

Dieter Wolf

Zur Einheit von Natur- und Menschengeschichte

mit Ausführungen zu

René Descartes, Alfred Schmidt, Jürgen Habermas, Moishe Postone

An Interdisciplinary Project: „New Science“

Part I, first German version ¹

Created by Dieter Wolf Copyright © 2007. Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

I.	Einleitung.....	S. 2
II.	Überleitung zu Descartes.....	S. 8
III	Descartes.....	S. 16
III. a	Natur und Geist als verdinglichte Substanzen - die Natur als „res * extensa“ und der menschliche Geist als „res cogitans“.	S. 16
III. b	Doppelseitigkeit von „Natur und Geist“	S. 19
III. c	Innerweltliche Vermittlung von Natur und Geist.....	S. 22
IV.	Zur Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist als * philosophisch verbrämte Verfehlung des inneren Zusammenhangs * von Natur- und Menschengeschichte.....	S. 24
V.	Gesellschaftliche Arbeit in der Kapitalinterpretation von Alfred Schmidt, * Jürgen Habermas und Moishe Postone	S. 38
V. a	Alfred Schmidt	S. 38
V. b	Jürgen Habermas.....	S. 43
V. c	Moishe Postone (unvollständig).....	S. 54

¹ Dieser Text gehört in den Umkreis folgender Texte: The unity of knowledge. An Interdisciplinary Project. The Unity of Natural and Sociocultural History as a Base for the Unity of All Sciences and Humanities. Keywords: Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Darwin, Marx, Biological and sociocultural Evolution, societal labour, Self-Organisation in natural and social systems, capitalist society as Multi-Agent -System.

Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels.

Natur und Kultur. Zur Einheit von Natur- und Menschengeschichte.

Sämtliche Texte zugänglich unter www.dieterwolf.net

I. Einleitung

Zu Beginn einige Bemerkungen zur Grundstruktur aller Philosophie. In Anerkennung des grundlegenden allgemeinen Tatbestandes, dass der Mensch ein natürliches, gesellschaftliches, kulturelles, fühlendes, denkendes etc. Wesen ist, beschäftigt sich die Philosophie mehr oder weniger bewusst mit dem Zusammenhang von Natur und Menschengeschichte. Beide Seiten der Geschichte sind miteinander verwoben und beeinflussen sich wechselseitig. Nicht zuletzt wegen des naturwüchsigen Charakters der Menschengeschichte besitzt ihr Zusammenhang mit der Natur die **Grundstruktur eines doppelseitig polaren Gegensatzes**, der aufgrund seiner großen Bedeutung im Zentrum der kommenden Ausführungen steht und dementsprechend ausführlich behandelt wird. Es gilt zu erklären, warum der Zusammenhang von Natur- und Menschengeschichte nicht erkannt und eine verkürzt wahrgenommene Natur einem verkürzt wahrgenommenen Lebensbereich der Menschen gegenübergestellt wird. **Hierdurch wird der innere Zusammenhang von Natur und Mensch in der verwandelten ihm äußerlichen Form des Gegensatzes, von „Natur“ und „Geist“, von „Sinnlichkeit“ und „Vernunft“, von „Körper“ und „Verstand“, von „Leib“ und „Seele“ usf., erzeugt.** Auf je verschiedene Weise und mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung sind die beiden Seiten jeweils eine bestimmte die Einheit beider Seiten, wobei diese Einheit den Charakter einer Vermischung hat. **Dieser Gