegel der Ware A. Indem sich die Ware A auf die Ware B als Wertkörper bezieht, als Materiatuur menschlicher Arbeit, macht sie den Gebrauchswert B zum Material ihres eigenen Wertausdrucks. Der Wert der Ware A, so ausgedrückt im Gebrauchswert der Ware B, besitzt die Form des relativen Werts.“ (MEW 23, S. 67)

In der Beziehung auf andere Ware ist somit ein Warenkörper wirklich Doppeltes geworden; er ist nicht als Warenkörper Gallerte bestimmter menschlicher Arbeit, sondern innerhalb des Warenverhältnisses repräsentiert er als Warenkörper das Wertsein anderer Ware überhaupt:⁽⁴⁵⁾

“Innerhalb dieses Verhältnisses repräsentirt also der Körper Rock die der Leinwand mit ihm gemeinschaftliche Werthsubstanz, das heißt menschliche Arbeit. Innerhalb dieses Verhältnisses gilt also der Rock nur als Gestalt von Werth, daher auch als Werthgestalt der Leinwand, als

45) Indem die Idealisten für sich selbst das wirkliche Verhältnis in der Welt leugnen, also keine wirkliche Beziehung der Waren von Produktion und Konsumtion haben, („Für einen Hegelianer ist nichts einfacher, als Produktion und Konsumtion identisch zu setzen“ – MEW 13, S. 625)

sinnliche Erscheinungsform des Leinwandwerths. So wird, vermittelt des Werthverhältnisses, der Werth einer Waare im Gebrauchswert einer andern Waare ausgedrückt, das heißt in einem andern, von ihm selbst verschiedenartigen Waarenkörper.“ (Urfassung, S. 767).

Indem in der Form des relativen Werts die Ware doppelt ausgedrückt ist im Verhältnis zweier Waren, ist auch ihr Quantum ausgedrückt:

endet ihre Analyse überhaupt in der trivialen Feststellung, daß der Wert als allgemeines Sichgleichbleiben der Waren existiert, was ihnen niemals die Frage abverlangt, wie dieses in Wirklichkeit sein kann, wo doch keine wirkliche Geschichte diese unendliche Gleichheit dulden kann. Hegel erfaßt den *“Wert als das innere Gleiche von Sachen, die in ihrer Existenz spezifisch ganz verschieden sind“* (Hegel, Rechtsphilosophie, § 101, HW 7, S. 194), als Allgemeines *“mit Gleichgültigkeit seiner spezifischen Beschaffenheit“* (ebd., § 53, S. 118). Nach ihm sind die Waren als Werte *„bei aller qualitativer äußerer Verschiedenheit der Sachen einander gleich“* (ebd., § 77, S. 160) und erscheinen somit wirklich und ohne irgendwelche Umstände in der Unabänderlichkeit des Gelds, worin sich lediglich das Leben der Menschen *“als existierender allgemeiner Wert der Dinge und der Leistungen“* (ebd., § 299, S. 466) ausdrückt. Die Hegelsche Manier, die Menschen an ihrer Entfremdung dadurch zu binden, daß er diese nur als Geistesakt auffaßt, und daher auch zu keiner wirklichen Kritik dieses Verhältnisses, geschweige denn des Geldes in der Lage ist, sieht im Geldausdruck der Ware die Verwirklichung ihres Werts und damit die Verwirklichung von Leistungen der Menschen und auf ihre Bedürfnisse überhaupt bezogen (ebd., § 63, S. 135). In seinem Kapitalbegriff wird diese verrückte Fortbestimmung des Begriffs bis hin zu seiner Erscheinung vollständig sinnfällig, wenn er nämlich das Kapital als Form des Vermögens der Arbeit im System der Bedürfnisse einführt:

“Die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, teils durch eine unmittelbar eigne Grundlage (Kapital), teils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwicklung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt.“ (ebd., § 200).

So ist ihm, der im Allgemeinen seinen Frieden und seine Befriedigung findet, das Kapital das wirklich *“allgemeine, bleibende Vermögen“* (ebd., § 199, ebenso § 170) geworden und praktisch allein die Form menschlicher Geschicklichkeit, in welcher die Bedürfnisse aus der Art ihrer Befriedigung und ihrer Arbeit ihr allseitiges Vermögen finden. Es ist ihm allein das „feste Eigentum“, wie es jedes und immerda überhaupt seiendes Eigentumsverhältnis aufbringt.

“Jede Ware, deren Wert ausgedrückt werden soll, ist ein Gebrauchsgegenstand von gegebenem Quantum, 15 Scheffel Weizen, 100 Pfund Kaffee usw. Dieses gegebene Warenquantum enthält ein bestimmtes Quantum menschlicher Arbeit. Die Wertform hat also nicht nur Wert überhaupt, sondern quantitativ bestimmten Wert oder Wertgröße auszudrücken. Im Wertverhältnis der Ware A zur Ware B, der Leinwand zum Rocke, wird daher die Warenart Rock nicht nur als Warenkörper überhaupt der Leinwand qualitativ gleichgesetzt, sondern einem bestimmten Leinwandquantum, z.B. 20 Ellen Leinwand, ein bestimmtes Quantum des Wertkörpers oder Äquivalents zum Beispiel ein Rock.“ (MEW 23, S. 67).

Wir wußten bereits, daß die Wertgröße als bestimmtes Quantum der Waren existiert, aber noch nicht, durch was darin der Wert quantitativ bestimmt ist. Indem sich zwei Waren auf die Werts substanz reduzieren lassen, wird wahrgemacht, „daß beide Warenquanta also gleich viel Arbeit kosten oder gleich große Arbeitszeit“ (MEW 23, S. 67), daß sie also die durchschnittliche Arbeitszeit zur Herstellung von Waren in verschiedenen Quanta darstellen. 20 Ellen Leinwand brauchen zu ihrer Herstellung im Durchschnitt gleichviel Zeit wie ein Rock.

Was aber so einfach gesagt war, ist in Wirklichkeit ein sehr vertrackter Prozeß, und das quantitative Verhältnis der Waren im Austausch, welches sich erst nach der Reduktion auf ihr Gleichsein fassen läßt, drückt nicht das quantitative Verhalten der Arbeit aus, also auch nicht das wirkliche Wachstum der Produktivkraft. Was der Durchschnitt ist, ist immer das, was sich zum Durchschnitt bildet und was sich zugleich auf den Durchschnitt reduziert. Die Produktivkraft der Arbeit mag sich ideell gesagt im Durchschnitt der Warenwerte darstellen, also durchschnittlich das darstellen, was Werte in ihrer Größe aneinander ausdrücken, in Wirklichkeit kann sie aber nicht als Durchschnittsproduktivkraft existieren. Sie existiert immer nur als

Produktivkraft je einer Tätigkeit, die sich erst in ihrem Warendasein nach ihrer Produktion im Vergleich der Waren bildet.

“Die zur Produktion von 20 Ellen Leinwand oder 1 Rock notwendige Arbeitszeit wechselt mit jedem Wechsel in der Produktivkraft der Weberei oder der Schneiderei.“ (MEW 23, S. 67f).

Da also die Durchschnittsproduktivkraft nicht existieren kann, wechselt auch das Mengenverhältnis von Leinwand und Rock, so daß man nicht immer 20 Ellen der ersten Warenart mit einem Stück der zweiten Warenart tauschen kann. Während nämlich die Durchschnittsarbeitszeit das vergangene Arbeitsverhältnis reflektiert, unterscheidet sich das gegebene Verhältnis der Arbeitsprodukte hiervon insofern, wie sich darin eine andere Produktivkraft darstellt. Die Werte erscheinen also nicht einfach als Wertgrößen, und drücken sich ebenso quantitativ, wie zuvor auch qualitativ, im relativen Wert einer Ware zur andern aus; – sie bilden vielmehr durch ihre Relation die Größe, worin sich die jeweilige Produktivkraft der einen Ware im Unterschied zu der der andern Ware durch die Handreichung der Produzenten sinnlich gewiß macht.

Marx stellt dies in vier Fällen auf Seite 68 und 69 des Kapitals dar. Er zeigt, wie das Verhältnis aussieht, wenn der Wert der Leinwand, also das, was im Durchschnitt ihre Herstellung kostet, wechselt, während der Rockwert, was also an Arbeitszeit in die Herstellung eines Rocks eingeht, konstant bleibt, ebenso umgekehrt: Wenn die Durchschnittsarbeitszeit zur Herstellung von Leinwand, also der Leinwandwert, konstant bleibt, während der Rockwert wechselt. Schließlich untersucht er ein beiderseitig gleiches Wachstum in derselben Richtung der Produktivkraft der Arbeit von Leinwand und Rock, also eine gleichzeitige Änderung der Durchschnittsarbeitszeit in derselben Richtung, worin, wenn man dies auf alle Waren übertragen denkt, *“ihre relativen Werte unverändert bleiben“* (MEW 23, S. 69), insofern

dort eben allein in der bestimmten Warenmenge eine Veränderung vorgehe, während die Arbeitszeit gleichbleibt, und schließlich eine gegensinnige oder ungleiche Änderung der notwendigen Arbeitszeit, in welcher die Waren wiederum ihre Tauschquanta zu verändern hätten. Er zeigt durch all diese Beispiele, daß die Wertgröße nicht das Wertquantum ausdrückt, wie es das gleichbleibende Dasein der Warenwerte aus vergangener Produktion verkörpert, sondern sie sich zugleich aus dem Verhältnis bestehender Waren und hinzukommender Waren immer wieder neu bildet, je nachdem, wie sich die Änderung der Produktivkraft als Änderung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit in der Herstellung der Waren ausdrückt.

“Wirkliche Wechsel der Wertgröße spiegeln sich also weder unzweideutig noch erschöpfend wider in ihrem relativen Ausdruck oder in der Größe des relativen Werts. Der relative Wert einer Ware kann wechseln, obgleich ihr Wert konstant bleibt. Ihr relativer Wert kann konstant bleiben, obgleich ihr Wert wechselt, und endlich brauchen gleichzeitige Wechsel in ihrer Wertgröße und im relativen Ausdruck dieser Wertgröße sich keineswegs zu decken.“ (MEW 23, S. 69)

Genauso wenig also, wie sich in der Gleichsetzung von Waren die Werts substanz, gleiche menschliche Arbeit, wirklich ausdrückt, drückt sich die Wertgröße, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, unmittelbar wirklich aus; beides entsteht im Verhältnis verschiedener und voneinander getrennter Arbeitsprodukte in dem jeweiligen Verhältnis ihres Wertseins, das sie nur aneinander finden und haben. Weder ihr Dasein als abstrakt menschliche Produkte, noch als bestimmte Quanten von Arbeitszeit, sind mit der Arbeit und Herstellung dieser Dinge gesetzt, sondern beides ergibt sich erst in ihrer Form, worin sie als Wertkörper füreinander gelten, in ihrer Wertform, Erst hinter dem Rücken der Produzenten stellt sich so dar, was ihre je einzelne Arbeit an Produktivkraft wirklich für das Dasein der Waren enthält und was ihre einzelne Fleißigkeit oder Faulheit, ihre Ruhe oder Hektik in

der Herstellung der Dinge gesellschaftlich gilt. Die hitzigste Weberei von Hand mag in der Zeit der Handweber enorme Werte produziert haben, in der Zeit des Webstuhls gilt sie nichts mehr.

Die relative Wertform hat somit den Wert in seiner zweiseitigen Existenz dargestellt: Er drückt sich in der konkreten Nützlichkeit einer Ware überhaupt aus im Vergleich zu anderer Ware und er wechselt als Relation verschiedener Waren in je unterschiedenem Quantum, das die unterschiedlichsten Wertquanta mit gegebenem Wert konfrontieren und allseitige Verhältnisse darin eingehen, daß sie ihre Menge als Arbeitszeiten vergleichen und den Durchschnitt der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit ebenso ausdrücken, wie sie diese auch durch ihre einzelne Variation als hiervon unterschiedene Produktivkraft ändern können, Marx faßt dies Ganze der relativen Wertform in der Urfassung folgendermaßen zusammen;

“Durch den relativen Wertausdruck erhält also erstens der Werth der Ware A eine von ihrem eigenen Gebrauchswert unterschiedene Form, Die Gebrauchsform der Waare ist zum Beispiel Leinwand. Ihre Werthform besitzt sie dagegen in ihrem Gleichheitsverhältnis zum Rock. Durch dieses Verhältniß der Gleichheit wird ein anderer sinnlich von ihr unterschiedener Waarenkörper zum Spiegel ihres eigenen Werthseins, zu ihrer eigenen Werthgestalt. So gewinnt sie eine von ihrer Naturalform unterschiedene, unabhängige und selbständige Werthform. Zweitens aber, als Werth von bestimmter Größe, als bestimmte Werthgröße, ist sie quantitativ gemessen durch das quantitativ bestimmte Verhältniß oder die Proportion, worin ihr der andre Waarenkörper gleichgesetzt ist.“ (Urfassung, S. 768).

Nun ist uns in Wirklichkeit erschlossen, was wir am Begriff der Ware bereits sagen konnten: Die Ware drückt den Wert, abstrakt menschliche Arbeit aus, und sie hat eine Wertgröße; – in der Beziehung aufeinander erst entsteht aber das wirkliche Wertverhältnis in der Form, worin sich die Waren als Wertdinge oder auf ihr Wertsein reduzieren

und sich als Wertgrößen aneinander relativieren. Die relative Wertform ist die wirkliche Verbindung der Waren in ihrem bestimmten und unbestimmten Wertsein. Als Wertausdruck überhaupt erscheinen sie in ihrer bestimmten Form als Arbeitsprodukt, als Naturalform des Werts, als Ausdruck der Wertgröße erscheinen sie in einem bestimmten Quantum einer Arbeitszeit, welche sich in dem Quantum eines Produkts darstellt. Aber sie haben ihr Verhältnis und ihre Beziehung nur in der Unbestimmtheit, in der beliebigen Wechselseitigkeit der Naturaldinge als Wertdinge und in der Relativität der bestimmten Größe zur gesellschaftlichen Durchschnittsgröße der Arbeitszeit, die zur Herstellung der Dinge nötig ist. Die relative Wertform enthält das Bestimmte als treibende Kraft des Austausches und bildet somit unmittelbar das unbestimmte Dasein der Waren als Werte überhaupt in ihrem Vergleich zur Äquivalentform. In der Äquivalentform erst drückt sich das unbestimmte Dasein des Werts von Waren wirklich aus.

b) Die Äquivalentform

Die Form der Ware, worin sich die Warenkörper als Werte aneinander relativiert haben, hat zugleich der Ware die Form aufgezwungen, in welcher sie überhaupt nur als Form ihrer Austauschbarkeit mit anderer Ware existiert, als Form des Werts selber in seiner gleichbleibenden Substanz, als Äquivalentform. Wo sich bisher die Leinwand im Rock als ihr Wertgleiches erkennen konnte, in dessen Naturalform den bestimmten Ausdruck ihres Werts gefunden hatte, wird nun der Rock in seiner Position in diesem Verhältnis als überhaupt tauschbares Ding sich in dem Maße geltend machen, wie sich darin andere Waren ausgedrückt finden.

“Man hat gesehen: Indem eine Ware A (die Leinwand) ihren Wert im Gebrauchswert einer verschiedenartigen Ware B (dem Rock) ausdrückt,

drückt sie letzterer selbst eine eigentümliche Wertform auf, die des Äquivalents. Die Leinwandware bringt ihr eigenes Wertsein dadurch zum Vorschein, daß ihr der Rock, ohne Annahme einer von seiner Körperform verschiedenen Wertform, gleichgilt. Die Leinwand drückt also in der Tat ihr eigenes Wertsein dadurch aus, daß der Rock unmittelbar mit ihr austauschbar ist. Die Äquivalentform einer Ware ist folglich die Form ihrer unmittelbaren Austauschbarkeit mit anderer Ware.“ (MEW 23, S. 70).

Die Äquivalentform ist somit der Ausdruck des Tausches selbst, die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit. Hierfür ist es vollständig gleichgültig, was eine Ware in der Äquivalentform für sich selbst ist. Sie hat keinerlei bestimmten Gehalt, – weder ist sie als Wert bestimmt, noch als Wertgröße. Ihre Bestimmtheit entsteht allein in der Beziehung anderer Waren auf sie als ihresgleichen.

Die Ware in der Äquivalentform hat keinen anderen Grund ihrer Beziehung auf andere, als den, den sie durch ihr Dasein als Wertding in Bezug einer anderen Ware auf sie bekommen hat. Sie figuriert als Wertding überhaupt und nicht als bestimmter Wert, denn sie gilt sich als Wertding in der Form, worin sie als Sache ist. Was sie an bestimmter Größe von Wert hat, ist ihr durch die Ware in relativer Wertform gegeben. Was sie als Dasein von Wert für andere ist, machen andere Waren aus ihr. Für den bestimmten Gehalt der Wertgleichung ist es deshalb vollkommen gleich, welche Ware in der Äquivalentform ist, da allein durch die relative Wertform bereits alle Wertbestimmungen gegeben sind.

“Ob der Rock als Äquivalent und die Leinwand als relativer Wert oder umgekehrt die Leinwand als Äquivalent und der Rock als relativer Wert ausgedrückt sei, seine Wertgröße bleibt nach wie vor durch die zu seiner Produktion notwendige Arbeitszeit, also unabhängig von seiner Wertform bestimmt. Aber sobald die Warenart Rock im Wertausdruck die Stelle des Äquivalents einnimmt, erhält ihre Wertgröße keinen Aus-

druck als Wertgröße. Sie figuriert in der Wertgleichung vielmehr nur als bestimmtes Quantum einer Sache.“ (MEW 23, S. 70).

In der Äquivalentform stellt eine Ware ein Quantum dar, welches keine quantitative Wertbestimmung enthält, sondern allein als bestimmtes Quantum einer Sache figuriert. So hat der Wertausdruck nicht einfach im Äquivalent seine quantitative Form gefunden, ⁽⁴⁶⁾ sondern hat vielmehr ein durch die Sache selbst bestimmtes Quantum zu seinem Ausdruck darin gefunden.

Die Äquivalentform einer Ware macht die Ware zum sachlichen Ausdruck des Werts, oder den Wert zum Dasein von Sachen. Indem die Äquivalentform einer Ware „*keine quantitative Wertbe-*

46) Die Feststellung, daß „*das Äquivalent in der Wertgleichung stets nur die Form eines einfachen Quantums einer Sache, eines Gebrauchswerts*“ (MEW 23, S. 70) nicht sein kann, hat für die folgenden Ableitungen ungeheure Bedeutung, besonders in der Geldtheorie. Wäre die Äquivalentform, oder später das Geld, einfacher Ausdruck des Wertquantums, einfacher Wertausdruck, so wäre es nur Zeichen und Handhabe für den Austausch. Wesentlich gegen diese Zeichentheorie wehrt sich Marx hier wie auch vor allem gegen deren Folgen (vgl. Grundrisse, S. 71 ff), denn die Äquivalentform als Wertausdruck würde heißen, daß die Ware in dieser Form nicht als wirklich sinnlich gegenwärtige Ware am Wertausdruck teilnimmt; sie wäre zum Zeichensein verurteilt und würde aus dem ganzen Prozeß herausfallen, da sie ja als Zeichen nur zeichenhaft figurieren kann. Sie aber figuriert wirklich als „*bestimmtes Quantum einer Sache*“. Im Wertausdruck stellt sich das quantitative Verhältnis des Werts als Quantum einer Sache wirklich dar, und somit drückt das Quantum dieser Sache in Äquivalentform, wenngleich sie nicht unmittelbar bestimmt ist, den Wert der Sachen aus und ist als wirkliches Produkt von Menschen auf die eine Seite gestellt, der andere Produkte von Menschen gegenüber sich messend verhalten. Marx wendet sich hier vor allem gegen Bailey und seine Schüler, die sich vollständig positivistisch mit der Tatsache der Äquivalentform in dem zufriedengeben, daß sie eben Wertausdruck ist und insofern ein „*quantitatives Verhältnis*“ der Waren lediglich zeichenhaft darstellt. Hierdurch wird die Wirklichkeit der Entfremdung des Menschen im Geld dadurch aufgehoben, daß das Geld als natürliches Gebrauchsgut des Austausches erscheint und hierdurch nicht eine wirkliche Ware zur Erscheinungsform des Wertseins anderer Waren herabgesetzt wird.

stimmung“ hat, gilt darin allein ihre unmittelbare Eigentümlichkeit, als Gebrauchsgut zu existieren, als Ausdruck für ihr Wertsein. Im Gebrauchswert von Sachen, in ihrem bestimmten Quantum und ihrer bestimmten Qualität selbst erscheint daher nicht ihre bestimmte Nützlichkeit, sondern ihr Dasein als Wertdinge überhaupt, ihr unbestimmtes Wertsein.

“Die erste Eigentümlichkeit, die bei Betrachtung der Äquivalentform auffällt, ist diese: Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts.“ (MEW 23, S. 70).

In der Ware als Äquivalentform innerhalb des Wertausdrucks stellt sich somit etwas dar, was an ihrer natürlichen Eigenschaft etwas rein Gesellschaftliches ausmacht: der Wert. So ist *“die Naturalform der Ware zur Wertform“* (MEW 23, S. 71) geworden, indem sich darin die Waren innerhalb des Wertverhältnisses ausdrücken. So drückt jetzt in der Äquivalentform eine Ware etwas aus, was ihrer natürlichen Eigenschaft durchaus widerspricht, weil *“der Rock im Wertausdruck der Leinwand eine übernatürliche Eigenschaft beider Dinge vertritt: ihren Wert, etwas rein Gesellschaftliches.“* (MEW 23, S. 71).

Der Warenkörper drückt in seiner natürlichen Bestimmung als Ding mit vielen Eigenschaften in der Äquivalentform sich als Ding so aus, als ob diese zweite Eigenschaft ihm unmittelbar zueigen wäre:

“Ein Waarenkörper ist unmittelbar austauschbar mit anderer Waare, soweit seine unmittelbare Form, das heißt seine eigene Körper- oder Naturalform anderer Waare gegenüber Werth vorstellt oder als Werthgestalt gilt. Diese Eigenschaft besitzt der Rock im Werthverhältniß der Leinwand zu ihm. Der Werth der Leinwand wäre sonst nicht ausdrückbar in dem Ding Rock. Daß eine Waare also überhaupt Äquivalentform hat, heißt nur: durch ihren Platz im Werthausdruck gilt ihre eigene Naturalform als Werthform für andere Waare oder besitzt sie die Form unmittelbarer Austauschbarkeit mit anderer Waare. Sie braucht also nicht erst eine von ihrer unmittelbaren Naturalform unterschiedene Form anzu-

nehmen, um anderer Waare als Werth zu erscheinen, als Werth zu gelten und auf sie als Werth zu wirken.“ (Urfassung, S. 768).

So erscheint es als unmittelbare Eigenschaft eines Dings, sich durch andere Dinge austauschen zu lassen, wie es ebenso als Eigenschaft eines Dings erscheint, menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art zu befriedigen.

“Da aber Eigenschaften eines Dings nicht aus seinem Verhältnis zu andern Dingen entspringen, sich vielmehr in solchem Verhältnis sich nur betätigen, scheint auch der Rock seine Äquivalentform, seine Eigenschaft unmittelbarer Austauschbarkeit, ebenso sehr von Natur zu besitzen, wie seine Eigenschaft, schwer zu sein oder warmzuhalten.“ (MEW 23, S. 72)

Somit erscheint im Körper dieser Ware in Äquivalentform, obgleich sie selbst keinerlei Wertbestimmung hat, das heißt das Unbestimmte des Wertseins selbst nur verkörpert, daß in ihrer konkreten Gestalt als Produkt nützlicher Arbeit zugleich wertseiende Arbeit, die Ware also als Gestalt und Ausdruck abstrakt menschlicher Arbeit gilt. Indem die Ware in der Äquivalentform Wertausdruck von Arbeit überhaupt ist, der sich nur darin ergibt, daß die Ware in der Äquivalentform wirklich die Form unmittelbarer Austauschbarkeit hat, also die Form des Werts als Äquivalent hat, ist in dieser Ware auch wirklich, weil eben diese Form als Eigenschaft des Dings erscheint, abstrakt menschliche Arbeit ausgedrückt:

„Im Wertausdruck der Leinwand besteht die Nützlichkeit der Schneiderei nicht darin, daß sie Kleider, also auch Leute, sondern daß sie einen Körper macht, dem man es ansieht, daß er Wert ist, also Gallerte von Arbeit, die sich durchaus nicht unterscheidet von der im Leinwandwert vergegenständlichten Arbeit, „um solch einen Wertspiegel zu machen, muß die Schneiderei selbst nichts widerspiegeln außer ihrer abstrakten Eigenschaft, menschliche Arbeit zu sein.“ (MEW 23, S. 72)

Durch das Austauschverhältnis der Waren ist in der Äquivalentform als die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit anderer Waren der Wert als unbestimmtes Abstraktum wahrgeworden. Im Tausch der Ware erscheint nun wirklich konkrete Arbeit als abstrakt menschliche, soweit eine Ware in der Äquivalentform die Tatsache des Werts, der allseitigen Austauschbarkeit verwirklicht.

“Es ist also eine zweite Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschliche Arbeit wird.“ (MEW 23, S. 73)

Der Schneider weiß also nicht, daß er zugleich eine gesellschaftliche Tatsache verkörpert, während er einen Rock herstellt, er erfährt dies erst im Austausch seiner Ware gegen andere, denn im Wertverhältnis gilt sie einer andern und auch jeder andern Ware in dem gleich und verwirklicht überhaupt diese Gleichheit, daß sie Produkt menschlicher Arbeit überhaupt ist, egal, ob sie dies im Weizen als Ware, im Eisen als Ware oder in der Leinwand als Ware erkennt. Was ihm also sein Produkt gilt, ist deshalb nicht seine bestimmte konkrete Eigenschaft als sinnlich wirkliche Gegebenheit seines Schaffens, sondern die abstrakte Tatsache, daß seine Arbeit sich mit jedem andern Produkt gleichsetzen läßt:

“Innerhalb des Werthverhältnisses und des darin einbegriffener Werthausdrucks gilt das abstrakt Allgemeine nicht als Eigenschaft des Konkreten, Sinnlich-Wirklichen, sondern umgekehrt das Sinnlich-Konkrete als bloße Erscheinungs- oder bestimmte Verwirklichungsform des abstrakt Allgemeinen. ... Diese Verkehrung, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Werthausdruck.“ (Urfassung, S. 771)

Die Produkte der konkreten Arbeit, welche in der Form abstrakt menschlicher Arbeit nun erscheinen, sind Produkte einer in sich

getheilten Arbeit. Die Arbeitsteilung, welches die Grundlage des Reichtums der bürgerlichen Gesellschaft ist, setzt einerseits einen naturwüchsigen Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit voraus, der aber nicht als Ganzes verwirklicht wird, sondern als Lebensstoff der Arbeit in die Herstellung einzelner Produkte eingeht, die als selbständig erscheinende Produkte, als Produkte von Privatarbeiten, als Waren, erscheinen.

“Arbeitsprodukte würden nicht zu Waaren, wären sie nicht Produkte unabhängig voneinander betriebener, selbständiger Privatarbeiten. Der gesellschaftliche Zusammenhang dieser Privatarbeiten existirt stofflich, soweit sie Glieder einer naturwüchsigen, gesellschaftlichen Theilung der Arbeit sind, und daher durch ihre Produkte die verschiedenartigen Bedürfnisse befriedigen, aus deren Gesamtheit das ebenfalls naturwüchsige System der gesellschaftlichen Bedürfnisse besteht. Dieser stoffliche gesellschaftliche Zusammenhang der voneinander unabhängig betriebenen Privatarbeiten wird aber nur vermittelt, verwirklicht sich daher nur durch den Austausch ihrer Produkte. Das Produkt der Privatarbeit hat daher nur gesellschaftliche Form, soweit es Werthform und daher die Form der Austauschbarkeit mit andren Arbeitsprodukten hat. Unmittelbar gesellschaftliche Form hat es, soweit seine eigene Körper oder Naturalform zugleich die Form seiner Austauschbarkeit mit andrer Waare ist, oder andrer Waare als Werthform gilt. Dies findet jedoch, wie wir gesehen, nur dann für ein Arbeitsprodukt statt, wenn es, durch das Werthverhältniß anderer Waare zu ihm, sich in Äquivalentform befindet oder anderer Waare gegenüber die Rolle des Äquivalents spielt. Das Äquivalent hat unmittelbar gesellschaftliche Form, sofern es die Form unmittelbarer Austauschbarkeit mit andrer Waare hat, und es hat diese Form unmittelbarer Austauschbarkeit, sofern es für andre Waare als Werthkörper gilt, daher als Gleiches. Also gilt auch die in ihm enthaltene bestimmte nützliche Arbeit als Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form, das heißt als Arbeit, welche die Form der Gleichheit mit der in andrer Waare enthaltene Arbeit besitzt.“ (Urfassung, S. 77lf).

Das Arbeitsprodukt, welches in der Form ist, worin es "unmittelbar austauschbar mit anderer Ware ist" (MEW 23, S. 73), ist also auch "in unmittelbar gesellschaftlicher Form", (MEW 23, S. 73), weil die Gleichheit der Arbeitsprodukte zugleich das Dasein abstrakt menschlicher Arbeit ist, das heißt Verausgabung menschlicher Arbeitskraft.

"Weil also, wie bereits gesagt, die im Äquivalent enthaltene bestimmte konkrete Arbeit als bestimmte Verwirklichungsform oder Erscheinungsform abstrakt menschlicher Arbeit gilt, besitzt sie die Form der Gleichheit mit anderer Arbeit, und ist daher, obgleich Privatarbeit, wie alle andern, waarenproducirende Arbeit, dennoch Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form." (Aoki Shoten, S. 772).

Die Äquivalentform ist somit nicht nur unmittelbar unbestimmtes Wertsein, sondern auch wirkliches Dasein unbestimmter Arbeit als abstrakt menschliche Arbeit. In der Äquivalentform, das heißt an der Ware, welche in dieser Form steht, erscheint damit auch die Arbeit selbst in unmittelbar gesellschaftlicher Form.

"Es ist also eine dritte Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils wird, zur Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form." (MEW 23, S. 73).

In der Äquivalentform hat sich somit die Umkehrung aller stofflichen Prozesse zur Form ihres Wertseins ergeben: Der Gebrauchswert erscheint in der Form seines Gegenteils, des Werts; die konkrete Arbeit wurde zur Erscheinungsform abstrakt menschlicher Arbeit, und die Privatarbeit wurde zur Form ihres Gegenteils, zur Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form.⁽⁴⁷⁾ Diese Umkehrung vollzog sich nur

47) In seiner Darstellung des aristotelischen Wertbegriffs im Kapital (MEW 23, S. 73f.) stellt Marx selbst dar, daß der Entwicklungsstand einer Arbeit überhaupt vorausgesetzt sein muß, bevor dieser Entwicklungsstand in der Gesellschaftsform entdeckt werden kann. Dass in der bürgerlichen Gesellschaft abstrakt menschliche Arbeit den Entwicklungsstand der Arbeit überhaupt und damit das System der Arbeitsteilung selbst ausdrückt, beweist Aristoteles, der, ohne diesen Stand gesell-

dadurch, daß der Wert in der stofflichen Gestalt der Ware in Äquivalentform erschien, also im Warenverhältnis an der Ware auftrat, welche ihr eigenes Verhalten aus dem Austauschverhältnis selber nur bekommen hat, und es daher als ihre eigene Eigenschaft gelten kann, für sich bestimmungslos, aber doch in bestimmter Erscheinung den Wert auszudrücken, den die Waren haben. Eine Ware wird wirklich zum Ausdruck von Wert, weil sich alle andern Waren darin reflektieren und es in dieser Reflexion zu einem eigenen Ding machen.

“Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist zum Beispiel nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertan zu sein, weil er König ist.“ (MEW 23, S. 72, Fußnote 21).

Und indem die Waren ihr eigenes Sein in ihrem Verhältnis an andrer Ware reflektieren, wird ihr stofflicher Gehalt unmittelbar im Warenverhältnis wahr, erscheint sozusagen die Werts substanz wie aus dem Austausch selbst heraus geboren: Die abstrakt menschliche Arbeit, welche den gesellschaftlichen Entwicklungsstand der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht, erscheint als Wert aus dem Tauschverhältnis heraus und als unmittelbare Form des Tausches selbst. Somit ist jedes Dasein von Arbeit in der Äquivalentform aufgehoben und untergegangen, sofern diese in der Wertform überhaupt relativ zu anderen Waren als Werte besteht. Dieses Verhältnis, das ganze Verhältnis der Arbeitsprodukte in einer bestimmten

schaftlich vorzufinden, nicht von der Gleichheit der Dinge auf ihr Dasein als abstrakt menschliche Arbeit schließen konnte. In der Zeit der Sklavenarbeit gab es keine gleiche menschliche Arbeit, da diese *“die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte.“* (MEW 23, S. 74) Die Gleichheit der Waren mit der gleichen Gültigkeit aller Arbeiten in einem zu erkennen, ist erst möglich *“in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist.“* (MEW 23, S. 74).

Gesellschaft, existiert nun als bestimmtes Quantum von Wert und als unbestimmter Ausdruck von Wert zugleich und macht hierdurch das Ganze der Wertform aus, in welcher nun alle weitere Entwicklung steckt.

So mag man zwar in jedweder Entwicklungsstufe irgendeiner Gesellschaft den Gedanken abstrahieren wie man will, der Gedanke findet nur dort seine Wirklichkeit und Wirkung, wo er den wirklich stofflichen Stand des Menschen in seiner Arbeit erfaßt und als dies erkennt, was er ist. Daß der Wert keine Gedankenabstraktion, sondern wirklich abstraktes Sein dieser Zeit und Gesellschaft hat, versteht sich hierdurch von selbst.

c) Das Ganze der einfachen Wertform

Das Tauschverhältnis, was anfangs das objektive Dasein des Reichtums in der bürgerlichen Gesellschaft, das Dasein der Waren war und für ihr gesellschaftliches Sein als Arbeitsprodukt die einzige geschichtliche Form ist, hat sich nun als Eigenschaft der darin getauschten Waren selbst niedergeschlagen. Die Waren waren zunächst Produkte konkret nützlicher Arbeit und abstrakt menschlicher Arbeit und haben sich als solche in der relativen Wertform auf andere Waren so bezogen, daß sich dort ihr Wertsein ausdrückt, während sie als bestimmte Eigenschaften der Arbeit, verwirklicht an der Ware, für den Menschen galten. Von dieser Seite her haben sie ein bestimmtes Quantum des Wertseins der darin verkörperten Arbeit ausgedrückt und sich zugleich zu sich als Durchschnitt ihrer quantitativen Form vermittelt, variiert und reduziert. Sie haben im Tausch zwar ihre menschliche Eigenschaft, also ihre Eigenschaft, als Ding für Menschen zu sein, abgestreift und sich als Produkte in der Form eines bestimmten Quantums erwiesen, haben ihre Unbezogenheit als Arbeitsprodukte in der Variation und Beziehung ihrer Quanta als Verdurchschnitt-

lichung ihres je einzelnen Quantums ausgedrückt, waren aber als solche noch gänzlich menschliche Objekte in quantitativer und abstrakter Form. Die Waren waren in relativer Wertform noch zweierlei, Wertding, das zugleich *“von ihrem Körper und seinen Eigenschaften durchaus Unterschiedenes“* (MEW 23, S. 71) ist. In der Naturalform haben sie sich zu sich als Wertding gestellt und in der Wertform die Beziehung zwischen ihrem Körper und ihrem Wertsein als Relation der Wertquanten ausgedrückt am Quantum ihrer Warenkörper, der Verstofflichung von Arbeitszeit, sowohl als bestimmte Zeit zur Herstellung eines Gegenstands, als auch als Zeit einer Gesellschaft, welche überhaupt zur Herstellung von Gegenständen nötig ist.

In der Äquivalentform haben sie diese ihre wirkliche Unterschiedlichkeit aufgehoben, denn diese *“besteht ja gerade darin, daß ein Warenkörper, wie der Rock, dies Ding, wie es geht und steht, Wert ausdrückt, also von Natur Wertform besitzt.“* (MEW 23, S. 71). Der Warenkörper wurde hier selbst zur Erscheinungsform dessen, was er nicht ist, was sein Gegenteil ist: Wert. Er hat deshalb keinerlei quantitative Bestimmtheit, denn er gilt nicht als Wertquantum, aber substantiell als Wert. Der Wert hat in der Äquivalentform einer Ware zur Eigenschaft der Ware selbst gemacht, sich unmittelbar mit anderer Ware auszutauschen. Ohne jedes Mittel war somit die Ware in der Äquivalentform selbst gleich einer andern Ware, ohne dritte Größe (wie das beim Tauschwert noch zu erschließen war) hat sie als ihre Eigenschaft ihr Wertsein erhalten, so daß sich an ihr alle bestimmte Objektivität (das ist bestimmtes Objektsein vom Menschen, bestimmte Gegenständlichkeit) in ein unbestimmtes Fürsichsein des Werts verwandelt. Somit hat sich der Wert nicht mehr als menschliches Objekt dargestellt, wiewohl er nur aus menschlicher Arbeit resultiert; – er hat sich als Eigenschaft der Ware, also subjektiv, als Verhältnis der Ware zu sich selbst, ausgedrückt. Indem der Wert als das Gesellschaftliche schlechthin als Eigenschaft der Ware erschienen war, kehrte sich

darin ihre eigene Objektivität als Dasein menschlicher Arbeit um und wurde zur Form ihres Gegenteils: Form abstrakt menschlicher Arbeit und schließlich zur Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form. Die Ware als *“das Produkt einer bestimmten nützlichen, konkreten Arbeit“* (MEW 23, S. 72) wurde durch ihre Form als Äquivalent reduziert auf die Darstellung oder *“Verkörperung abstrakt menschlicher Arbeit“* (MEW 23, S. 72), die sie wie einen Gebrauchswert als ihre Eigenschaft hat. Die in der Form unterschiedenen Waren stellen somit jetzt wirklich die unterschiedliche Beziehung der Waren oder den unterschiedlichen Gehalt ihrer Warenform dar:

“Der Wert der Ware A wird qualitativ ausgedrückt durch die unmittelbare Austauschbarkeit der Ware B mit der Ware A. Er wird quantitativ ausgedrückt durch die Austauschbarkeit eines bestimmten Quantum der Ware B mit dem gegebenen Quantum der Ware A.“ (MEW 23, S. 74)

In der einfachen Wertform ist das qualitative und das quantitative Dasein des Werts in der unterschiedlichen Stellung der Waren getrennt wirklich geworden. Während sich der Wert in der relativen Wertform quantitativ ausdrückt, hat er in der Äquivalentform seinen qualitativen Ausdruck gefunden.

“Die nähere Betrachtung des im Wertverhältnis zur Ware B enthaltenen Wertausdrucks der Ware A hat gezeigt, daß innerhalb desselben die Naturalform der Ware A nur als Gestalt von Gebrauchswert, die Naturalform der Ware B nur als Wertform oder Wertgestalt gilt. Der in der Ware eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswert und Wert wird also dargestellt durch einen äußeren Gegensatz, das heißt durch das Verhältnis zweier Waren, worin die eine Ware, deren Wert ausgedrückt werden soll, unmittelbar nur als Gebrauchswert, die andere Ware hingegen, worin Wert ausgedrückt wird, unmittelbar nur als Tauschwert gilt. Die einfache Wertform einer Ware ist also die einfache Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert.“ (MEW 23, S. 75f).

Somit ist der Wert in seiner doppelten Beziehung von seinem Dasein als Produkt nützlicher Arbeit und seinem Dasein als Produkt abstrakt menschlicher Arbeit zu zwei verschiedenen Dingen geworden, welche sich in der Wertform begegnen: Das Gebrauchsgut und der Tauschwert desselben.⁽⁴⁸⁾ Beide Dinge, also die Ware, welche als Gebrauchsgut in dem Verhältnis auftritt, und die Ware, welche als Tauschwert in dem Verhältnis auftritt, haben ihren Gegensatz nur innerhalb ihrer Beziehung, denn die Ware *„besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware.“* (MEW 23, S. 75). Weder gibt es den Gebrauchswert als Gebrauchswert noch den Tauschwert als Tauschwert; aber im Tauschverhältnis tritt eine Ware als Gebrauchswert, die andere als Tauschwert auf. Die Waren werden in ihrer Beziehung erst zu dem, was sie als selbständige Formen darin bedeuten:

„Brot zum Beispiel in dem Übergang aus der Hand des Bäckers in die Hand des Konsumenten ändert nicht sein Dasein als Brot. Umgekehrt, erst der Konsument bezieht sich auf es als Gebrauchswert, als dies bestimmte Nahrungsmittel, während es in der Hand des Bäckers Träger eines ökonomischen Verhältnisses, ein sinnlich übersinnliches Ding war. Der einzige Formwechsel, den die Waren in ihrem Werden als Gebrauchswerte eingehen, ist also die Aufhebung ihres formellen Daseins, worin sie Nicht-Gebrauchswert für ihren Besitzer, Gebrauchswert für ihren Nicht-Besitzer waren. Das Werden der Waren als Gebrauchswerte unterstellt ihre allseitige Entäußerung, ihr Eingehen in den Austauschprozeß, aber ihr Dasein für den Austausch ist ihr Dasein als Tausch-

48) *„Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und Wert. Sie stellt sich dar als dies Doppelte, was sie ist, sobald ihr Wert seine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwertes, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wertoder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware. Weiß man dies jedoch einmal, so tut jene Sprechweise keinen Harm, sondern dient zur Abkürzung.“* (MEW 23, S. 75)

werte. Um sich daher als Gebrauchswerte zu verwirklichen, müssen sie sich als Tauschwerte verwirklichen.“ (MEW 13, S. 29).

Indem nun die Waren als Gebrauchswerte und Nicht-Gebrauchswerte zugleich existieren, folgen sie in gleichem Maß, wie ihr Gebrauchswert verlangt wird, ihrer Austauschbarkeit und verwirklichen von selbst eine unendliche Kette von Austauschprozessen, durch welche sich der Tauschwert nicht nur einseitig, sondern überhaupt und allseitig darstellt. Hierdurch entwickelt er die totale Wertform.

B. Die totale Wertform

Indem der Wertausdruck den Wert vom Gebrauchswert wirklich unterschieden hat, hat eine einzelne Warenart ein einzelnes Äquivalent erhalten. In diesem einzelnen Verhältnis selbst stellt sich schon sowohl Wertgröße als bestimmtes Wertquantum wie auch als Durchschnittsgröße der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit dar, und Werts substanz als Ding mit der Eigenschaft der unmittelbaren Austauschbarkeit. Der Durchschnitt der Arbeitszeit bildet sich also nicht aus dem Austausch der verschiedenen Waren wie eine Durchschnittswertgröße, sondern stellt sich schon in der Übereinkunft zweier Produzenten an zwei Waren dar. Ebensovienig ergibt sich die Werts substanz erst aus der Allseitigkeit des Tausches, sondern schon in der Gleichsetzung zweier Waren. Indem aber das Wertsein der Waren dieser einzelnen Form selbst gegenüber unangemessen ist, entfalten sie vielerlei Wertbeziehungen:

“Die einfache Werthform bedingt, daß der Werth einer Waare in nur einer, aber gleichgültig welcher, Waare von anderer Art ausgedrückt werde. Es ist also ebensowohl einfacher relativer Wertausdruck der Leinwand, wenn ihr Werth in Eisen oder in Weizen usw., als wenn er in der

Waarenart Rock ausgedrückt wird. Je nachdem sie also mit dieser oder jener andern Waarenart in ein Werthverhältnis tritt, entstehen verschiedene einfache relative Werthausdrücke der Leinwand. Der Möglichkeit nach hat sie ebenso viele verschiedene einfache Werthausdrücke als von ihr verschiedenartige Waaren existiren. In der That besteht also ihr vollständiger relativer Werthausdruck nicht in einem vereinzelt einfachen relativen Werthausdruck, sondern in der Summe ihrer einfachen relativen Werthausdrücke.“ (Urfassung, S. 776f).

Im Dasein einer Summe einfacher relativer Wertausdrücke ändert sich die Wertform. Als 20 Ellen Leinwand mit einem Rock verglichen worden waren, konnte *“es zufällige Tatsache sein, daß diese zwei Waren in einem bestimmten quantitativen Verhältnisse austauschbar sind.“* (MEW 23, S. 78)

Indem aber jetzt der Wert einer Ware *“in zahllosen anderen Elementen der Warenwelt“* (MEW 23, S. 77) ausgedrückt wird, wird jeder andere Warenkörper zum Spiegel einer Ware. Der Wert der Leinwand erscheint jetzt erst unterschiedslos in jeder beliebigen anderen Ware, *“denn die ihn bildende Arbeit ist nun ausdrücklich als Arbeit dargestellt, der jede andere menschliche Arbeit gleichgilt, welche Naturalform sie immer besitze und ob sie sich daher in Rock oder Weizen oder Eisen oder Gold usw. vergegenständliche.“* (MEW 23, S. 77).

Die Waren bilden so ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis, worin jede Ware *“Bürger dieser Welt“* (MEW 23, S. 77) ist. Die Ware, welche sich daher an andern relativiert, welche also in relativer Wertform steht, hat zugleich eine endlose Reihe ihrer Ausdrücke.

a) Die entfaltete relative Wertform

Indem nun jede andere Ware zum Spiegel des Leinwandwerts wird, erscheint dieser Wert allseitig als Gehalt der Warenwelt, *“wahrhaft als Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit“* (MEW 23, S. 77).

Indem sich nämlich die Leinwand mit jeder Ware gleichsetzt, tritt die sie bildende Arbeit nun ausdrücklich als jede andere menschliche Arbeit, die ihr gleichgilt, auf.

In der endlosen Reihe der Wertausdrücke wird andererseits zugleich wirklich, *„daß der Warenwert gleichgültig ist gegen die besondere Form des Gebrauchswerts, worin er erscheint“* (MEW 23, S. 77). Es ist in der Tat gleichgültig, ob sich die Leinwand im Rock oder Kaffe oder Eisen darstellt.

Somit wird es auch gleichgültig, in welchem Warenquantum sich die Wertgröße darstellt, da sie sich überhaupt im Quantum jedweden Gebrauchsguts darstellen läßt, sofern sich dieses austauscht. Die Wertgröße, welche das Quantum an bestimmter Arbeit ausdrückt, erscheint im Quantum jedweden Gebrauchswerts und regelt das Verhältnis dieser Waren untereinander in ihrer Proportionalität. Es zeigt sich von selbst, daß der Austausch sich in der Weise bestimmt, wie die verschiedensten Waren einander als Werte gelten, welches Quantum von Arbeit sie füreinander verkörpern.

„Es wird offenbar, daß nicht der Austausch die Wertgröße der Ware, sondern umgekehrt die Wertgröße der Ware ihre Austauschverhältnisse reguliert.“ (MEW 23, S. 78)

Indem nun der Warenwert gegen jede besondere Form des Gebrauchswerts gleichgültig ist, hat die Ware selbst überhaupt nicht mehr als nützlich Ding menschliche Objektivität, sondern allein als Wertgröße, worin sich die Waren unterschiedlich gegenüberstehen. Soweit sie unterschiedliche Waren überhaupt sind, erscheint dieser Unterschied als besondere Form des Äquivalents, des Austauschbareins in je unterschiedener Form.

b) Die besondere Äquivalentform

Indem die Leinwand jeder anderen Ware gegenübertritt, ist jede konkrete andere Ware ihr Wertkörper, besondere Form ihres Äquivalentseins.

“Die bestimmte Naturalform jeder dieser Waren ist jetzt eine besondere Äquivalentform neben vielen andern.“ (MEW 23, S. 78).

Die Ware findet also in jeder andern Ware ihren Wertausdruck und ist somit nur darin unterschieden, daß sie sich in vielem ausdrückt, daß eine Ware sich also auf alle Waren bezieht. Hierdurch sind die Waren selbst wirkliche Gesellschaft von einzelnen Arbeitsprodukten und damit wirkliche *“Erscheinungsformen menschlicher Arbeit schlechthin.“* (MEW 23, S. 78). Eine Ware kann sich also in jeder anderen Ware ausdrücken, weil sie eine Wertgröße hat und in jeder andern Ware ihre Substanz als wertseiendes Ding findet. Es gibt deshalb keine Äquivalentform als Äquivalentform, sondern als Ansammlung je einzelner Äquivalentformen für eine Ware. Dies nun aber ist der Ware als Dasein von Arbeit unangemessen, insofern sie als Wertgröße sich in ihrem Wertsein spiegelt und in ihrer Größe einseitig, in ihrem Spiegel allseitig auftritt. So hat sie, die Ware von bestimmter Wertgröße, in jeder beliebigen Ware ihre Werts substanz, und müßte sich in unendlicher Reihe ins quantitative Verhältnis setzen. Um als Subjekt an der Warenwelt teilzunehmen, muß sie ihre Objektivität als bestimmtes Ding in einer fortwährenden Wertgleichung auflösen und in die verschiedensten Wertausdrücke zerfallen.

c) Der Untergang der totalen Wertform

Indem somit der relative Wert jeder Ware *“eine von der relativen Wertform jeder andern Ware verschiedene endlose Reihe von Wertausdrücken“*

(MEW 23, S. 78) hat, gibt es eine allseitige Beziehung der Wertgrößen, in welcher jede Ware in dieser relativen Form zugleich als Äquivalent für jede andere Ware, als besonderes Äquivalent für jede Ware auftritt. Somit ist jede Ware sich wirklich selbst entgegengesetzt, wenn sie mit anderer ins Verhältnis tritt: Indem sie sich an anderer relativiert, gilt sie gleichzeitig als Äquivalent für jede andere. Was sie als Objekt tut, muß sie zugleich als Subjekt der Warenwelt erfüllen.

“Da die Naturalform jeder einzelnen Warenart hier eine besondere Äquivalentform neben unzähligen anderen besonderen Äquivalentformen ist, existieren überhaupt nur beschränkte Äquivalentformen, von denen jede die andere ausschließt. Ebenso ist die in jedem besonderen Warenäquivalent enthaltene bestimmte, konkrete, nützliche Arbeitsart nur besondre, also nicht erschöpfende Erscheinungsform der menschlichen Arbeit. Diese besitzt ihre vollständige oder totale Erscheinungsform zwar in dem Gesamtumkreis jener besonderen Erscheinungsformen. Aber so besitzt sie keine einheitliche Erscheinungsform.“ (MEW 23, S. 78f.).

Zum einen also hat die Ware ihr Wertsein in einem Körper, der zugleich für einen andern als Wert gilt, und darin den einen Ausdruck durch den andern beschränkt, so daß es beliebig ist, ob sich 20 Ellen Leinwand in einem Rock und der Rock sich in 10 Pfund Tee oder ob sich 20 Ellen Leinwand in 10 Pfund Tee ausdrücken. Der Rock und 10 Pfund Tee sind hiergegen unangemessene Äquivalente, weil beide zum andern getrennte und für sich bleibende Erscheinungsform der menschlichen Arbeit sind, sofern diese in der unendlichen Ansammlung solcher Waren existiert, aber zugleich nicht für sich die menschliche Arbeit überhaupt, das Quantum der Werts substanz selbst ausdrücken kann.

So hat sich ergeben, daß die totale Wertform eine sich selbst widersprechende Form ist, worin die Ware, welche als Wertgröße relativ zu anderer fungiert, zugleich als Äquivalent existieren soll und dennoch beides nicht als Ware sein kann, da die Äquivalentform sich nur darin

verwirklichen kann, daß sich die menschliche Arbeit einheitlich und überhaupt erschöpfend darstellt. Da sich also jede Ware beliebig auswechseln läßt und zugleich doch die Gesamtheit der menschlichen Arbeit zu formulieren hat, kehrt sich der Wertausdruck darin um, daß die Ware, welche sich als Wert ausdrückt, zum Ausdruck aller Werte wird, und hierdurch sich jede Ware als von dieser Ware unterschiedenes Quantum geltend macht. Dies ist die allgemeine Wertform.

C) Die allgemeine Wertform

Das Verhältnis der Waren hat somit eine Ware gebildet, welche das Wertsein aller Waren ausdrückt, wie es auch zugleich das Quantum ihrer Wertgröße verkörpert. Indem sich jede Ware in einer Ware gleichgilt und zugleich ihr Quantum darin mißt, wie es aus dem allseitigen Tausch sich ergibt, stellt sich in dieser einen Ware sowohl die Werts substanz als auch die Wertgröße dar. Sie ist Produkt des Gleichsetzens, insofern sie sich selbst verglichen hatte, sich selbst relativ zu anderer Ware gesetzt hatte und als so Gesetztes ein Mengenverhältnis der Werts gebildet hatte; zugleich ist sie der Spiegel für jede Ware, als ihr Körper selbst das Dasein von wertmäßiger Arbeit ausdrückt. Das Quantum dieses Körpers drückt nun also das Quantum des nach jedwedem Vergleich entstehenden Durchschnitts der Warenmengen, wie auch zugleich das bestimmte Maß für jede Ware aus.

Die Waren stellen somit die Werte außer sich, und zwar einfach und einheitlich dar: Einfach, indem sie ihren Wert in einer einzigen Ware formulieren und einheitlich, weil in derselben Ware.

“Ihre Wertform ist einfach und gemeinschaftlich, daher allgemein.“
(MEW 23, S. 79)

Was die Waren nun objektiv waren und was sie subjektiv, das heißt ihrem eigenen Wesen gemäß, sind, ist nun in einer Ware vereinigt, worin sich alle Waren beziehen. Das besondere Äquivalent ist zugleich allgemeines Äquivalent, weil seine besondere Gestalt zugleich nur allgemeine Gestalt ist. Die Waren haben in einer Ware, welche von ihrer Besonderheit ausgeschlossen wurde, sich als Ware und Wertdinge verbunden, so daß in einer Ware zwar nicht die Masse des gesellschaftlichen Reichtums, wohl aber die Wertgegenständlichkeit als bestimmtes Quantum eines Stoffes ausgedrückt ist.

„Allen verschiedenartigen Waarenkörpern gilt jetzt die Leinwand als ihre gemeinschaftliche und allgemeine Werth-gestalt. Die Werthform einer Waare, das heißt der Ausdruck ihres Werths in Leinwand, unterscheidet sie jetzt nicht nur als Werth von ihrem eigenen Dasein als Gebrauchsgegenstand, das heißt von ihrer eigenen Naturalform, sondern bezieht sie zugleich als Werth auf alle andern Waaren, auf alle Waaren als ihresgleichen. Sie besitzt daher in dieser Werthform allgemein gesellschaftliche Form.“ (Urfassung, S. 779).

Indem also eine Ware wirklich nicht mehr als Gebrauchswert existiert, sondern als allgemein gesellschaftliche Form für andere Waren, in welcher alle anderen Waren sowohl ihr bestimmtes Quantum, wie auch ihr Wertsein überhaupt ausdrücken, weil sich dieses einfach und einheitlich in einer Ware darstellt, ist diese von den Waren in dieser Form ausgeschlossene Ware erst die Form, worin der Wert seinem Begriff entspricht.

„Erst durch ihren allgemeinen Charakter entspricht die Werthform dem Werthbegriff. Die Werthform mußte eine Form sein, worin die Waaren als bloße Gallerten unterschiedsloser, gleichartiger, menschlicher Arbeit, das heißt als dingliche Ausdrücke derselben Arbeitssubstanz füreinander erscheinen. Dies ist jetzt erreicht. Denn sie alle sind ausgedrückt als Materiatur derselben Arbeit, der in der

Leinwand enthaltenen Arbeit, oder als dieselbe Materiatur der Arbeit, nämlich als Leinwand.“ (Urfassung, S. 779).

Was in der einfachen und der totalen Wertform die Ware dazu brachte, sich in etwas von ihrem Gebrauchswert Unterschiedenem auszudrücken, hat aus dem Verhältnis dieses Ausdrucks selbst ergeben, daß sich Waren von allem Gebrauchswert unterscheiden und sich von daher im Gebrauch einer Ware im Tauschverhältnis selbst darstellen können:

“Die neugewonnene Form drückt die Werte der Warenwelt in einer und derselben von ihr abgesonderten Warenart aus, zum Beispiel in Leinwand, und stellt so die Werte aller Waren dar durch ihre Gleichheit mit Leinwand. Als Leinwandgleiches ist der Wert jeder Ware jetzt nicht nur von ihrem eigenen Gebrauchswert unterschieden, sondern von allem Gebrauchswert, und eben dadurch als das ihr mit allen Waren Gemeinsame ausgedrückt. Erst diese Form bezieht daher wirklich die Waren aufeinander als Werte oder läßt sie einander als Tauschwerte erscheinen.“ (MEW 23, S. 80)

In der allgemeinen Wertform ist somit in der Warenwelt etwas entstanden, was vollständig unabhängig vom einzelnen und zufälligen Verhältnis der Waren, welche durch Menschenhand bewegt wurden, besteht.

“Die allgemeine Wertform entsteht nur als gemeinsames Werk der Warenwelt. Eine Ware gewinnt nur allgemeinen Wertausdruck, weil gleichzeitig alle andern Waren ihren Wert in demselben Äquivalent ausdrücken, und jede neu auftretende Warenart muß das nachmachen. Es kommt damit zum Vorschein, daß die Wertgegenständlichkeit der Waren, weil sie das bloß gesellschaftliche Dasein dieser Dinge ist, auch nur durch ihre allseitige gesellschaftliche Beziehung ausgedrückt werden kann, ihre Wertform daher gesellschaftlich gültige Form sein muß.“ (MEW 23, S. 80f.)

Indem nun die Waren in einer Ware sich nicht nur “als qualitativ gleiche, Werte überhaupt, sondern zugleich als quantitativ vergleichbare Wertgrößen“ (MEW 23, S. 81) haben, haben sie sich in der Form ihrer Allgemeinheit als Äquivalent, welches alle im einzelnen unterschiedlichen Beziehungen in sich zu einer Beziehung vereint:

„Die zahllosen Gleichungen, woraus die allgemeine Wertform besteht, setzen der Reihe nach die in der Leinwand verwirklichte Arbeit jeder in anderer Ware enthaltenen Arbeit gleich und machen dadurch die Webelei zur allgemeinen Erscheinungsform menschlicher Arbeit überhaupt. So ist die im Warenwert vergegenständlichte Arbeit nicht nur negativ dargestellt als Arbeit, worin von allen konkreten Formen und nützlichen Eigenschaften der wirklichen Arbeiten abstrahiert wird. Ihre positive Natur tritt ausdrücklich hervor. Sie ist die Reduktion aller wirklichen Arbeiten auf den ihnen gemeinsamen Charakter menschlicher Arbeit, auf die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft.“ (MEW 23, S.81)

Die im Wert im einzelnen und seiner Bestimmtheit nach negierte Arbeit, welche sich als Reduktion innerhalb der Varianten von Wertgrößen auf ihr Durchschnittsmaß vollzogen hatte, wurde nun selbst zu einer Sache, die für sich durchaus positiv hervortritt: Die Ware in unmittelbar gesellschaftlicher Form. Diese Positivität hat sie nicht als Arbeitsprodukt, sondern als Produkt des Austausches. Im Austausch hat sich die Inkorporation einer Gesellschaftlichkeit in einer Ware ergeben, welche die Gesellschaftslosigkeit der sie erzeugenden Arbeit wirklich und tatsächlich aufgehoben hat.

Die allgemeinen relativen Wertformen stehen nun wirklich und ausschließlich der Äquivalentform gegenüber, welche zu einer Ware geworden ist. In der allgemeinen Wertform hat die *“Warenwelt allgemein gesellschaftliche relative Wertform, weil und sofern, mit einer einzigen Ausnahme, alle ihr angehörigen Waren von der allgemeinen Äquivalentform ausgeschlossen sind. Eine Ware, die Leinwand, befindet sich daher in der Form unmittelbarer Austauschbarkeit mit allen andern*

Waren oder in unmittelbar gesellschaftlicher Form, weil und sofern alle andern Waren sich nicht darin befinden. Umgekehrt ist die Ware, die als allgemeines Äquivalent figurirt, von der einheitlichen und daher allgemeinen relativen Wertform der Warenwelt ausgeschlossen.“ (MEW 23, S. 82f). Es hat sich somit die ganze Entwicklung der Warenwelt zu einem Gegensatz der relativen Wertform als eine Wirklichkeit der Warenwelt und der Äquivalentform als Wirklichkeit einer Ware herausgestellt. Obwohl sich aus der relativen Wertform überhaupt die ganze Entwicklung ergeben hatte, die ganze Aktivität des Austausches begründet war, hat sich nun eine Ware ergeben, die umgekehrt alle Waren in sich aufgehoben weiß und jener Aktivität ein wirkliches Ende dadurch setzt, daß eine Ware als allgemeine Ware für andere Ware gilt.

“Die einfache relative Werthform drückt den Werth einer Waare nur in einer einzigen andern Waarenart aus. gleichgültig in welcher. Die Waare erhält so nur Werthform in Unterschied zu ihrer eigenen Gebrauchswerths- oder Naturalform. Ihr Äquivalent erhält auch nur eine einzelne Äquivalentform. Die entfaltete relative Werthform drückt der Werth einer Waare in allen andern Waaren aus. Letztere erhalten daher die Form vieler besonderer Äquivalente oder besonderer Äquivalentform. Endlich giebt sich die Waarenwelt eine einheitliche, allgemeine, relative Warenform, indem sie eine einzige Waarenart von sich ausschließt, worin alle andern Waaren ihren Werth gemeinschaftlich ausdrücken. Dadurch wird die ausgeschlossene Waare allgemeines Äquivalent oder wird die Äquivalentform zur allgemeinen Äquivalentform.“ (Urfassung, S. 780).

Indem nun die Leinwandware für alle Waren gültig geworden ist als deren Äquivalent, scheidet sie als gebrauchte Ware aus, sofern sie diese Funktion erfüllt. Sie wird nun allein im Tausch gebraucht als Wertausdruck der andern Waren und müßte ihre Gestalt als Produkt nützlicher Arbeit für den Menschen aufgeben. Jedes Teil von ihr wäre ein bestimmtes Quantum des Werts und müßte zerschnitten oder

in großen Ballen gehandelt werden, was dem besonderen Charakter der Leinwand als Produkt nützlicher Arbeit widersprechen würde. Sie hätte keinen Wert als Ware, wenn sie aus kleinen Fetzen bestünde oder in riesen Ballen gelagert werden müßte, ohne gebraucht zu werden. Die Ware in allgemeiner Form muß daher einen Stoff haben, welcher beliebig teilbar und dennoch als Ware erhalten bleibt, Wert hat in seiner kleinsten Quantität wie auch in seiner größten. Somit hat sich als die Ware, welche sich in jedem beliebigen Quantum verteilt oder gehäuft als Äquivalent allseitig darstellt, das Gold ergeben. Die allgemeine gültige Ware ist daher das Gold, die Ware also, die für jeden als Ware überhaupt gilt: das Geld.

2. Die Geldform

Solange oder sobald Leinwand wirklich von Menschen noch gebraucht wird, sich also der Tausch 20 Ellen Leinwand gegen 20 Ellen Leinwand ergeben würde, was eine Tautologie wäre, bildet sich aus der Gewohnheit der Tauschenden die Ware heraus, welche nur als Quantum getauscht wird. Das Geld ist das allgemeine Äquivalent, wie es wirklich allein für den Austausch besteht. Die Naturalform des Goldes gilt als Wertgestalt aller andern Waren, "ist die Form ihrer Gleichgültigkeit oder unmittelbaren Austauschbarkeit mit allen Elementen der Waarenwelt." (Aoki Shoten, S. 779f). Das Geld tritt allen Waren gegenüber als eine Ware, welche hergestellt wurde, aber als solche nur die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit hat und der Substanz nach menschliche Arbeit überhaupt darstellt, welche als bestimmte nützliche Arbeit nicht gebraucht wird.

Indem das Geld wirklich von allen Waren als Gebrauchsgut ausgeschlossen ist, hat es die allgemeine Wertform zur objektiven Festigkeit eines Dings verwirklicht, welches als Äquivalent allen Waren in relativer Wertform entgegentritt.

„Die allgemeine Wertform ist die entwickelte Werthform und daher die entwickelte Waarenform. Die stofflich ganz verschiedenen Arbeitsprodukte können nicht fertige Waarenform besitzen und daher auch nicht im Austauschprozeß als Waare funktionieren, ohne als dingliche Ausdrücke derselben gleichen menschlichen Arbeit dargestellt zu sein. Das heißt, um fertige Waarenform zu erhalten, müssen sie einheitliche, allgemeine relative Werthform erhalten. Aber diese einheitliche relative Werthform können sie nur dadurch erwerben, daß sie eine bestimmte Waarenart als allgemeines Äquivalent aus ihrer eigenen Reihe ausschließen. Und erst von dem Augenblicke, wo diese Ausschließung sich endgültig auf eine spezifische Waarenart beschränkt, hat die einheitliche relative Werthforma

objektive Festigkeit und allgemein gesellschaftliche Gültigkeit gewonnen.“ (Urfassung, S. 782).

Im Geld als Form des Austausches, als Dasein der Äquivalentform, hat sich die Umkehrung der Bewegung der relativen Wertform zum Abschluß gebracht: Wie sich die Waren als Gebrauchswerte aufeinander als Werte zugleich verglichen und relativiert haben, war ihr Tauschakt entzündet durch den Wechsel zweier Güter von der Hand des Besitzers in die Hand des Bedarfs, und dieser Besitz und jener Bedarf waren eine Beziehung, die sich im Tauschakt da ausgedrückt hat und dabei zugleich die Getrenntheit von Arbeit und Bedürfnis als Abstraktion erkennen ließ. Beide konnten sich nicht durch ihre Bedürfnisse und ihre Arbeiten aufeinander beziehen, sondern in der Form von Dingen, welche gleichgültig gegen die besonderen menschlichen Gehalte bezogen, also als gleichgesetzte Dinge ausgetauscht wurden. Sie hatten die einfache Wertform ergeben, welche sich von selbst zur totalen Wertform entwickelte, worin jedes besondere Produkt als besonderes Äquivalent für andere angesehen wurde, wo also jeder Bedarf an einem Ding nicht mehr der Arbeit eines Menschen, sondern der Gleichheit der Dinge konfrontiert war und daher ein anderes Ding in diese Gleichheit versetzt sein mußte, damit ein Ding dem Bedürfnis zukam. Hier schon war nicht mehr die Erzeugung eines Dings für einen andern Menschen in der Wechselseitigkeit seines Erzeugnisses für das eigene Bedürfnis – wenn auch abstrakt bezogen – da, sondern die Notwendigkeit der Erzeugung eines Gegenstands, um das eigene Bedürfnis durch einen fremden Gegenstand zu befriedigen. Diese Notwendigkeit ist jetzt allgemein geworden, daß, insofern ein Mensch überhaupt ein Bedürfnis nach einem Gebrauchsgut hat, er überhaupt ein gesellschaftlich gültiges Ding, Geld, besitzen muß, um dies zu erhalten. Gleichgültig, ob er selbst Gold schürft oder sich andere Waren, die er hergestellt hatte, in

Gold eingetauscht hat, er muß diese ausgeschlossene Form besitzen, um damit ein Gebrauchsgut für sich zu erwerben. Gold allein ist das gesellschaftliche Medium, worin sein Bedürfnis äußerlich existiert als Arbeitsprodukt zugleich. Gold ist das Monopol der Waren, worin, wenn man es besitzt, jede andere Ware von gleichem Wert potentieller Besitz ist.

Indem das Geld die Eigenschaft besitzt, damit alles zu kaufen, was es an Gebrauchsgütern gibt, erscheint vom Standpunkt des Geldes aus jedes Ding, welches als Gebrauchsgegenstand die Lebensbejahung des Menschen ausdrückt, eine Form der Verneinung des Menschen zur Sache. Das Geld ist das dem Menschen wahrhaft fremde Wesen, worin er all seine vom Menschen getrennten Bedürfnisse gewahren und durch es sie befriedigen kann.

“Das Geld, indem es die Eigenschaft besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der Gegenstand im eminenten Sinn. Die Universalität seiner Eigenschaft ist die Allmacht seines Wesens; es gilt daher als allmächtiges Wesen...Das Geld ist der Kupppler zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen. Was mir aber mein Leben vermittelt, das vermittelt mir auch das Dasein der andern Menschen für mich, das ist für mich der andere Mensch.“ (MEW 40, S. 563).

Im Geld erscheint sich der Mensch als anderer Mensch, als die wahre Gestalt des fremden Menschen, in der Beziehung auf Geld des sich fremden Menschen durch ein Ding, welches keinerlei menschliche Qualität hat, obwohl es alle menschliche Qualitäten in seiner Beziehung verbirgt. Somit sucht sich im Geld jeder Mensch das ihm fremde Wesen, um sein eigenes einzelnes Wesen überhaupt zum gesellschaftlichen Menschen zu führen, gleich, ob dieses für ihn oder für alle besteht, ohne daß er oder andere dadrin wirklich da sind. Durch das Geld wird jedes Bedürfnis des Menschen nach dem Menschen zum

eigennützigem Bedürfnis, zum Bedürfnis nach einer Sache als Sache, zum Bedarf an Lebensmitteln überhaupt. Die Wechselseitigkeit der Menschen erscheint allein im Geld vermittelt, und je mehr Bedürfnisse sie haben, desto größer wird ihr Eigennutz, desto größer der Bedarf an Geld überhaupt.

„Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigem Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue Potenz des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung. Der Mensch wird umso ärmer als Mensch, er bedarf umso mehr des Geldes, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen, und die Macht seines Geldes fällt gerade im umgekehrten Verhältnis als die Masse der Produktion, das heißt seine Bedürftigkeit wächst, wie die Macht des Geldes zunimmt. Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert. Die Quantität des Geldes wird immer mehr seine einzige mächtige Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eigenen Bewegung als quantitatives Wesen. Die Maßlosigkeit und Unmäßigkeit wird sein wahres Maß. – Subjektiv selbst erscheint dies so, teils daß die Ausdehnung der Produkte und der Bedürfnisse zum erfinderischen und stets kalkulierenden Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und eingebildeter Gelüste wird – das Privateigentum weiß das rohe Bedürfnis nicht zum menschlichen Bedürfnis zu machen; sein Idealismus ist die Einbildung, die Willkür, die Laune, und ein Eunuche schmeichelt nicht niederträchtiger seinem Despoten und sucht durch keine infameren Mittel seine abgestumpfte Genußfähigkeit zu irritieren, um sich selbst eine Gunst zu erschleichen, wie der Industrieunuche, der Produzent, um sich Silberpfennige zu erschleichen, aus der Tasche des christlich geliebten Nachbarn die Goldvögel herauszulocken – (jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des andern, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leim-

stange heranzuführen wird – allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens, wie jede Unvollkommenheit des Menschen ein Band mit dem Himmel ist, eine Seite, wo sein Herz dem Priester zugänglich; jede Not ist eine Gelegenheit, um unter dem liebenswürdigsten Schein zum Nachbarn zu treten und ihm zu sagen: Lieber Freund, ich gebe dir, was dir nötig ist; aber du kennst die Conditio sine qua non; du weißt, mit welcher Tinte du dich mir zu verschreiben hast; ich prelle dich, indem ich dir einen Genuß verschaffe) – sich seinen verworfensten Einfällen fügt, den Kuppler zwischen ihm und seinem Bedürfnis spielt, krankhafte Gelüste in ihm erregt, jede Schwachheit ihm ablauert, um dann das Handgeld für diesen Liebesdienst zu verlangen.“ (MEW 40, S. 547f).

Das Bedürfnis eines Menschen richtet sich auf die Nützlichkeit von Dingen, die er eintauscht, aber indem er Geld haben muß, muß er nützliche Dinge herstellen, die nicht seinen Nutzen, auch nicht den Nutzen für einen bestimmten andern Menschen, sondern die Nützlichkeit eines Dings für den Tausch selbst erzeugen, er muß Geld erzeugen.

“Du mußt alles, was dein ist, feil, das heißt nützlich machen“ (MEW 40, S. 550).

Das Geld wird somit zur Bedingung der Feilbietung aller menschlichen Kraft, denn indem ein Mensch an das Dasein der Produkte gebunden ist, muß er ebenso Geld zur Bedingung haben, um diese Bindung zu vollziehen. Das Geld wird zur verkehrenden Macht des Individuums gegen seine Gesellschaft, denn es erfährt seine Gesellschaft als Zwang zur Selbsterhaltung, als Zwang zum Besitz von Geld.

“Als diese verkehrende Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich Wesen zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend,

den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn. Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten. Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen die ganze menschliche und natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehen – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus; es ist die Verbrüderung der Unmöglichkeiten, es zwingt das sich Widersprechende zum Kuß.“ (MEW 40, S. 566f).

So hat sich in der Wirklichkeit der Wertform die Gesellschaftlichkeit eines Dings ergeben, welche von dem Menschen in dem Maße absieht, wie er sein Bedürfnis nur durch es vergesellschaften kann, das heißt, auf die Produkte anderer Menschen beziehen kann. So wie sich das Geld als allgemeines Äquivalent, als Faustpfand des Gesellschaftlichseins der Waren ergibt, so stellt es sich der Brauchbarkeit der Waren auch gegenüber als ihre Gesellschaftsform. Indem nun alle Waren wieder befreit sind von ihrer unmittelbaren Werthaftigkeit, weil diese das Geld ausdrückt, so drückt ihr Verhältnis zum Geld zugleich den sonderbaren Schein ihrer eigenen Beziehung als menschliche Beziehung aus. Diese Beziehung aber ist rein geistig, hat keine menschliche Gestalt außer im Ding und verwirklicht allein den Geist der Dinge als Macht über wirklich menschliche Bedürfnisse: den Wert. Insofern die Waren nun ein eigenes ideelles oder geistiges Verhältnis haben, ist ihr Tausch, ihr Verhältnis zu sich zu einem Mythos selbst geworden, der den Dingen zueigen sein scheint. Der Ungeist der Menschen, welche in der Warenform ihre Gesellschaft haben, wird zum Gespenst der Waren, zu ihrem eigenen Wesen, zum menschlichen Unwesen. Die

Waren erscheinen in ihrem Verhältnis nun wirklich als Dinge, die an und für sich zur Bedingung jedweden gesellschaftlichen Lebens werden, weil sie allein die Gesellschaftlichkeit des Menschen enthalten. So klebt ihnen der Schein ihrer eigenen Bewegung wie ein Fetisch an: der Warenfetisch.

3. Der Fetischcharakter der Ware

A. Das Ding als Mensch

Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich nun als wirklich allgemeine Darstellung der menschlichen Arbeit in der Abstraktion von jeder bestimmten Arbeit. Die wirkliche Abstraktion von der Arbeit ist ein Ding, welches in Geldform existiert. Sie existiert also in der Tätigkeit eines Dinges anderen Waren gegenüber, als Form der Ware überhaupt, in der Form des allgemeinen Äquivalentseins einer Ware.

Im Geld erscheint daher alles, was die Äquivalentform im Warenverhältnis ausgemacht hatte, in sich geschlossen. Das Geld als allgemeine Äquivalentform ist alles in einem, was die Äquivalentform ausgemacht hatte: Jeder Gebrauchswert einer Ware wird in ihm zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts (vgl. MEW 23, S. 70). Jede konkrete Arbeit wird in ihm zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschliche Arbeit (vgl. MEW 23, S. 73). Jede Privatarbeit wird in ihm zur Form ihres Gegenteils, zur Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form (vgl. MEW 23, S. 73). Im Geld erscheint alles Bestimmte und Konkrete wirklich abstrakt als wertseiendes Ding, als Produkt abstrakt menschlicher Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form.

So ist das Geld zum wirklichen Gesellschaftskörper der Menschen geworden, zu dem Körper, worin sich überhaupt menschliche Gesellschaft darstellt, sofern sie auf bürgerlichem Reichtum gründet. Und in diesem Körper ist es völlig gleichgültig, was den Menschen an den

Dingen interessieren mag. Sie existieren allgemein als Tauschwert im Geld.

“Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Ding zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert, unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehen uns nur als Tauschwerte aufeinander.“ (MEW 23, S. 97)

So ist das Geld zwar ein Arbeitsprodukt wie alle Waren, aber es existiert nicht als bestimmtes Arbeitsprodukt, sondern als Produkt der Arbeit schlechthin, als Produkt abstrakt menschlicher Arbeit. Als dieses ist es getrennt von jeder andern Ware, weil sich die Waren in ihrer Gebrauchsgestalt allein im Geld qualitativ als gesellschaftliche Dinge erkennen, als wertseiende Gegenstände, weil sie also mit dem Geld gleich sind und sich zugleich an ihm quantitativ unterscheiden. Was im Geld qualitativ mit allen Waren gleich ist, ist am Geld als dessen Quantum, als Quantum der Geldware. Somit ist die Bestimmtheit der Gesellschaft, wie auch ihr Gehalt, im Geld allgemein vorhanden. Die stoffliche Masse des bürgerlichen Reichtums verteilt sich in jede Ware, so auch in Geld. Ihre wirkliche Gesellschaftlichkeit aber hat das Geld alleine. Es ist also die Sache des Menschen schlechthin, die Sache, worin der Mensch all seine Beziehungen auf andere Menschen hat, wenngleich sie ihm im Geld allein dem Schein nach begegnet.

Indem die Menschen einen Reichtum erzeugt haben, der durchaus als menschlicher Reichtum, als Reichtum an Mitteln zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und zur Entfaltung menschlichen Lebens gilt, aber nicht als menschlicher Reichtum existiert, sondern als Reichtum in der Geldform, erscheint jede Beziehung darin als eine Bereicherung des Eigennutzes, sowie auch jede Produktion darin als produzierter Eigennutz gilt. Im Eigennutz erscheint sich selbst der Mensch als Mensch, wiewohl er nicht als Mensch, das heißt in

Gesellschaft der Menschen existiert. Im Bezug auf sich ist die Allgemeinheit selbst eigennützig, ist der Bezug auf sich der Verlust, wirklicher Allgemeinheit und die Potenzierung des eigenen Bedürfnisses zur Allgemeinheit des Bedarfs. Der Mensch produziert Waren, das ist Privateigentum, um etwas für sich zu haben.

“Der Mensch – dies ist die Grundvoraussetzung des Privateigentums – produziert nur, um zu haben. Der Zweck der Produktion ist das Haben, Und nicht nur hat die Produktion einen solchen nützlichen Zweck; sie hat einen eigennützigen Zweck; der Mensch produziert nur, um für sich zu haben; der Gegenstand seiner Produktion ist die Vergegenständlichung seines unmittelbaren, eigennützigen Bedürfnisses. Der Mensch, für sich – im wilden, barbarischen Zustand – hat daher das Maß seiner Produktion an dem Umfang seines unmittelbaren Bedürfnisses, dessen Inhalt unmittelbar der produzierte Gegenstand selbst ist.

Der Mensch produziert daher in diesem Zustand nicht mehr, als er unmittelbar bedarf. Die Grenze seines Bedürfnisses ist die Grenze seiner Produktion. Nachfrage und Zufuhr decken sich daher genau. Seine Produktion ist gemessen durch sein Bedürfnis. In diesem Fall findet kein Austausch statt, oder der Austausch reduziert sich auf den Austausch seiner Arbeit gegen das Produkt seiner Arbeit. ...

Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebenso wenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat. Das heißt unsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, keine gesellschaftliche Produktion. Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des andern. Als Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitige Produktionen vorhanden. Unser Austausch kann daher auch nicht die vermittelnde Bewegung sein, worin es bestätigt wurde, daß mein Produkt für dich ist, weil es eine Vergegenständlichung deines

eigenen Wesens, deines Bedürfnisses ist. Denn nicht das menschliche Wesen ist das Band unserer Produktion füreinander. Der Austausch kann nur in Bewegung setzen, nur bestätigen den Charakter, den jeder von uns zu seinem eigenen Produkt, also zu der Produktion des andern hat. Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen eigenen vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andern einen andern, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz. Du hast allerdings als Mensch eine menschliche Beziehung zu meinem Produkt: Du hast das Bedürfnis meines Produkts. Es ist daher für dich als Gegenstand deiner Begierde und deines Willens vorhanden. Aber dein Bedürfnis, deine Begierde, dein Wollen, sind ohnmächtiges Bedürfnis, Begierde, Wollen für mein Produkt. Das heißt also, dein menschliches und darum auf meine menschliche Produktion notwendig in innerlicher Beziehung stehendes Wesen, ist nicht deine Macht, dein Eigentum an dieser Produktion, denn nicht die Eigentümlichkeit, nicht die Macht des menschlichen Wesens ist anerkannt in meiner Produktion. Sie sind vielmehr das Band, welches dich mir abhängig macht, weil sie dich in einer Abhängigkeit von meinem Produkt versetzen. Weit entfernt, daß sie das Mittel wären, welches dir Macht über meine Produktion gäbe, sind sie vielmehr das Mittel, welches dir Macht über meine Produktion gäbe, sind sie vielmehr das Mittel, mir Macht über dich zu geben“ (MEW 40, S. 459f.).

Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft ist nun die vollständige Erscheinung einer Produktion, welche an ihren Produkten als Form existiert, ohne darin verwirklicht zu sein. Der gesellschaftliche Schein der Dinge drückt sich sowohl in ihrem Dasein als stofflicher Gehalt für Menschen sinnlich, im Dasein als menschliche Arbeitsprodukte aber übersinnlich aus. Der Reichtum erscheint in einer übersinnlich gesellschaftlichen Form sinnlicher Gegenstände; – er existiert als sinnlich übersinnliche Dingheit. Der gesellschaftliche Schein des

Verhältnisses der Menschen als übersinnliches Verhältnis der Dinge entwickelt sich in dem Maße, wie die Menschen ihren Eigennutz und die Abstraktion von ihrer bestimmten Arbeit in ihrem Verhältnis zu ihren Dingen und untereinander entwickeln. Er stellt sich letztlich in einem Ding allgemein und einzeln zugleich dar: im Geld.

“Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Soweit sie Gebrauchswert, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt oder diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält. Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen anderen Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.“ (MEW 23, S. 85)

Dieser rätselhafte Charakter der Arbeitsprodukte hat sein Geheimnis aber nur darin, daß das Geld ein Ding ist, welches sich mit allen Dingen tauscht, obwohl es nicht als menschliches Ding existiert. Das Rätsel, das die Entdeckung der Wertform gelüftet hatte, bestand nicht aus dem bestimmten Charakter der einzelnen Produkte oder Produktionen, denn aus dem bestimmten Charakter hätte sich immer etwas ergeben, was sich aus den Menschen, aus seinem Sinn oder Unsinn selbst ergibt.

“Der mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert. Er entspringt ebenso wenig aus dem Inhalt der Wertbestimmungen. Denn erstens, wie verschieden die nützlichen Arbeiten

oder produktiven Tätigkeiten sein mögen, es ist eine physiologische Wahrheit, daß sie Funktionen des menschlichen Organismus sind und daß jede solche Funktion, welches immer ihr Inhalt und ihre Form, wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan usw. ist. Was zweitens der Bestimmung der Wertgröße zugrunde liegt, die Zeitdauer jener Verausgabung oder die Quantität der Arbeit, so ist die Quantität sogar sinnfällig von der Qualität der Arbeit unterscheidbar. In allen Zuständen mußte die Arbeitszeit, welche die Produktion der Lebensmittel kostet, den Menschen interessieren, obgleich nicht gleichmäßig auf verschiedenen Entwicklungsstufen. Endlich, sobald die Menschen in irgendeiner Weise füreinander arbeiten, erhält ihre Arbeit auch eine gesellschaftliche Form.“ (MEW 23, S. 85f).

Alles, was in die Arbeit vom Menschen eingeht und im Arbeitsprodukt von Menschen erscheint, kann sich nicht als Sache ihm gegenüber verselbständigen, denn er erkennt sich in dem, was er ist. Der Schein des Verhältnisses hat sich erst aus der Form selbst ergeben, insofern die Form den gesellschaftlichen Inhalt hatte, den kein Mensch formiert hatte:

“Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihre Arbeiten betätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte.“ (MEW 23, S. 86).

Der Schein der Verhältnisse ist das, was in der Äquivalentform selbst verkehrt erscheint und die Dinge zu einem außerhalb von den Produzenten seienden Verhältnis von Gegenständen erscheinen läßt.

“Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftli-

che Natureigenschaft dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ (MEW 23, S. 86).

So erscheinen alle menschlichen Eigenschaften, welche in die Produktion eingehen, dem Menschen in der Ware selbst verkehrt. Weil also die Produzenten die Gesellschaftlichkeit ihrer Produktion erst im Austausch erfahren, tritt ihnen ihre Gesellschaft als Inhalt des Tauschs, als Wert der Dinge gegenüber:

“Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihre Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat .erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukt und vermittelt derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, das heißt nicht als unmittelbare gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“ (MEW 23, S. 87).

Somit begegnet sich der Mensch, der sich sachlich vergegenständlicht hat, zugleich verkehrt, als Sache, die sich wie mit eigenem Willen ihm gegenüber gebärdet. Der Mensch hat sich vergegenständlicht, doch die gesellschaftliche Bewegung seiner Sachen hat sich über ihn verselbständigt, so daß er als Mensch hiergegen verschwindet, indem er sich ohnmächtig zu seinem eigenen Produkt, zu seinem eigenen Bedürfnis, verhalten muß. Ihm begegnet die Sache als seine Verdinglichung und er sich als Ding, daher die Sache als Subjekt, er sich als Objekt. Das Verhältnis der Sachen ist der Wille, der in den Pro-

dukten haust. Den Menschen erscheint die Bewegung der Sache als Macht und Bedingung ihres eigenen Lebens.

“Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“ (MEW 23, S. 89).

So haben die Menschen, welche die Dinge gemacht haben, keine Macht über diese Dinge, weil sie als Momente ihrer gesellschaftlichen Bewegung abhängig sind, weil sie als Teil der Bewegung der Sachen sich selbst überhaupt nur als Mensch vergegenwärtigen. Die Gesellschaft der Menschen erscheint in der bürgerlichen Gesellschaft als Macht ihrer Produkte.

B. Die Macht der Sache

Indem die Gesellschaftlichkeit der Arbeit als Äquivalent allein erscheint, als Ding, worin sich alle Dinge gleichbleiben, weil sie darin gleich sind, erscheint die Gesellschaft schließlich auch vom Menschen getrennt als Macht des in den Sachen hausenden menschlichen Verhältnisses. Alles, was dem Menschen wert ist, ist ihm darin seine eigene Unwertigkeit und was ihn als Macht ausmacht, als den, der diese Welt geschaffen hat, wird ihm darin zur Ohnmacht. Im Tausch wird die menschliche Ohnmacht unmittelbar dargestellt und verwirklicht sich als Macht der Sachen, weil der Mensch nur darin die Form seines Arbeitsproduktes hat.

“Das reelle, sich in Wirklichkeit setzende, das wahre, sich ausführende Verhältnis ist nur der wechselseitige exklusive Besitz der wechselseitigen Produktion. Was deinem Bedürfnis zu meiner Sache einen Wert, eine Würde, einen Effekt für mich gibt, ist allein dein Gegenstand, das Äquivalent meines Gegenstandes. Unser wechselseitiges Produkt ist also das

Mittel, die Vermittlung, das Instrument, die anerkannte Macht unserer wechselseitigen Bedürfnisse aufeinander. Deine Nachfrage und das Äquivalent deines Besitzes sind also gleichbedeutende, gleichgültige Termini für mich, und deine Nachfrage hat erst einen Sinn, weil eine Wirkung, wenn sie Sinn und Wirkung in bezug auf mich hat. Als bloßer Mensch, ohne dies Instrument, ist deine Nachfrage ein unbefriedigtes Streben deinerseits, ein nicht vorhandener Einfall für mich. Du als Mensch stehst also in keinem Verhältnis zu meinem Gegenstande, weil ich selbst kein menschliches Verhältnis zu ihm habe. Aber das Mittel ist die wahre Macht über einen Gegenstand, und daher schauen wir wechselseitig unser Produkt als die Macht eines jeden über den andern und über sich selbst an, das heißt unser eigenes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum. Wir selbst sind von dem wahren Eigentum ausgeschlossen, weil unser Eigentum den andern Menschen ausschließt. Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsere Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht, und sie bliebe effektlos; sie würde von der einen Seite als Bitte, als Flehen und darum als eine Demütigung gewußt, empfunden und daher mit Scham, mit dem Gefühl der Wegwerfung vorgebracht, von der andern Seite als Unverschämtheit oder Wahnwitz aufgenommen und zurückgewiesen werden. Sosehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesen uns als eine Verletzung der menschlichen Würde, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werte als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sich selbst anerkennende menschliche Würde erscheint.“ (MEW 40, S. 461).

Weil also die menschliche Arbeit überhaupt in einer Gegenständlichkeit erscheint, worin sich die Menschen abstrakt bleiben, wird dieser Gegenstand zu einem gesellschaftlichen Wesen, das sich als Unwesen des Menschen über den Menschen setzt, sich in der Faktizität der Dinge über jeden Zweifel stellt, der sich darin äußert, denn nur weil der Mensch sich zweifältig äußert, existiert in der Sache eine ihm

fremde Einheit, eine Macht, in welcher der Mensch als Ohnmacht seine eigene Tätigkeit erfährt.

“Nur als das, was meine Arbeit ist, kann sie in meinem Gegenstand erscheinen. Sie kann nicht als das erscheinen, was sie dem Wesen nach nicht ist. Daher erscheint sie nur noch als der gegenständliche, sinnliche, angeschaute und darum über allen Zweifel erhabene Ausdruck meines Selbstverlustes und meiner Ohnmacht“ (MEW 40, S. 463).

Indem die Sachen als Gesellschaft dem Menschen gelten und ihm sein eigenes gesellschaftliches Verhältnis wie eine Bedingung seines Lebens vorstellen, haben sie die Macht über alle weitere Entwicklung des menschlichen Lebens und Reichtums. Das Geheimnisvolle der Warenform ist das Geheimnis des bürgerlichen Lebens selbst: Dort, wo die Menschen existieren, wo die Zweifältigkeit ihrer Bedürfnisse und ihrer Tätigkeiten für sie überhaupt gegenständlich ist, werden sie zur Einfältigkeit einer Sache reduziert, welche sich außer ihnen als Form ihres eigenen Verkehrs verselbständigt hat und worin sie sich selbst nur als Unwert, als wesenloses Ding wiederfinden, weil das Ding ihr Wesen entäußert und in der Entfremdung von ihnen fixiert hat.

“Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß mein Lebensmittel eines andern ist, daß das, was mein Wunsch, der unzugängliche Besitz eines andern ist, als daß jede Sache selbst ein andres als sich selbst, als daß meine Tätigkeit ein andres, als endlich...daß überhaupt die unendliche Macht herrscht.“ (ebd., S. 554).

Und die Sache herrscht als Macht, weil und sofern die einzelne Arbeit, der Teil einer gesellschaftlichen Arbeit als Privatarbeit existiert und die Gesamtarbeit sich allein in der Privatarbeit als Ding bewährt, welches im Austausch seine Gesellschaft findet. Was als naturwüchsiges System in die gesellschaftliche Teilung der Arbeit blind eingeht,

erscheint als Privatarbeit getrennt von ihrem natürlichen Prozeß. In dem Augenblick, wo die Dinge erst im Austausch ihre Beziehung als Arbeitsprodukte finden, wird die Gesellschaftlichkeit der Arbeit zu einem übersinnlichen Gegenstand, dem seine Natürlichkeit nurmehr als nützliches Ding anhaftet, von dem es zugleich gespalten ist.

“In diesem Augenblick erhalten die Privatarbeiten der Produzenten tatsächlich einen doppelten gesellschaftlichen Charakter. Sie müssen einerseits als bestimmte nützliche Arbeiten ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen und sich so als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit, bewähren. Sie befriedigen andererseits nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eigenen Produzenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder anderen nützlichen Art Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleichgilt.“ (MEW 23, S. 87).

So verkörpert das Ding in der Leugnung seiner gesellschaftlichen Beziehung als Form von Gesellschaft für den Menschen jene Gesellschaft, in welcher über alle Teilung der Arbeit sich die Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Tätigkeit, von seinem Wesen und von seinem Dasein herausstellt. Somit wird die Teilung der Arbeit selbst zur wirklichen Selbständigkeit einzelner Arbeiten und daher zum wirklichen entfremdeten Tun der Menschen, und so wird mir *“diese Tätigkeit verhaßt, eine Qual und vielmehr nur der Schein einer Tätigkeit, darum auch eine nur erzwungene Tätigkeit und nur durch eine äußerliche zufällige Not, nicht durch eine innere notwendige Not mir auferlegt.“ (MEW 40, S. 463)* Die so hergestellte Versachlichung der Arbeit selbst, die Teilung der Arbeit als Arbeitsteil versachlichter Beziehung, wird zur vollständigen Entfremdung des menschlichen Wesens.

“Die Teilung der Arbeit ist der nationalökonomische Ausdruck von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit innerhalb der Entfremdung. Oder, da die Arbeit nur ein Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Ent-

äußerung, der Lebensäußerung als Lebensentäußerung ist, so ist auch die Teilung der Arbeit nichts anderes, als das entfremdete, entäußerte Setzen der menschlichen Tätigkeit als einer realen Gattungstätigkeit oder als Tätigkeit des Menschen als Gattungswesen.“ (ebd., S. 557).

Gerade wo der Mensch in seiner Tätigkeit sich nicht menschlich auf seinen Gegenstand beziehen kann, wo Produktion und Konsumtion zwar durch einander vermittelte, aber voneinander getrennte menschliche Sinne haben, erweist sich als einziger Sinn des Lebens der Sinn der Sache. Die historische Zwiespältigkeit des Menschen, die Zweifelt seiner Existenz, die ihm sein gesellschaftliches Wesen in der Herstellung von menschlichen Gegenständen und in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verbirgt, existiert nurmehr aufgehoben als sachliche Macht außer ihm, als gesellschaftliches Sein der Sache und sachliches Sein des Menschen. So erscheint den Menschen, welche vor den fertigen Resultaten dieses Entwicklungsprozesses stehen, die Macht der Sache wie eine Logik des Lebens, das sich ihnen gegenüber wie ein *“regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt.“* (MEW 23, S. 89).

Die Zwiespältigkeit, welche sich im Arbeitsprozess der Menschen darstellt, sofern dessen gesellschaftliche Entstehung nicht bewußt ist, führt in der Sache zur Macht, über die sich die hierin entwerteten Menschen nurmehr in einer Vorstellung von sich selbst erheben können. So produziert die bürgerliche Form der Gesellschaft nicht nur die Macht der Sachen, sondern in den Köpfen der Menschen selbst die Idee des Menschen als überwundene Sachlichkeit, als Lebensvorstellung gegenüber dem zur Sachlichkeit herabgesetzten Menschen: zur Idee des Menschen, wie er aus der Sachwelt selbst hervorzugehen scheint als Mensch, der seine Sachen im Kopf aufgehoben weiß.

C. Der Mensch als Idee

Wie sich eingangs aus dem Mangel des bürgerlichen Denkens die Notwendigkeit ergab, menschliche Gegenständlichkeit in seiner Wirklichkeit zu erkennen, so ergibt sich hieraus von selbst die Erkenntnis bürgerlichen Denkens. Es beruht darauf, daß die Lebensformen nicht als Resultat menschlichen Lebens angesehen werden, sondern als Naturform von Gesellschaft unwandelbar gelten, bevor der bürgerliche Kopf sich sein eigenes Leben darin als menschliches Leben vorzustellen beginnt. Was die Sachen ideal gesetzt hatte zu Wertdingen, hat den Menschen entwertet, so daß er sich im nachhinein die Idee von sich getrennt von seinem sachlichen Leben gründen mag.

Dem in seiner Sache verschwundenen Menschen erscheint sein Leben so, wie es für ihn ist, aber so wie es für ihn ist, ist es für ihn zugleich nicht als individualisierter Mensch, sondern als allgemeiner Mensch,⁽⁴⁹⁾ sofern er sich keine Rechenschaft zu geben vermag über den Gehalt seines gesellschaftlichen Lebens.

49) Vgl. hierzu die Gedanken, welche Marx in Skizzen über den Ideologen hinterlassen hat, der sich selbst als Arbeitsteil versteht:

“Es gibt keine Geschichte der Politik, des Rechts, der Wissenschaft etc., der Kunst, der Religion etc. Warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen. Religiösen, Juristen, Politiker. Juristen, Politiker (Staatsleute überhaupt), Moralisten, Religiöse. Für diese ideologische Unterabteilung in einer Klasse, erstens Verselbständigung des Geschäfts durch die Teilung der Arbeit; jeder hält sein Handwerk für das Wahre. Über den Zusammenhang, worin ihr Handwerk mit der Wirklichkeit steht, machen sie sich umso notwendiger Illusionen, da dies schon durch die Natur des Handwerks selbst bedingt wird. Die Verhältnisse werden in der Jurisprudenz, Politik etc. – im Bewußtsein zu Begriffen; da sie nicht über diese Verhältnisse hinaus sind, sind auch die Begriffe derselben in ihrem Kopf fixe Begriffe; der Richter zum Beispiel wendet den Code an, ihm gilt daher die Gesetzgebung für den wahren aktiven Treiber. Respekt vor ihrer Ware; da ihr Geschäft es mit Allgemeinem zu tun hat. Idee des Rechts. Idee des Staats. Im gewöhnlichen Bewußtsein ist die Sache auf den Kopf gestellt. Religion ist von vornherein das Bewußtsein der Transzendenz, das hervorgeht aus dem wirkli-

So drücken seine Vorstellungen selbst die partikularen Momente seines Daseins als allgemeingültige und ewige Eigenschaften des Menschseins aus und erheben sich zu einer Idee über das menschliche Leben, welche ihren bornierten Ursprung einer allgemeinen Vorstellung überantwortet, in welcher sich jeder lebendig fühlt, wenn er den Mangel seines Diesseits zum Absoluten seiner Einseitigkeit zu machen weiß. Die Getrenntheit menschlicher Existenz drückt sich daher als Ideenkampf in der ganzen bürgerlichen Wissenschaft aus, die sich schließlich ideell überhaupt nur in der Religion jedweder Art aufzuheben versteht, in der allgemein vorgestellten Wahrheit des menschlichen Wesens jenseits all seiner Existenz. Solche Kategorien, welche die Existenz von Menschen in einzelner Partikularität zum allgemeinen Wesen erheben, sind immer gesellschaftlich gültige Ideen, sofern sie das abbilden, was ist, zugleich sind sie Abstraktionen dessen, was gesellschaftlich wirklich existiert und die Leugnung ihres bereits verwirklichten und vorfindbaren Gehalts.

“Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion.“ (MEW 23, S. 90).

Als solches sind sie Gedankenform des Warenverhältnisses, ⁽⁵⁰⁾ darin idealisiertes Menschsein: Ideologie.

chen Müssen.“ (MEW 3, S. 539f.).

50) Manchem freischaffenden Geist wurde hier das Rätsel aufgegeben wie man denn behaupten könnte, daß es gesellschaftlich notwendige Bewußtseinsformen gäbe, während man selber im Begriffe einer Kritik dieses Bewußtseins sich befindet, also dieser Notwendigkeit nicht als einzelner Mensch folgen muß. Dieses Problem kann aber nur dem entstehen, dem die Notwendigkeit seines Denkens nicht als eigene Tätigkeit gegeben ist, sondern als Nachvollzug des Gegebenen selbst, denn er hat nichts zu erschließen und hat nichts im Denken wirklich zu entwickeln. Er kann sich nochmal vorstellen, wie das ist, wenn etwas gesetzt ist, wie ihm zugleich seine Kategorie als Zwang dieser Vorstellung verewigt ist: Ich kann nur denken, was ich denken muß. Gerade die Kritik der Bewußtseinsform ist, wie auch die Kritik der

bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, aber nichts anderes als menschliche Selbsterzeugung im durchaus historisch gegebenen Bedürfnis nach einer anderen Gesellschaft, Kritik als Erkenntnis des bedingten Lebens und bedingungslose Äußerung über die Geschichte, die hierdurch zur Vergangenheit herabgesetzt wird. Würde man aus der Immanenz dieser Geschichte die Notwendigkeit einer Änderung als solche erklären, so sähe man von der wirklichen Not der Menschen bereits ab und erklärt ihnen das, was der Kopf als Grund einer Notwendung weiß. Gerade die Entdeckung des wirklichen Verlangens einer Änderung dieser Gesellschaft umschließt, daß diese Gesellschaft dieses Verlangen selbst enthält und die Arbeit des Kopfes alleine ist, dieses Verlangen als allgemein menschliches Verlangen aufzudecken. Die bürgerliche Ideologie ist gerade darin zu kritisieren, daß sie eine Denkform ist, die das gegenständliche Leben von Menschen zur Vorstellung zudeckt und so muß sich auch der, welcher die Änderung einer Gesellschaft aus der Immanenz des Gegebenen heraus als Verlangen der Gegebenheit ausdrückt, den Vorwurf gefallen lassen, daß er seine kritische Denkleistung als Wille gegen die bestehenden Verhältnisse ihnen zufügt, weil er in den bestehenden Verhältnissen keinen menschlichen Grund weiß. Ihm gilt er als Aufklärer, als Ideolog des Andersseins, als alternativer Ideologe, die Menschheit beherrscht von falschen Vorstellungen oder Begriffen, welche er durch seine Aufklärung und seinen Denkakt abschafft und die Menschen von ihren fixen Gedanken befreit.

„Die deutschen philosophischen Kritiker behaupten sämtlich, daß Ideen, Vorstellungen, Begriffe bisher den wirklichen Menschen beherrscht und bestimmt haben, daß die wirkliche Welt ein Produkt der ideellen Welt ist. Das findet bis auf diesen Augenblick statt, das soll aber anders werden. Sie unterscheiden sich in der Art, wie sie die nach ihrer Ansicht so unter der Macht ihrer eigenen fixen Gedanken seufzende Menschenwelt erlösen wollen; sie unterscheiden sich in dem, was sie für fixe Gedanken erklären; sie stimmen überein in dem Glauben dieser Gedankenherrschaft, sie stimmen überein in dem Glauben, daß ihr kritischer Denkakt den Untergang des Bestehenden herbeiführen müsse, sei es nun, daß sie ihre isolierte Denktätigkeit für zureichender halten oder das allgemeine Bewußtsein erobern wollen.“ (MEW 3, S. 14).

So ist die Erkenntnis des abstrakten Menschen in der Sache wie auch in seinen Vorstellungen nicht die Kritik des gegebenen Menschseins, sondern die Kritik der Abstraktion, welche einen – wenn auch noch nicht verwirklichten – Zusammenhang der Menschen unterstellt, wie er in all ihr sinnliches Leben bereits eingeht, ohne zum Gehalt des Kopfes zu werden, daher als Naturgesetz den Menschen solange vor Augen steht, wie sie kein Bewußtsein ihres eigenen Lebens hierzu gebildet haben. Der Denkakt, welcher die Kritik solcher Ideen und solcher Verhältnisse geschaffen

a) *Der Individualismus*

Es geht nun nicht mehr um die Philosophie in ihren Positionen, sondern um das darin formulierte, nun aber wirklich gefaßte Lebensinteresse in dieser Welt. Obgleich in der geistigen Identität des bürgerlichen Kopfes alle ihm vorausgesetzte Wirklichkeit negativ gefaßt erscheint, ist sie zugleich positiver Ausdruck dieser Welt, die solche Idealisierung dem Sein nach voraussetzt: Die Erscheinung des auf sich selbst gewendeten, also von seiner Gesellschaft isolierten Individuums. Dieser Ausgangspunkt einer Idee bewegt sich darin als Idee um sich, bildet somit zwar eine Gedankenidentität als Idee von der Welt, als Idee vom individuellen Leben und hat daher die Welt als Ereignisse des Lebens außer seinem Denkkakt, gründet aber auf dem, wie sich der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft zugleich wirklich erscheint, wenngleich ihm diese Wirklichkeit zugleich den Kniefall abverlangt. So stellt sich auch der Individualismus als allgemeines Interesse des bedürfnishaften Menschen heraus, der seine Eigennützigkeit überhaupt auch in der Arbeitsform selbst verwirklichen will. Der Individualist will, einem Robinson gleich, die abstrakte Nützlichkeit der Dinge als Wertgegenstände einer Gesellschaft außer ihm dadurch überwinden, daß er sie sich selbst so herstellt, wie er sie braucht. Die gesellschaftliche Organisation der Arbeit hätte demnach die Form einer Produktion für eine Ansammlung von Individuen zu

hat, ist damit menschliche Tätigkeit, Bewußtsein des bestehenden Lebens, dem nichts hinzugefügt wird außer, daß sein wesentlicher Gehalt entblößt und damit auch die Verbindung der Form bloßgelegt ist. Die gegebene Welt hat ihre Macht nur dadurch, daß sie den Menschen wie ein Naturgesetz erscheint, *„das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht“* (MEW 23, S. 89, Fußnote 28). Somit ist das Bewußtsein dieser Welt (nicht zu verwechseln mit der im linken Slogan so verbreiteten „Bewußtmachung“) eine ebenso unleugbare Macht gegen die Fixiertheit der bestehenden Welt, wie das Insistieren auf den natürlichen Schein des Gegebenen die Menschen zur Ohnmacht zwingt.

sein. Der Mensch ist darin als allgemeiner Egoist gedacht, der keine wirkliche Beziehung auf andere hat, sondern als seines eigenen Glückes Schmied sich an die Tätigkeit macht, die seine Beziehungslosigkeit auf alles verwirklicht.

“Bescheiden, wie er von Haus aus ist, hat er doch verschiedenartige Bedürfnisse zu befriedigen und muß daher nützliche Arbeiten verschiedener Art verrichten. ...Trotz der Verschiedenheit seiner produktiven Funktionen weiß er, daß sie nur verschiedene Betätigungsformen desselben Robinson, also nur verschiedene Weisen menschlicher Arbeit sind. Die Not selbst zwingt ihn, seine Zeit genau zwischen seinen verschiedenen Funktionen zu verteilen.“ (MEW 23, S. 90f).

Und so wird der allgemeine Egoist Robinson zum allgemeinen Individuum, das sich aus der Natur seiner Not heraus bezwingt, welche allein daraus entsteht, daß er unendlich viele und verschiedenartige Bedürfnisse zu befriedigen hat. Indem er all die Dinge erzeugt, die zu einem gesellschaftlichen Leben nötig sind, verarmt sein Bedürfnis zum Inventarium seines selbstbezogenen Lebensumstands. Die Durchsichtigkeit seiner Beziehung auf seine Gegenstände wird zur Not seines Lebens im Zwang auf seine autarke Arbeitszeit, welche sich nur danach durchsetzt, was das Nebeneinander verschiedener Bedürfnisse ihr aufgibt. So ist seine Beziehung zu seinen Gegenständen wiederum nichts anderes als die Beziehung auf seine Arbeit als abstrakte Tätigkeit zur Erfüllung von Bedürfnissen jedweder Art.

“Alle Beziehungen zwischen Robinson und den Dingen, die seinen selbstgeschaffenen Reichtum bilden, sind hier so einfach und durchsichtig, daß selbst Herr M. Wirth sie ohne besondere Geistesanstrengung verstehen dürfte. Und dennoch sind darin alle wesentlichen Bestimmungen des Werts enthalten.“ (MEW 23, S. 91).

Dem Individualisten stellt sich somit die Abstraktion von seiner Gesellschaft als Zwang zur Arbeit überhaupt dar, die allein in der

Notwendigkeit allgemein vorhandener Gebrauchsgüter existiert. Die Herkunft dieses Zwangs muß ihm – will er Individualist bleiben – notwendig verborgen bleiben, so daß er sich vielerlei Vorstellungen und Gewohnheiten aufbauen muß, durch welche er sich zugleich innerhalb dieses allgemeinen Zwangs „frei zu bewegen“ vermag. Da mag es ihm mancherorts einfallen, wie schön eine gesellschaftlich bezogene Arbeit wäre, aber die Verwirklichung dieses Einfalls wird ihm fortwährend durch die Sturheit und Stumpfheit der übrigen Menschheit versagt.⁽⁵¹⁾ Er verwundert sich über die Hektik, die unbeugsame Härte des Lebens, die er zu einem Einfall oder zur Psyche anderer Menschen macht, die seiner Robinsonade sich aus seltsamen Gründen entziehen. Er kann dies nicht begreifen, weil er durch seine Teilhabe am gesellschaftlichen Verkehr das menschliche Wesen in sich geschaffen hat und daher praktisch seine wirkliche Gesellschaftlichkeit wie auch die gesellschaftliche Notwendigkeit ihrer eigenen Veränderung, die Veränderung der Individuen und der Gesellschaft, denunzieren muß.

In den klassischen liberalen Positionen und Parteien stellt sich dieser Wille politisch dar, so daß sich diese Vorstellung über das

51) Der Individualist ist der Romantiker per se, der seine Gesellschaft als seine Melancholie hat, die allerorts verschiedene Verwirklichung findet. Und gerade dort, wo sich Individualisten verwirklichen, widerfährt ihnen die Notwendigkeit ihrer eigenen Idee als Zwang ihrer Verhältnisse, weil es den wirklichen gleichen Menschen (Gott sei es gedankt) nicht gibt. Ebenso sehr, wie ihm seine Güter seine allseitige Beziehung darstellen, ist ihm sein Herz zur Allmacht des Menschen geworden. In der Allseitigkeit seiner Beziehung schließt er gerade jeden von sich aus, weil er sich zum Allgemeinsein seiner Individualität entschlossen hatte, und ist zugleich von jeder seiner Beziehungen umso abhängiger, je heftiger der Eigendünkel seines Gemüts ihn überkommt. Er hat seine Geschichte allein als Status seiner Beziehungen und von daher muß er sich ohnmächtig zu jeder Geschichte verhalten. Was hier immer übersehen wird, ist die wirkliche Geschichte und Entwicklung der Menschen, die im Individualismus zu einem Status fixiert, zu „dem Menschen“ erhoben und daher zur Macht über jede Entwicklung werden muß. Nebenbei gesagt gründet solche verwirklichte Individualität immer schon auf den Möglichkeiten, die diese Gesellschaft als Voraussetzung zur Verfügung stellt: eine Menge Geld.

bestehende Leben, in inniger Gebundenheit hieran über den damit einhergehenden Mangel erhoben, zum Wahlprogramm machen läßt, und in der Wahl dieser Vorstellung, wird der Mensch um einen Schein seines Lebens reicher und umso heftiger um seine wirkliche Lebensänderung betrogen, je mehr sich dieser Schein zu gegebenen Epochen und Verhältnissen ausbreiten kann. Der Individualismus ist die Ideologie der persönlichen Freiheit, der Ausdehnung der ihrer selbst gewissen, aber ebenso abstrakten Individualität eines allgemein gedachten individuellen Gemeinwesens. Die Beziehungslosigkeit und Unabhängigkeit des Individualismus formuliert nichts anderes als die relative Wertform der Ware, in welcher er bereits verwirklicht ist, bevor er diese Wirklichkeit zur Idee einer allgemeinen Gesellschaft erhebt und den in der Individualität des Wertseins der Waren enthaltenen Mangel gleichermaßen leugnet, wie er sich aus ihm als Idee überhaupt begründet. Diese Ideologie ist die im Mangel der Individualität der Ware gegründete Vorstellung einer allgemeinen Gesellschaft von Individualisten, die den realen Gehalt dieser Gesellschaft zum Inhalt hat und dessen Form zur Ideologie zugleich entwirkt.

Wer sich ideologisch von dieser Ideologie ausschließt, reflektiert die allgemein gesellschaftliche Abhängigkeit im Dasein der Waren und hat als Ideologie dieser Seite des gesellschaftlichen Verhältnisses der Waren den Kollektivismus.

b) Der Kollektivismus

Auf der sachlichen Basis der aufgehobenen Individualität und gegen die willkürlich erscheinenden Momente des Warenaustauschs, gegen das anarchische Prinzip der Produktion wendet sich der Kollektivismus zurück auf ursprünglich scheinende gesellschaftliche Produktion. Gegen die Unabhängigkeit des allgemeinen Individuums setzt er die

persönliche Abhängigkeit als allseitige Beziehung der Menschen in ihrer Arbeit.

“Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebenso sehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebenssphären.“ (MEW 23, S. 91).

Der Kollektivismus ist somit die zur Ideologie geronnene Vorstellung einer ursprünglichen gesellschaftlichen Arbeit, wie sie zum Beispiel noch im Feudalismus, besonders aber in der ländlichen patriarchalischen Industrie wirklich vorkam.

“Eben weil (dort) persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen. Sie gehen als Naturaldienste und Naturalleistungen in das gesellschaftliche Getriebe ein. Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit und nicht wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form.“ (MEW 23, S. 91)

Die Vorstellung einer *“gemeinsamen, das heißt unmittelbar vergesellschafteten Arbeit“* (MEW 23, S. 92) hat ihr bestes Beispiel in der patriarchalischen Lebensform der Bauernfamilie, *“die für den eigenen Bedarf Korn, Vieh, Garn, Leinwand, Kleidungsstücke usw. produziert. Diese verschiedenen Dinge treten der Familie als verschiedene Produkte ihrer Familienarbeit gegenüber, aber nicht sich selbst wechselseitig als Waren. Die verschiedenen Arbeiten, welche diese Produkte erzeugen, Ackerbau, Viehzucht, Spinnen, Weben, Schneiderei usw. sind in ihrer Naturalform gesellschaftliche Funktionen, weil Funktionen der Familie, die ihre eigene naturwüchsige Teilung der Arbeit besitzt.“* (MEW 23, S. 92). Ebenso wie dem Gehalt nach Robinson bereits in der gegebenen Gesellschaft der Warenproduzenten stofflich enthalten ist, ist in ihr auch wirklich geschichtlich das patriarchalische Gemeinwesen enthalten. Aber in der Ware ist nicht solche Arbeit in Bezug auf andere,

sondern geht als notwendige stoffliche Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaft allein in den Arbeitsprozeß ein; im Warenverhältnis erscheint die Gesellschaftlichkeit der Arbeit lediglich im Kollektivismus der Äquivalentform, des besonderen Gebrauchsguts für jede Ware zum Austausch. So reflektiert der Kollektivismus zwar einen wirklichen Gehalt der Warenproduktion, wendet dies aber als Idee gegen das allgemeine Individuellsein der Waren, gegen ihre Wirklichkeit als individuelles Patriarchat und ihr Dasein als allgemeiner Robinson.

Solche Vorstellungen sind einfache ideelle Umkehrungen des Gehalts dieser Gesellschaft, worin die für sich bleibenden Gehalte idealisiert und darin allgemein als Gesellschaft vorgestellt sind. Solche Ideen sind die Ursprungssehnsucht einer abstrakten Welt nach den in ihrer Form verschwundenen Gehalt. Wo im Individualismus das Individuum gegen eine äußere gesellschaftliche Macht so vorgestellt wird, wie sich der Bürger als bedürftiger Mensch auch wirklich erfährt, da stellt er sich im Kollektivismus unmittelbar gesellschaftliche Arbeit vor, wie er sie als arbeitender Mensch auch in der bürgerlichen Produktion erfährt.

Im Krieg der Vorstellungen, die sich ausschließen, stellt sich der wirkliche Ausschluß von Bedürfnis und Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft ideell dar. In den Ideen ist lediglich der wirkliche Mangel solcher Produktionen und Verteilungsformen, der Mangel der persönlichen Unabhängigkeit und der Mangel der persönlichen Abhängigkeit verschwunden, weil dieser Mangel gerade auch wirklich im Dasein der Waren aufgehoben ist. In der Reflexion dieses ursprünglichen Gehalts der Ware wird daher zu den darin enthaltenen vergangenen Produktionsformen geflüchtet, solange das Rätsel der menschlichen Gesellschaft in der Warenform und all ihrer Mystifikation nicht gelöst ist.

“Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andern Produktionsformen flüchten.“ (MEW 23, S. 90).

In Wirklichkeit ist solche Flucht in die Idee von andern Produktionsweisen, weil sie verselbständigter Ausdruck der gegebenen Produktionsweise ist, die vollständige Anerkennung der bestehenden Gesellschaft. Im Idealisieren der gegebenen Gehalte wird ihr wirklich widersprüchliches Dasein in der Warenproduktion geleugnet und damit auch die im Gehalt dieser Produktion selbst keimende Notwendigkeit der Überwindung dieser Wirklichkeit vernichtet.

Folgt man nämlich diesem Gehalt, so muß man auf eine Produktion kommen, worin bedürftige Menschen mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten. Man müßte, wenn man sich in solchen Ideen nicht bekämpft, auf den wirklichen Gehalt der in der bürgerlichen Gesellschaft keimenden freien Gesellschaft kommen, worin sowohl der menschliche Gehalt des Kollektivismus als auch der menschliche Gehalt des Individualismus zur Gesellschaft geworden ist.⁽⁵²⁾

52) Marx gibt an dieser Stelle eine Vorstellung der kommunistischen Gesellschaft, welche er “einen Verein freier Menschen“ nennt.

“Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell. Alle Produkte Robinsons waren sein ausschließlich persönliches Produkt und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produktes dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten. Nur zur

Die ursprünglichsten Ideen, welche der Warentausch in den Menschen weckt, sind noch vollständig gebunden an den selbständigen stofflichen Gehalt der Sachen, wie sie den Menschen erscheinen. Die Positionen in dieser ursprünglichen Form kehren in allen politischen Standorten wieder, sofern diese unmittelbar gesellschaftliche Mängel vertreten, auf der einen Seite als Position des Liberalismus, der im bürgerlichen Staat fortschrittlichen Partei, auf der andern Seite des Konservatismus, die im bürgerlichen Staat die Allgemeinheit der Gesellschaft in idealer Form sich auf das Ganze zurückbesinnende Position. Beide Positionen beschränken einander gerade in ihrem ideellen Gehalt: Wo der Fortschrittsglaube, der Glaube an die Entfaltung des unabhängigen Individuums zur Gesellschaft vom unmittelbar gegebenen individuellen Dasein konkret nützlicher Arbeit ausgeht, findet er immer seine reale Schranke in der wirklichen Macht der bereits vergesellschafteten Arbeit, dem faktischen Dasein abstrakt menschlicher Arbeit. Von dieser ausgehend reflektiert sich im Zurückgreifen auf den ursprünglichen gesellschaftlichen Gehalt im Kollektivismus immer die konservierende Position, die auf das bereits vergangene Reflektieren der Positionen, die sich im Glauben an das Bestehende, im Verlangen nach seinem Gehalt, rückbesinnt und sich von daher jeder Entwicklung entgegenstellt, welche sie für sich als Chaos erlebt. Dennoch sind solche Positionen keine Ideologie im herrschenden Sinn, Ideologie mit Zweck, sondern allein verselbständigte Auffas-

Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit, Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der gemeinen Arbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und zu ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.“ S. 92f.).

sungen, Vorstellungen über das bestehende Leben innerhalb seiner Bewegung und Entwicklung. Sie sind selbst schon durch die Materialität der gegebenen Wirklichkeit von der Seite kritisiert, welche in ihnen zur Idee geronnen ist, und sie kritisieren die Wirklichkeit von der Seite, wo sie sich als Mangel dieser Idee erweisen muß.

Die Ideologie wird als Ideologie, als abstrakter Geist der bürgerlichen Gesellschaft wirklich, wo die Wirklichkeit in ihr vollständig verkehrt auftritt, wo die Geldform selbständige Vorstellungsform in den Menschen erhält.

“Das Geld – als das äußere, nicht aus dem Menschen als Menschen und nicht von der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft herkommende, allgemeine – Mittel und Vermögen, die Vorstellung in die Wirklichkeit und die Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung zu machen, verwandelt ebenso sehr die wirklichen menschlichen und natürlichen Wesenskräfte in bloß abstrakte Vorstellungen und darum Unvollkommenheiten, qualvolle Hirngespinnste, wie es andererseits die wirklichen Unvollkommenheiten und Hirngespinnste, die wirklich ohnmächtigen, nur in der Einbildung des Individuums existierenden Wesenskräfte desselben zu wirklichen Wesenskräften und Vermögen verwandelt. Schon dieser Bestimmung nach ist es also schon die allgemeine Verkehrung der Individualitäten, die sie in ihr Gegenteil umkehrt und ihren Eigenschaften widersprechende Eigenschaften beilegt.“ (MEW 40, S. 566).

Erst von dem Augenblick an, wo die Wirklichkeit in ihrer Zwi-spältigkeit selbst vollständig aufgehoben ist, vollständig als Geld den Zusammenhang der Menschen gültig macht, existiert die unbeschränkte Ideologie, die Aufhebung des Menschen zur vollständigen Illusion und schließlich die Verkehrung der wirklichen Vorstellung, zum vorgestellten Menschen.

c) *Der illusorische Mensch*

Von dem Augenblick an, wo alle sachlichen Produkte als Waren in Geldform existieren, und somit als selbständiges Dasein der materiellen Arbeit dem Menschen seine eigene Tätigkeit widerspiegeln, von dem Augenblick an also, wo sich der menschliche Zwiespalt in seiner Tätigkeit und seinem Dasein zu dieser einfachen Form des Geldes, zum Fetisch materieller Arbeit entwickelt hat, trennt sich auch die geistige Arbeit und geistige Vorstellung von jedem materiellen Sein. Den Menschen begegnet ihre Welt als Sache außer ihnen und was sie für sich sind, was der Mensch sich für sich setzt, ist ein Bewußtsein, das sich als Bewußtsein auf sich bezieht, als Geist vom Geist und als Geist für den Geist.

“Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblick an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblick an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der reinen Theorie, Theologie, Philosophie, Moral usw. überzugehen.“ (MEW 3, S. 31).

Der Mensch in dieser vollständigen Trennung von seiner Sache und die Sache als unmenschliche Macht fordern im Menschen den Menschen heraus. Sofern diese Herausforderung nicht zur Erkenntnis des schon gewesenen und in der Sache vergangenen Menschen wird, wird sie zur Illusion, zur illusorischen Einheit des Menschen mit sich. Was die Menschen in ihrer bestimmten Tätigkeit waren, bevor diese ihnen als von ihnen getrenntes Produkt in Warenform begegnet, wird ihnen durch das Verhältnis der Waren zum fremden Wesen ihres eigenen Verhältnisses als Menschen. Indem sie sich als Mensch nurmehr gegen dieses Verhältnis gründen und begründen können, finden sie sich selbst nur in ihrer Vorstellung von sich als Mensch wieder. In

einem durch sie selbst vorgestellten Menschen finden sie sich daher wirklich in eins mit ihrem Leben als abstrakter Mensch.

“Die Einbildung, die Vorstellung dieser bestimmten Menschen über ihre wirkliche Praxis wird in die einzig bestimmende und aktive Macht verwandelt, welche die Praxis dieser Menschen beherrscht und bestimmt.“ (MEW 3, S. 39).

Der Mensch im Verhältnis zu sich selbst, doch von seinem bestimmten materiellen Leben als Mensch ausgeschlossen, kann sich nur als bestimmter Mensch fassen durch die Bestimmung, welche er seiner Vorstellung von sich gibt. Er hebt seinen Zweifel im Glauben an das Bestimmtsein auf, in der vollständigen Geistigkeit seiner Beziehung auf sich durch ein Wesen, welches über der Unwesentlichkeit seines wirklichen Daseins sein Selbstgefühl und seine Allseitigkeit ausmacht: Gott.

Der Glaube an Gott, die Religion, ist der Kultus des seiner selbst abstrakten Menschen in dem Protest gegen das wirkliche Elend.

“Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt.“ (MEW 1, S. 378).

Die in seiner Sache gegründete Entfernung des Menschen vom Menschen hat die Idee des Menschen geboren, in welchem sich der Geist der bürgerlichen Gesellschaft zum Gott über die Welt macht. “Insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfernung des Menschen vom Menschen ist „ (ebd., S. 360), ist sie zugleich der geistige Mittler des Menschen zum Menschen.⁽⁵³⁾

53) Wie das Geld der wirkliche Mittler des Menschen als Individuum zum Menschen als Gesellschaftswesen ist, so ist die Religion die geistige Vermittlung des

“Die Religion ist die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen Mittler.“ (ebd., S. 353).

Das auf sich selbst bezogene Bewußtsein, die reine Theorie oder die Ideologie, ist von ihrer Herkunft Flucht und Negation der wirklichen Welt, Fassung wirklichen Elends in der Tröstung des abstrakten Menschen. Als solches ist sie Ausdruck der Welt, Abbild ihrer Zustände, von deren Kampf und Elend sie nichts weiß.

“Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“ (ebd., S. 378).

Als Glaube an Gott an das Jenseits des Irdischen, ist sie „ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt“ (ebd.) zur Voraussetzung hat.

“Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer point d’honneur (Ehrenpunkt), ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost und Rechtfertigungsgrund.“ (ebd.).

Menschen im vorgestellten Menschen. Wie der Gott der Religion das Band der Seele, so ist das Geld des Bürgers das Band seiner Macht:

„Christus repräsentiert ursprünglich 1. den Menschen vor Gott; 2. Gott für die Menschen; 3. die Menschen dem Menschen. So repräsentiert das Geld ursprünglich seinem Begriff nach: 1. das Privateigentum für das Privateigentum; 2. die Gesellschaft für das Privateigentum; 3. das Privateigentum für die Gesellschaft. Aber Christus ist der entäußerte Gott und der entäußerte Mensch. Gott hat nur mehr Wert, sofern er Christus, der Mensch nur mehr Wert, sofern er Christus repräsentiert. Ebenso mit dem Geld.“ (MEW 40, S. 446)

Der Widerspruch des menschlichen Daseins, welcher nichts anderes als die bürgerliche Gesellschaft ist, der menschliche Zwiespalt, der Zweifel des Menschen überhaupt, ist vom Glauben an Gott aufgehoben. Somit ist die Religion die wahre Ideologie, die absolute Ideologie als Geist dieser Welt.

“Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werte, zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen, als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform.“ (MEW 23, S. 93).

Und nichts wäre von daher religiöser als die Religion selbst geistig zu kritisieren.⁽⁵⁴⁾ Sie enthält die ideell gefaßte Not des Menschen,

54) Die Religion als abstraktes Selbstbewußtsein des Menschen kann nicht kritisiert werden, ohne daß der Mensch erkannt wird. Das Selbstbewußtsein des Ideologen beruht auf einer Gedankenabstraktion, auf einem abstrakten Setzen des Menschen, auf einem abstrakten Grund seines Denkens selbst. Eine Kritik der Ideologie wie auch der Religion überhaupt kann daher nur die tätige Zerstörung des Glaubens sein, die Darstellung des wirklichen Menschen. Insofern ist jede Ideologiekritik als Kritik der Ideologie alleine die Forderung, das Bewußtsein zu verändern, aber ein verändertes Bewußtsein ist immer noch Bewußtsein für sich.

“Die Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, das heißt, es vermittelt einer andern Interpretation anzuerkennen.“ (MEW 3, S. 20).

Die Erkenntnis der Ideologie als abstraktes Bewußtsein des abstrakten Menschen zwingt zur Erkenntnis der wirklichen Abstraktion dieser Welt, dem darin absolut und wirklich negierten und daher auch gegen diese Welt negativ gesetzten Menschen, bis er als Gründer wirklich menschlichen Lebens erkannt ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Existenzform des abstrakten Menschen und damit in ihrer Logik tatsächlich zur Beherrschung des Menschen durch sein eigenes Produkt bestimmt. Die Logik der Ware ist die Stringenz sachlicher Ideologie, der herrschende Zwang zur Beherrschung des organischen Lebens, sowohl des gesellschaftlichen wie auch des individuellen. Sie enthält die Notwendigkeit zur Zerstückelung allen mensch-

seinen Zweifel, zugleich in aufgehobener Form als Glaube an den Menschen, welchen es nicht gibt. Sie ist die einfachste Wahrheit des seiner selbst fremden Menschen als entfremdeter Geist vom Menschen, als übermenschliches Wesen, welches durch sich selbst den Weltenlauf außer den Menschen erklärt. So erklärt die Religion selbst den Zweifel, den theoretischen Kampf der Menschheit in der Form, wie sie darin Gott faßt. „*Wie die Religion das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit,*“ (MEW 1, S. 345) so kann ihre Aufhebung auch nicht theoretisch geschehen.

„Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen

lichen Lebens überhaupt, damit die Herabsetzung des Menschen zum Tier, die Stringenz zum Untergang des Menschen in der absoluten Wirklichkeit der Sache. So kann auch die Erkenntnis dieses Prozesses, die Durcharbeitung des Kapitals, nicht negativ, nicht negative Erkenntnis dieser Welt sein (negative, also in sich sinnlose Erkenntnis, kann es gar nicht – außer bei Adorno – geben). Die Erkenntnis der Ware und schließlich der Logik des ganzen Kapitalismus ist die Erkenntnis des in seiner Entäußerung beherrschten Menschen und damit selbst menschliche Erkenntnis, Entdeckung des Kampfes der Menschen gegen ihre Vernichtung. So ist die Kritik der Ideologie immer Entdeckung des darin verborgenen und untergegangenen Kampfs der Menschen um ihr Leben im Dasein ihres Lebens. Diese Kritik kann allerdings zur Vorbereitung immer auch die Zerstörung des Glaubens, sofern er sich in der Erhabenheit eines immanenten Systems ausdrückt, nötig machen. Allein – die immanente Zerstörung des Glaubens wird zum Selbstverlust des Menschen, wenn er den Grund seines Glaubens nicht begreift. Es ist daher auch die Aufgabe der Philosophie, sofern sie sich als Philosophie kritisiert, die heiligen Gestalten der Gedanken zu entlarven und das wirkliche Leben der Menschen hervorzuheben.

„Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“ (MEW I, S. 379).

über seinen Zustand aufzuheben, ist die Forderung, einen Zustand aufzuheben, der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume brähe. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.“ (ebd., S. 379).

Es hat sich nun erwiesen, daß die Philosophie, welche ihrem Gehalt nach vor der Erkenntnis der Welt steht, von ihrem wirklichen Dasein und ihrer Befangenheit der Welt her religiöser Geist ist. In der Erkenntnis der Religion als notwendig gefaßter Geist des Menschen für sich ist die Philosophie als Gedankenform dieses Geistes nun wirklich und in ihrem Kern aufgehoben. *“Der Beweis, daß die Philosophie nichts anderes ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion; eine andere Form und Daseinsweise der Entfremdung des menschlichen Wesens“* (MEW 40, S. 569), zwingt die Leidenschaft des Kopfes, zum Kopf der Leidenschaft zu werden, zum Bewußtsein über das wirkliche Leiden des Menschen in seiner gegenständlichen Welt. Indem sich gezeigt hat, daß der religiöse Widerschein der wirklichen Welt das Verlangen der Welt enthält und verbirgt, muß die Kritik der Religion zum Kampf um ein durchsichtiges Leben der Menschen selbst werden.

“Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Welttaglebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, das heißt des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren

mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.“ (MEW 23, S. 94).

Im Kampf gegen die herrschenden Lebensverhältnisse der Menschen, die Herrschaft der Sache über den Menschen, wird die Erkenntnis des menschlichen Lebens in diesen Verhältnissen von seiner theoretischen Gestalt, dem anatomischen Messer, zur Waffe in der sich selbst verändernden Praxis des Menschen. Die Theorie muß dort Waffe sein, wo sie die Form dieser Verhältnisse faßt und ihren trivialen Kern entschleiert. Von dieser Seite ist die Aufhebung der Philosophie ihre Verwirklichung, Darstellung des menschlichen Lebens in seinem radikalen Verlangen, seiner tiefsten Wesensnot. Die Philosophie kann nicht aufhören, ohne daß diese Verhältnisse gestürzt sind, und das Stürzen der Verhältnisse muß zur theoretischen und praktischen Waffe werden. Mit der Aufhebung dieser Gesellschaft sind alle Waffen aufgehoben, und die Kritik der Waffen wird der Kommunismus selbst sein.

“Die Waffe der Kritik kann die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem (am Menschen) demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikalsein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen

ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!“ (MEW 1, S. 385).

V. Schluss:

Die wirklich aufgehobene Philosophie
als Erkenntnis und Kampf
der bürgerlichen Gesellschaft

1. Die verwirklichte Kritik der Philosophie

Von seinem theoretischen Gehalt her ist das 1. Kapitel des Kapitals insgesamt die im wirklichen Denken der bürgerlichen Welt aufgehobene Philosophie. Das heißt, daß alle Fragen der Philosophie in der Erkenntnis der Ware und des Warenfetisch aufgehoben sind;⁽⁵⁵⁾ aufgehoben im dreifachen Sinne des Wortes: Marx hat vom Boden der Philosophie ihre Fragen heraufgehoben zu der Erkenntnis, die in der Philosophie als Frage blind eingeht, ohne sich in der Philosophie wirklich gestalten zu können; er hat die Fragen der Philosophie in seinem Denken und im Gang des hier dargestellten Gedankens bewahrt und hat schließlich die Philosophie negiert, unnötig gemacht, indem er ihren leeren Denkkakt zu dem Leben gebracht hat, das sie im Grund von sich ausgeschlossen hatte. Wir stehen nun denkend mitten in der Welt.

Die in der Einleitung vollzogene Erkenntnis der Philosophie als in ihr selbst verwirklichtes und von ihr zugleich kritisiertes Fremdsein des Menschen zu seinem eigenen Dasein und seiner Tätigkeit, welche sich in der Philosophie allein als Denkkakt vollzieht, hatte sich in der Warenanalyse dadurch aufgehoben, daß in der Ware die wirkliche Entfremdung des Menschen zu sich in der Form seiner Sache entwickelt wurde. Daß sich der Mensch in seiner Selbsterzeugung zugleich fremd ist, in seiner Arbeit sich entäußert und in der Veräußerung verharret, war die letzte und höchste Erkenntnis der Philosophie:

55) *„Feuerbach durchbrach das System und warf es einfach beiseite. Aber man wird nicht mit der Philosophie fertig dadurch, daß man sie einfach für falsch erklärt, und so ein gewaltiges Werk wie die Hegeische Philosophie, die einen so ungeheuren Einfluß auf die geistige Entwicklung der Nation gehabt, lief sie nicht dadurch beseitigen, daß man sie kurzerhand ignorierte. Sie mußte in ihrem eigenen Sinn „aufgehoben“ werden, d.h. in dem Sinn, daß ihre Form kritisch vernichtet, der durch sie gewonnene neue Inhalt aber gerettet würde.“* (Engels, MEW 21, S. 273)

“Das Große an der Hegelschen ‘Phänomenologie’ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.“ (MEW 40, S. 574).

Was die Philosophie aber nicht begreifen konnte, ist, daß ihre reflektive Form, ihre abstrakte Fassung dieser Arbeit, auf einer wirklichen Abstraktion beruht, die sich im Geist der Philosophie, im Bewußtsein oder im reinen Denken als solche Abstraktion fortbewegt, weil die Philosophie diese Entfremdung nur als gedachte Entfremdung wahrhat:

“Die Aneignung der zu Gegenständen und zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte des Menschen ist also erstens nur eine Aneignung, die im Bewußtsein, im reinen Denken, i.e. in der Abstraktion vor sich geht, die Aneignung dieser Gegenstände als Gedanken und Gedankenbewegungen, weshalb schon in der Phänomenologie – trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehns und trotz der wirklich in ihr enthaltenen, oft weit der späteren Entwicklung vorgehenden Kritik – schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der spätem Hegelschen Werke – diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandnen Empirie – latent liegt, als Keim, als Potenz, als ein Geheimnis vorhanden ist.“ (MEW 40, S. 573).

So hat sich in Hegel, dem höchsten und vollständig entwickelten Philosophen, selbst der Mangel und das Geheimnis der Welt bereits dargestellt, dessen Aufdeckung und Entschleierung ihm als Philosophen nicht gelingen konnte. Positivismus und Idealismus blieben unkritisch, haben sich nicht selbst auflösen können zur Erkenntnis, weil sie als gegensätzliche Positionen in der Philosophie verbleiben müssen, solange nicht die positive, d.h. daseiende Welt und die darin implizierte Idealität des Menschen in einem, in seinem empirischen Dasein als wirklich gedoppelte Beziehung aufgedeckt wird. Indem Marx die Philosophie verlassen hat, hat er diese Aufdeckung geleistet. Zugleich aber konnte er die Philosophie auch nur verlassen, weil und nachdem er die Philosophie selbst philosophisch kritisiert hatte.

Er hat sich in seiner Theorie gegen die kritische Philosophie gewandt, welche vom Standpunkt der in ihr geistig behaupteten „wirklichen Lebenskeime“ die Forderung an die Welt und gegen die Philosophie stellt, die Welt als Welt zu bekämpfen.

Er hat alle philosophische Wendung, die sich auf die Welt bezieht, ohne weltlich zu sein, gerade in den Standort der Philosophie verwiesen und von ihr die wirkliche Aufhebung der Philosophie gefordert. Er schreibt über die theoretische von der Philosophie her datierende politische Partei:

“Sie erblickte in dem jetzigen Kampf nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt, sie bedachte nicht, daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den Voraussetzungen der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben – ihre Berechtigung vorausgesetzt – im Gegenteil nur durch die Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie, erhalten sind.“
(MEW 1, S. 384)

Die philosophische Wendung zur Praxis, die Verleugnung der Philosophie, ist doppelte Verleugnung: Verleugnung der Philosophie als Verleugnung ihrer eigenen und sie begründenden Wirklichkeit.⁽⁵⁶⁾ Die Philosophie verhält sich unphilosophisch zur Welt, als Philosophie gegen die Welt. Die Welt ist in ihr ebenso abwesend, wie die

56) Es ist heute besonders in linken Kreisen üblich geworden, Vorstellungen, welche aus der Welt geboren werden, ihr entgegenzuhalten. So, als ob es darum ginge, ihr Dasein zu bedauern, ihre Vergangenheit über die Gegenwart zu heben und ihre Zukunft einzuklagen, wird das Glück des Menschen gegen sein Unglück entwickelt, in der Tat also die Vorstellung einzelner Menschen gegen die Gesellschaftlichkeit ihres Daseins gehalten. Diese Sorte von Sozialisten sind nicht neu, sie sind älter als Marx:

“Gegenüber der jetzigen, ‘auf äußerem Zwang beruhenden’ Gesellschaft stellt der Sozialist das Ideal der wahren Gesellschaft auf, die auf dem ‘Bewußtsein der innern menschlichen Natur, d.h. der Vernunft’ beruht. Also auf dem Bewußtsein des Bewußtseins, dem Denken des Denkens. Der wahre Sozialist unterscheidet sich nicht einmal im Ausdruck mehr von den Philosophen. Er vergißt, daß sowohl die ‘innere Natur’ der Menschen wie ihr ‘Bewußtsein’ darüber, d.h. ihre ‘Vernunft’, zu allen Zeiten ein historisches Produkt war, und daß, selbst wenn ihre Gesellschaft, wie er meint, ‘auf äußerem Zwang’ beruhte, ihre ‘innere Natur’ diesem ‘äußern Zwang’ entsprach.“ (MEW 3, S. 468).

Gerade weil das gegenwärtige Leben überhaupt auch die Gegenwart des Menschen ist, seine „innere Natur“ veräußert ist zu Dingen, welche er produziert hat und die äußere Natur ihm gleichzeitig als Zwang deshalb begegnet, weil er zugleich seine innere Natur nicht in seinen Dingen verlassen hat und sie dort genießt, sondern gegen diese Dinge bewahrt, weil er also Dinge produziert, ohne gesellschaftlich zu produzieren, weil er seine Natur bei sich beläßt und seine Produktion außer sich hat, kann überhaupt nur die Aufhebung der in dieser Welt bestehenden und diese Welt affirmierenden Selbstbezogenheit die Erkenntnis seiner selbst als wirklich gesellschaftlich doppelter Mensch sein.

Allein diese Erkenntnis, das in sich selbst Doppeltsein, der gebrochene Mensch als menschliches Verlangen, als Verlangen nach einer anderen Gesellschaft gefaßt, birgt die einzig wirkliche Sprengkraft der Veränderung dieser Welt. Die Forderungen und Alternativen, die Verfeinerungen dieses Lebens, haben den einen Sinn, die bestehende Gesellschaft in der Form anzuerkennen, wie man sie ertragen kann, wie man also sich selbst darin zu erhalten versteht, ohne ihre Ganzheit als Ganzheit der Menschen und als eigenes Produkt aufzufassen.

Philosophie, und es verbleibt allein der kritische Geist des sich selbst anschauenden weltlichen Philosophen, der im Grunde seines Herzens die Vorstellung von sich und seinem Leben, das Pragma seiner als Pragma der Welt verkündet: der Pragmatist. Er ist die Lüge, die die verweltlichte Philosophie hervorbringt und die vollständige Unterwerfung sowohl des Philosophen unter die Welt, wie auch der Welt unter den Philosophen.

Die pragmatische Philosophie beruht erst auf dem Widerspruch der Welt, denn sie schafft ihre Weisheit aus dem Mangel des ihr begehrenden Faktums in faktischer Wendung dieses Mangels. Die pragmatische Philosophie wendet schließlich die Welt gegen sich selbst, insofern das darin philosophierenden Subjekt allein das Subjekt der Philosophie heraufbeschwört indem es jegliche Form seiner Subjektivität nutzt, diese Welt dahin zu ändern, wo sie herkommt: das alternierende Faktum. Es ist dies die Gemeinheit des Geistes, der sich vom Menschen gelöst und gegen das wirkliche Leben der Menschen darin wendet, daß er seine Wirklichkeit in der Entwirklichung der Welt findet: im Pragma, der Vorstellung des Lebens ohne Leben.

Es hat sich gezeigt, daß die Theorie der Ökonomie, die Kritik der politischen Ökonomie, sich inmitten einer Geisterwelt befindet und sowohl ihre Ideen, ihre Positiva und ihre Pragmata auflöst. Wenngleich der Positivismus und Idealismus als Erkenntnispositionen vor der Welt existieren, also als Vorstellung der Welt ohne die Welt vorzustellen, existiert der Pragmatismus als Vorstellung der Welt selbst gegen ihre Wirklichkeit. Während erstere in der Darstellung der Ökonomie selbst schon kritisiert werden, wird letztere nur dadurch kritisiert, daß die Wirklichkeit der Probleme sich gegen jedes Pragma durchsetzt. Insgesamt ist die Ökonomie also die wirkliche Auflösung und Entgegenstellung zu jeglicher Philosophie, sei es in theoretischer Gestalt als Gedanke oder in praktischer Gestalt als Politik.

Die Verwirklichung der Philosophie ist aber zugleich ihre Aufhebung, insofern sie Kritik ist an der Philosophie und Tätigkeit der Philosophie an der Welt. Jener Position, welche in der Philosophie die Philosophie verlassen hatte, indem sie sich auf das wirkliche Leben gestellt hatte, hatte Marx entgegengehalten:

“Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.“
(MEW 1, S. 384).

Die Philosophie, welche sich im Kampf zur deutschen Welt befunden hatte als Kritik der Philosophie an der Welt, hatte Marx in ihrem Grundmangel erkannt:

“Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.“ (MEW 1, S. 384).

Das Rätsel der verwirklichten Philosophie muß sich in der Darstellung der aufgehobenen Philosophie, in der Darstellung der Ökonomie selbst, deutlich machen.

2. Die aufgehobene Philosophie

In der Darstellung der Ware ist die Philosophie insofern verwirklicht, wie ihre höchste Erkenntnis, ihr höchstes Selbstverständnis des Menschen nicht als Kategorie des Denkens, aber als denkender Sinn vollzogen ist. Dieser Sinn umfaßt seinen Gegenstand von seinem wesentlichen Gehalt her in seiner wirklichen Bewegung, bleibt weder davor als Forderung an die Welt, noch dahinter als Reproduktion der Welt im Gedanken. Er ist Teil der Welt als Denken. Aber er denkt nicht sich als Gedanke, sondern die Welt als seinen Gegenstand und seine Not; er hat keine Selbstbewegung, sondern stellt die Bewegung des Gegenstands dar; er begründet sich nicht in sich, sondern an etwas wirklich gegebenem Positiven in der Erkenntnis des menschlichen Seins dieser Positivität.

Umgekehrt die Philosophie, wie in ihrer höchsten Form in der Hegelschen Dialektik:

“Hegel geht aus von der Entfremdung (logisch: dem Unendlichen, abstrakt Allgemeinen) der Substanz, der absoluten und fixierten Abstraktion. – D.h. populär ausgedrückt, er geht von der Religion und Theologie aus. Zweitens: Er hebt das Unendliche auf, setzt das Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere (Philosophie, Aufhebung der Religion und Theologie). Drittens: Er hebt das Positive wieder auf, stellt die Abstraktion, das Unendliche, wieder her. Wiederherstellung der Religion und Theologie.“ (MEW 40, S. 570).

Die Philosophie geht wie Hegel überhaupt von der Abstraktion aus, vom abstrakt unendlichen Wesen, dessen Weltlichwerden sie verfolgt als Bewegung der Wahrheit. Der erste wesentliche Schritt gegen die Philosophie geschah durch Feuerbach, indem er gegen das unendlich in sich widersinnige Abstraktum als Negation seiner selbst, als Zustand des Geistes in sich, das Positive setzte, positiven Ausgang

des Denkens behauptet und somit der Negation der Negation “das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt.“ (ebd.). Feuerbach hat diese Tätigkeit des Denkens, das seiner selbst negative Denken, als Zustand des sich selbst aufhebenden Geistes, als Widerspruch der Philosophie gedacht und die Philosophie in die Selbstbejahung des Denkens als Akt der Weitergreifung aufgelöst:

“Feuerbach faßt also die Negation der Negation nur als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht. Die Position oder Selbstbejahung und Selbstbestätigung, die in der Negation der Negation liegt, wird für eine ihrer selbst noch nicht sichere, darum mit ihrem Gegensatz behaftete, an sich selbst zweifelnde und darum des Beweises bedürftige, also nicht durch ihr Dasein sich selbst beweisende, als nicht eingestandene Position gefaßt und darum ihr direkt und unvermittelt sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Positionen entgegengestellt.“ (ebd.)

Die leere Beziehung in der Negation seiner selbst ist für Hegel allein die positive Beziehung des Selbstbewußtseins, welches als Wahrheit nur darin gewiß werden kann, was es von sich zugleich zurücknimmt.

“Der Gegenstand zeigt sich nicht nur ... als zurückkehrend in das Selbst. Der Mensch wird = Selbst gesetzt. Das Selbst ist aber nur der abstrakt gefaßte und durch Abstraktion erzeugte Mensch. Der Mensch ist selbstisch. Sein Auge, sein Ohr etc. ist selbstisch; jede seiner Wesenskräfte hat in ihm die Eigenheit der Selbstigkeit. Aber deswegen ist nun ganz falsch zu sagen: Das Selbstbewußtsein hat Aug, Ohr, Wesenskraft. Das Selbstbewußtsein ist vielmehr eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des Selbstbewußtseins. Das für sich abstrahierte und fixierte Selbst ist der Mensch als abstrakter Egoist, der in seine reine Abstraktion zum Denken erhobene Egoismus...Das menschliche Wesen, der Mensch, gilt für Hegel = Selbstbewußtsein. Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist

daher nichts als Entfremdung des Selbstbewußtseins. Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als Ausdruck, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der wirklichen Entfremdung des menschlichen Wesens. Die wirkliche, als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem Innersten verborgen – und erst durch die Philosophie ans Licht gebracht – Wesen nach nichts anderes als die Erscheinung von der Entfremdung des wirklichen menschlichen Wesens, des Selbstbewußtseins. ... Alle Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als eine Einverleibung in das Selbstbewußtsein; der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist nur das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein.“ (ebd., S. 575 f.).

Die Philosophie, welche ihren Denkakt auf sich selbst bezogen als Selbstverständnis (= Selbstbewußtsein) des Menschen hat, kann nur in der absoluten Unbestimmtheit und in der leeren Entgegensetzung des Unbestimmten beginnen. Hier ist das Bestimmte nicht vorausgesetzt, sondern aus seiner Bewegung sich entwickelnd. Die Welt überhaupt wird zum Prinzip dieser Entwicklung und dieses Prinzip ist die Bewegung durch sich selbst, die Wahrheit.

So faßt Hegel seine Logik in der unmittelbaren Einheit gegensätzlich unbestimmten Denkens: Sein und Nichts.

“Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. (Theorie Suhrkamp, Hegel: Wissenschaft der Logik I, S. 82).

Der Ausgangspunkt ist das leere Sein, die Tatsache als Ur-Teil, die zugleich keine Tatsache ist, insofern sie sich von sich unterscheidet als Nichts, als Nicht-Tatsache:

„Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat nichts und nicht mehr noch weniger als nichts. Nichts, das reine Nichts, es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.“ (ebd., S. 83).

Das Denken nun begründet sich aus dieser Doppeltheit des Seienden als zugleich und durch sich selbst gegeben in seiner Unbestimmtheit nichts Seienden, woraus überhaupt die Bewegung, die Wahrheit des Gegebenen, wird: Das Werden. Es zeigt sich hier, wo Hegel anfängt, aus der Gedankenleere, aus der Abstraktion vom Seienden als zugleich gedachtes Nichtsseiendes. Aus diesem Gedachten wird ihm das Dasein:

“Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist seiende Bestimmtheit, Qualität. Durch seine Qualität ist etwas gegen ein andres, ist veränderlich und endlich, nicht nur gegen ein andres, sondern an ihm negativ schlechthin bestimmt.“ (ebd., S. 115).

Hieraus wird ihm das Qualitative, das sich in seinem Gedanken als Etwas Bewegende und zur Endlichkeit Hervortretende, das darin erst zur *„Bestimmung des Menschen wird“* (ebd., S. 32f.). Die Bewegung dieser Kategorien, die an und für sich reine philosophische Kategorien des Denkens selbst, Endlichkeit und Unendlichkeit, Qualität und Quantität usw. sind, wird zum Menschen gebracht. Dieser befindet sich innerhalb der Bewegung, als Wahrheit in ihm, die zugleich außer ihm und überhaupt ist. Aus dem Qualitativen wird das Quantitative, aus dem Quantitativen das Maß. Schließlich entwickelt sich aus beidem erst das Verhältnis, welches wirklich ist. Nach dem Hervortreten dieser Bewegung in der Wirklichkeit (vgl. Logik II) gilt ihm der Gedanke bestätigt, der am Anfang gesetzt war.

Umgekehrt bei Marx: Marx beginnt mit einem wirklichen Verhältnis, nicht mit einem Gegensatz von Gedankenbestimmungen, mit dem nur gedachten Sein als auch Nichtsein, sondern stellt mensch-

liche Geschichte als bestimmtes gegebenes menschliches Verhältnis dar. Im ersten Kapitel hat sich gezeigt, daß dieses Verhältnis die Notwendigkeit einer Analyse, die Notwendigkeit des Denkens selbst in sich hat, weil es ein Widersinn in sich ist, ein Sinn, der sich als Sinn zugleich negiert. Marx fand darin analytisch den Grund, den die Welt in sich ausschloß, er fand das wirkliche Nichts: den Wert. Der Wert ist so keine Gedankenabstraktion, sondern abstrakte Wirklichkeit, Abstraktion der Wirklichkeit und daher Begründung und Notwendigkeit, sie zu denken. Ein Widersinn als Widersinn läßt sich nur im Sinn des Denkens auflösen.

So kommt Marx dazu, das, was die Philosophie als Abstraktion voraussetzt, als Resultat der Wirklichkeit selbst darzustellen. Er findet alle Momente und Gegenläufigkeiten dieser Abstraktion, ihre Qualität und ihre Quantität, und zwar nicht als Resultate des Abstrahierens, sondern als seiende Gehalte der abstrakten Wirklichkeit. So ist es ihm nicht der Geist selbst, der sich im Gegenstand fremd hat, sondern das Dasein des Gegenstands als widersinniger und von daher für den Menschen fremder Gegenstand. Marxens Denken ist von vornherein gegenständlich und entwickelt und begründet sich durch seine eigene Gegenständlichkeit. Der Wert schließlich zeigt in der Wirklichkeit die Verhältnisse, das wirkliche Wertverhältnis, die Wertform, die sich nicht aus der objektiven Logik entwickelt, sondern sich als Subjekt der entfremdeten Objektivität als Verhältnis der Dinge für sich ergibt. Sein Denken dreht sich nicht um die Selbstbezogenheit des Menschen, sondern um seine Verwirklichung und Wirklichkeit und die in seiner Wirklichkeit selbst entfremdete menschliche Wesenskraft, die er im Kapital schließlich entäußert in der Ware findet und zugleich durch diese Entdeckung den Mangel der Philosophie begründet, die sich am fremden Schein der Welt deshalb nur als Mensch leidend findet, weil sie dies nicht als wirklich hervorgebrachte und durch den Menschen geschaffene und in seinem Schaffen abstrakte Tätigkeit

erkennen kann. Im Warenfetisch hat Marx die Notwendigkeit dargestellt, durch welche das befangene Bewußtsein, der Ideolog, sich der Welt gerade nicht als Denken stellen kann, weil er keine Welt denkt, sondern sich wie ein Bewegungsteil der Wahrheit denkend zur Welt verhält.

So ist die ganze Darstellung des ersten Kapitels die Umkehrung der Logik von Hegel, die Auffassung des Positiven im Selbsterzeugungsakt der Menschen, das sich in seiner Tätigkeit selbst ausschließend zur gesellschaftlichen Abstraktion erst entwickelt. Er hat Hegel wirklich auf die Füße gestellt, indem er die abstrakte Erkenntnis der Logik, die darin enthaltene Ahnung der Abstraktion zur wirklichen-Aufhebung der Logik als Darstellung der Logik des Warenverhältnisses gewendet hat. Sofern die Dinge logisch sind, sind sie nicht menschlich. Umgekehrt bei Hegel: Der Mensch begründet seine Bewegung überhaupt und allein in seiner Logik selbst, denn diese ist ihm die Form der Wahrheit.

Aufhebung der Philosophie heißt hier Aufhebung ihres Willens in der Erfassung der gegenständlichen Welt. Ihr Wille, ihre Selbstbewegung, drückt sich immer als politisches Prinzip aus, mit welchem sie die Welt betrachtet, welches sie also als der Welt vorausgesetzte Selbstverständlichkeit des Menschen und in der Welt verwirklichte Handlung ansieht. In der Erkenntnis der Ideologie ist diese Selbstbeziehung beim Namen genannt: Die für sich bleibende Idee des Menschen gegenüber der Welt, worin er die Welt einerseits so faßt, wie sie für ihn ist, andererseits so behandelt, wie er darin ihre Mangelhaftigkeit gegenüber ihrer Idealität aufheben will. So ist die Philosophie als politisches Selbstgefühl des Menschen in ihre Schranke gewiesen, in ihrer selbstbezogenen Borniertheit entdeckt. Der politische Mensch, der sich als Staatsbürger formuliert und als solcher sein bürgerliches Dasein zu seiner Bedingung macht, unter welcher er sein politisches Leben als Verstandesforderung und als Handlung in seiner

für sich gedachten Freiheit begreift. Die Philosophie als politisches Selbstgefühl erdrückt, sofern sie sich in der Welt besondert, die wirkliche Beziehung der Menschen zu einer Phrase, in welcher ihnen ihre Freiheit, ihre Gleichheit, ihre Solidarität und anderes als Kategorie entgegengehalten wird, gerade weil und sofern diese Kategorie nicht als Erscheinungen dieser Welt entdeckt werden.

“In den Momenten seines besonderen Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituieren.“ (MEW 1, S. 357).

Und weil *“der politische Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine allegorische, moralische Person“* (MEW 1, S. 370), besteht seine Abstraktion auch als Forderung gegen die Welt als Affirmation des Bestehenden in der Form der Politik. So hat sich aus der Kritik der Philosophie letztlich auch der Titel erklärt, wogegen sich das ganze Buch wendet: Die Kritik der politischen Ökonomie“ ist die Kritik an der politischen Position zum ökonomischen Leben der Menschen. Die politische Ökonomie ist die vollständige Anerkennung der gegebenen Welt, und die Begründung von politischen Forderungen aus ihr und gegen sie. In dieser Befangenheit verhindert sie wirkliche sinnliche und menschliche Emanzipation aus dem menschlichen Leben selbst. So deckt Marx in dem Kapital nicht nur die Ideologie als Geisterform dieser Welt auf, kritisiert nicht nur die Philosophie als Haltung gegen die Welt, sondern bekämpft die praktizierende Philosophie, die Politik dadurch, daß er ihr die Darstellung des Lebens der Menschen entgeghält, zugleich also auch die Menschen jenseits aller Politik auf ihr eigenes Leben bringt, Bewußtsein des bestehenden Lebens formuliert und damit auch das in diesem Leben selbst enthaltene Verlangen nach einer Änderung der Welt freimacht.

“Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“ (eigenen Kräfte – Verf.) als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ (MEW I, S. 370).

So hat sich die Verwirklichung der Philosophie als Aufhebung der Philosophie, als Kritik des politischen Verhaltens zur Welt ergeben,⁽⁵⁷⁾

57) Die sog. "Marxistischen Gruppen" (ehemals AK-Fraktion, heute "Gegenstandspunkt") haben die Philosophie gerade in der Weise ad acta gelegt, wie die von Marx kritisierte "Praktische Politische Partei in Deutschland" (MEW I, S. 384), welche die Negation der Philosophie fordert. Schnell stellt sie fest, daß die Frühschriften von Marx ein idealistisches Gefasel seien (in einem Flugblatt: "In seinen Frühschriften wollte Marx noch die Philosophie verwirklichen") und es ihm als Fehler anrechnen, daß er aus der Philosophie heraus zur Theorie über das bestehende Leben gekommen ist. Seine Vergangenheit ist sein Fehler, seine Gegenwart wird in der Weise genutzt, wie ihn die AK (MG) im Kapital begreift; und da begreift sie nicht viel.

Wir haben bewiesen, daß sie gerade in der Denunzierung der Marxschen Philosophiekritik und in der Denunzierung seines Anliegens, aus der Philosophie heraus die Waffe der Kritik zu schmieden, notwendig die im Kapital dargestellten Kategorien falsch und, wie wir später noch zeigen werden, absurd begreifen: Gesellschaft fängt für sie an, wo Objektivität beginnt, wo also die Subjekte schon tatsächlich verschwunden sind. Gesellschaft ist für die AK nichts Subjektives, kann also auch kein Subjektwerden des Menschen heißen, sondern nur die Vernichtung der objektiven Falschheit dieser Welt bedeuten. Für sie ist „die Wahrheit das Mittel des Kommunisten“, und so handwerkelt sie an der bestehenden Gesellschaft nach ihren

und es hat sich die Notwendigkeit gezeigt, diese Kritik im wirklichen

eigenen Vorstellungen herum. Sie sieht nicht die Kraft der Änderung dieser Welt in dieser Welt, sondern nur in ihren Parolen, in ihren Wahrheiten:

“Wer ausspricht, die Wirklichkeit der kapitalistischen Ausbeutung, nicht die wissenschaftliche Analyse begründet die politische Praxis, setzt die Realität in Gegensatz zu ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis, was nur heißen kann, daß sich solche Praxis von den unbegriffenen Resultaten kapitalistischer Praxis leiten läßt. Wenn die wirkliche gesellschaftliche Bewegung die Grundlage von Politik ist, dann als erkannte, nicht in der Weise, wie sie der unmittelbaren Erfahrung erscheint.“ (Resultate der Arbeitskonferenz Nr. 1/74, S. 6).

Welch ein Widersinn! Die AK produzierte einen Gegensatz von Wirklichkeit und wissenschaftlicher Analyse, und wirft diesen Gegensatz ihren Gegnern vor, welche, wenn sie von der Realität ausgehen, folgerichtig unbegriffen handeln müssen (weil wohl die Realität keinen Begriff hat!). So kokettieren sie in diesem Vorwurf gegenüber Menschen, welche in der kapitalistischen Ausbeutung ihren Widerstand begründen, zum Gegensatz ihres (der MG) Ausgangspunktes: *“Kommunistische Politik ist Resultat wissenschaftlicher Einsicht in das Kapitalverhältnis.“* (ebd.). Weil sich die AK als Politik der Welt entgegensetzt, greift sie den an, der seine politische Praxis auf der „Wirklichkeit der kapitalistischen Ausbeutung“ gründet, weil sie diese Praxis selbst von sich ausgestoßen hat. Demnach geht es der AK um „die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft“, nicht aus praktischen Gründen, nicht aus der wirklichen Negation des Menschen (das war ja Philosophie), sondern als eine Zielsetzung, welche angeblich *“Marx aus der wissenschaftlichen Erkenntnis des Kapitalismus, mithin aus dem Charakter (!) dieser Gesellschaft selbst begründet.“* (ebd.). So macht die AK gerade nur Politik, weil sie die Politik zur Realität erhebt und wirft ändern, welche in der Realität ihr Leben begreifen müssen, *“die Konstruktion des Gegensatzes von Wissenschaft und Wirklichkeit“* vor. Diese wird zum Verräter an Marx, denn sie *“verrät...die Marxsche Einsicht in die Differenz von Erscheinung und Wesen, durch die die Wirklichkeit charakterisiert ist, und propagiert darüber hinaus noch eine Handlungsweise, welche nach Marx einem Zustand angehört, in der die Menschen ihre Geschichte ohne Bewußtsein machen.“* (ebd.). Ei der daus! Wer keine Politik macht, wer also nicht von seinem wirklichen Leben absieht, in welchem die Anlagen jeglicher Veränderung stecken, der ist ein Bürger. Das Bürgerliche der MG steckt aber gerade darin, daß sie nicht die wirklichen Gehalte diskutieren, welche die bestehende Geschichte ausmachen, sondern sich mit ihrer Wissenschaft darüber erheben zu einer Forderung des Bewußtseins, zur Aufklärung der Menschen über ihre Dummheit und zum moralischen Aufschwung zu einem überparteilichen Standpunkt (*“Parteilichkeit, die nicht aus wissenschaft-*

Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft darzustellen, durchzuführen und zu verwirklichen.

licher Einsicht resultiert, ist nur dumm und moralisch, nicht aber revolutionär.“ – ebd., S. 7).

Man muß der AK dasselbe wie der politischen Partei vorhalten:

“Sie glaubt, jene Negation (der Philosophie) dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie her murmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering (Umkreis – Verf.) der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien.“ (MEW I, S. 384).

Wir werden die philosophische Entwicklung der MG weiter verfolgen, denn sie hat keine andere Zukunft als das, was sie leugnet: Absolute Philosophie. Da sie keine wirkliche Kritik an der bestehenden Gesellschaft hat, kann sie sich nur moralisch fordernd gegen die Menschen dieser Welt und gegen die Welt verhalten; sie wird gezwungen sein,

Gegentheorien zu entwickeln, wie dies seit einigen hundert Jahren die Philosophen immer getan haben. Sie wird aber keinen wirklichen Kampf in dieser Welt aufzugreifen verstehen, weil sie ihn gar nicht begreifen kann. Ihr werden dafür umso mehr theoretische Kämpfe blühen und sie wird sich in der Unendlichkeit dieser Kämpfe wohl noch ein langes Leben versprechen können. Da sie nicht an ihrem Untergang als politische Gruppe dieser Welt interessiert sein kann, wird sie dem Kapitalismus dankbar sein für die vielen Kämpfe, welche ihr immer wieder ihre Selbstbestätigung als wissenschaftliches Haupt möglich machen. Sie werden sicherlich noch ein langes Leben als Pfaffen des Marxismus zu führen verstehen.

3. Die Kritik der Politischen Ökonomie im Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft

Die Selbstbegründung des Menschen in der Philosophie hatte zugleich seine Selbstentdeckung erbracht. Und wo sich die Philosophie vom ersteren her in die Gestalt des politischen Menschen wirft, existiert sie vom letzteren her als Scham des Menschen vor seiner Welt.⁽⁵⁸⁾ In der Darstellung der Ökonomie hat sich die Philosophie verwirklicht als Zorn auf die politische Phrase, auf den Willen, mit dem der Philosoph sich die Welt aneignet, weil er die wirkliche Eigentumslosigkeit der Welt nicht nur übersieht, sondern sie sich auch zunutze zu machen versteht. Die Verwirklichung der Philosophie ist die Kritik jeder politischen Theorie. Und eine Theorie ist politisch, wo sie sich in ihrem Zweck als Willen über das wirkliche Leben von Menschen hat.

Gerade indem die Philosophie die Selbstentdeckung des Menschen vollzogen hat, muß sie ihr Menschsein vollziehen, indem sie das Wesen der Welt im Unwesen ihrer Wirklichkeit bewußt macht.

„Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (MEW I, S. 346).

Das menschliche Wesen, das sich in seiner Sache träumt, muß zum wirklichen Wesen werden, muß in seiner alten Arbeit seine wesentli-

58) „Die Scham ist schon eine Revolution ... Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte. Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht.“ (MEW I, S. 337).

che Wirklichkeit entdecken. Nichts anderes hat Marx im 1. Kapitel des Kapitals getan.

Die wirkliche Darstellung des menschlichen Lebens als Unwirklichkeit des menschlichen Wesens zu offenbaren, ist nichts anderes, als die Schmach dieses Lebens menschlich zu fassen und damit den Kampf zu formulieren, in welchem der Mensch darin steht. Die Theorie sucht die Entblößung, damit die Scham als Wunde sich erkennt.

“Es handelt sich um eine Beichte, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind.“ (ebd.)

Der Eingebildetheit der politischen Ökonomie, die als positive Theorie der Nationalwirtschaft den Menschen seiner Sache unterwerfen will, oder als idealistische Theorie die Unverschämtheit hat, *“den Menschen zum Menschen machen zu wollen“* (MEW 1, S. 341), ist der wirkliche Mensch in seinem wirklich gegenständlichen Leben entgegengehalten. Der Philosophie als Philosophie, die es höchstens zur Resignation, zur Wahrheit ihrer Selbstbeziehung bringen kann, wird die Tat des Denkens entgegengehalten. Die Verzweiflung an der Welt ist nur die Leere der denkenden Beziehung auf sich. Es ist die verzweifelte Lage der Welt selbst, die im Denken aufgedeckt und als Aktion der Welt erklärt wird. Diese Erklärung ist die Reform jenes Bewußtseins, das sich in all seinen Fragen im Traum von sich bewegt und sich darin als Religion und Politik gestaltet.

“Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen...als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden. Unser Wahlspruch muß sein: Reform des Bewußtseins nicht durch

Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf.“ (MEW 1, S. 346).

Die Kritik der politischen Ökonomie ist die Wendung wirklichen Denkens gegen das politische Handeln der Ökonomen, die Erzeugung des Gegensatzes von der Welt gegen ihre theoretischen Geister. Der Wille dieser Theorien ist allemal auf dieser Welt gegründet und ihre geheimste Verewigung. Die Entdeckung ihres wirklichen Kampfes ist deshalb die Entdeckung der Endlichkeit dieser Geschichte, die Ausbreitung einer sich im Ende befindenden Epoche menschlicher Entwicklung, die sich auf den Menschen zurückbezieht, den bisherigen Menschen revolutioniert.

Das Denken als wirkliche Tätigkeit kann sich aber nicht im Denken selbst verwirklichen, kann keinen Geist gegen die Welt erzürnen, ohne sich als Zorn des materiellen Daseins aufzurichten.

“Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist... Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (MEW 1, S. 386).

Die Theorie hat kein Leben in sich, obwohl sie höchstes Lebenszeugnis ist, sofern sie am Menschendemonstriert, *“und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird.“* (MEW 1, S. 385). Radikale Theorie entdeckt den in dieser Welt selbst negierten Menschen, den in seinem Lebensvermögen beherrschten und von der Herrschaft des bestehenden Lebens unterworfenen Mensch. Die radikale Theorie wird den Menschen in seiner grundsätzlichen Gebundenheit an dieser Welt, der Mensch als Knecht seiner Geschichte zum Kampf gegen die Ketten der vergangenen Geschichte rufen. Indem die radikale Theorie die Notwendigkeiten, den logischen Zusammenhang abhän-

giger Beziehungen im Widerspruch zur Form dieser Welt entdeckt, indem sie die individuelle Abhängigkeit als gesellschaftlichen Mangel unserer Zeit aufdeckt, indem sie den Unterschied von Individuum und Gesellschaft, von Privatem und Öffentlichem sprengt, ergreift sie den Menschen bei sich selbst, demonstriert den Menschen am Menschen und ist somit eine notwendige Arbeit in der Bildung des wirklich gesellschaftlichen Menschen. Indem sie die Kette einer Klasse an diese Gesellschaft als wesentliche Bedingung dieser Gesellschaft faßt, wird sie die radikale Kette, den Zusammenhang der Menschen in einer Gesellschaft zur Emanzipation bringen:

“In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft; als ein besonderer Stand ist das Proletariat.“ (MEW 1, S. 390).

Es wird sich zeigen, daß die Emanzipation einer Klasse dann zur Emanzipation einer Gesellschaft wird, wenn diese Klasse das Leiden der Gesellschaft überhaupt als einzige Klasse wirklich hat.

“Wenn das Proletariat, die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.“ (MEW 1, S. 391).

Der Kampf des Proleten gegen diese Welt ist das Leiden der Philosophie an dieser Welt. Im Kampf gegen diese Welt wird nicht nur der Prolet als Mensch wirklich, sondern von daher die Philosophie als Erkenntnis des Menschen wahr. So ist die wirkliche Aufhebung der Philosophie auch nur wirklich in einer Klasse von Menschen vollzogen, welche durch sie sich als menschliche Gesellschaft, als Selbsterzeugung des Menschen fassen kann. Die Philosophie verschwindet somit nicht in Handlangerdienste an einem Ideal, auch wenn es als proletarischer Mensch dasteht, sondern im wirklichen Verhältnis, in der Tätigkeit des Denkens an der Wirklichkeit von anderen Menschen.

“Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (MEW 1, S. 391)

Die Theorie über das bestehende Leben hebt sich erst mit diesem Leben selbst auf, wie sich das Proletariat zugleich auch erst mit der Philosophie aufhebt. Beiden ist der Kampf inne, den diese Welt ausmacht. Und der Sinn, den sie haben, wird zur Waffe gegen das herrschende Leben.

“Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zum Menschen vollziehen.“ (MEW 1, S. 391).

In diesem Kampf gegen die herrschende Welt werden sich daher erst wirklich menschliche Sinne zusammenschließen zum Sinn eines

menschlichen Lebens, werden die Sinne selbst *“unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker“* (MEW 40, S. 540) geworden sein, und somit den Menschen zum wirklich revolutionierten Menschen, zum erneuerten und zugleich erst gefundenen Menschen, zum Schöpfer seiner eigenen Geschichte machen. Die Revolution ist der Kampf der Menschen um ihre Emanzipation als Mensch.

“Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.“ (MEW 1, S. 391).

Literaturverzeichnis der zitierten Texte

Adorno, Theodor Wiesengrund: „Soziologie und empirische Forschung“ in: Horkheimer/Adorno: Sociologica II. Reden und Vorträge 1962

AK-Fraktion München (Marxistische Gruppen): diverse Flugblätter aus jüngster Zeit

dies. Resultate der Arbeitskonferenz Nr.1/74, Herausgegeben von der Resultate Gesellschaft für Druck und Vertrieb wissenschaftlicher Literatur GmbH, München, 1974

Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW 21, Dietz-Verlag Berlin 1973

Duhm, Dieter: „Warenstruktur und zerstörte Zwischenmenschlichkeit“, Rosa Luxemburg Verlag Köln 1974

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Theorie Werkausgabe. Frankf. M. 1970, Band 7

ders. „Wissenschaft der Logik I“, wie oben, Band 5

ders. „Wissenschaft der Logik II“, wie oben Band 6

Marx, Karl: „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, geschrieben 1840, zit. nach MEW Ergänzungsband I (= MEW EB I), Dietz Verlag Berlin 1974

ders. „Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbücher“, geschrieben 1843, zit. nach MEW 1, Dietz Verlag Berlin 1974

ders. „Zur Judenfrage“, geschrieben 1843, zitiert nach MEW 1, Dietz Verlag Berlin 1974

ders. „Einleitung zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie“, geschrieben 1843/44, zitiert nach MEW 1, Dietz Verlag Berlin 1974

Auszüge aus Mills 'Elemens d'economie politigue geschrieben 1844, zit. nach MEW 40, Dietz Verlag Berlin 1968

ders. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“, geschrieben 1844, zit. nach MEW 40, Dietz Verlag Berlin 1968

ders. „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ geschrieben 1857/58. Frankf. M. (Europäische Verlagsanstalt)

ders. „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ geschrieben 1859/60, zit. nach MEW 13, Dietz Verlag Berlin 1974

Ders. „Aus dem handschriftlichen Nachlaß“, geschrieben 1857 („Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“), zit. nach MEW 13, Dietz Verlag Berlin 1974

Ders. „Das Kapital Band I“, geschrieben 1867, zitiert nach Verlag Otto Meissner 1867 (Urfassung)

Ders. „Das Kapital, Buch I“, herausgegeben 1890, zit. nach MEW 23, Dietz Verlag Berlin 1972

Ders. „Thesen über Feuerbach“, geschrieben 1845, zit. nach MEW 3, Dietz Verlag Berlin 1969

Ders. „Aus I. Feuerbach“, zit nach MEW 3, Dietz Verlag Berlin 1969

Karl Marx/ Friedrich Engels: „Die deutsche Ideologie“, geschrieben 1845/46, zit. nach MEW 3, Dietz Verlag Berlin 1969

dies. „Briefe über das Kapital“ Politladen-Reprint Verlag Anton Hain KG, Erlangen 1972

Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie:

„Zur Logik des Kapitals“, Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung GmbH, Berlin 1973

Verwiesen wurde auf:

Falk, Gerhard und Pfreundschuh, Wolfram: „Entäußerung und Entfremdung in den Pariser Manuskripten von Karl Marx“, Herausgegeben von der Arbeitsgruppe Psychologie, 1978

Text auf der Rückseite des Buches

Der Streit um den Zusammenhang der Marx'schen Theorie, besonders um die Beziehung ihrer Kritik an der Philosophie zu ihrer Kritik an der Politischen Ökonomie hatte in der Zeit der Studentenbewegung die gegensätzlichsten Positionen und damit auch politische Ziele erzeugt, die ein grundlegendes Selbstverständnis von Marxisten in unserer Gegenwart unmöglich gemacht hatte.

Hier wird diese Diskussion verarbeitet und am ersten Kapitel des Hauptwerks von Karl Marx, dem 'Kapital', zum Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft als solche aufbereitet. Es sind somit Aussagen entstanden, die nicht nur auf die Theorie des Marxismus überhaupt grundsätzlich eingehen, sondern vor allem eine vollständige Auffassung und Selbstverständigung über die Wesensnot des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft darlegen, wie sie bisher noch nicht entwickelt war.

Die Probleme der Marxisten in der Verständigung über die Beziehung des subjektiven Gehalts zur Form der bürgerlichen Gesellschaft (besonders in der Diskussion über das Verhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert, Reichtum und Elend, Ding und Mensch) stehen hiermit zur Lösung an.
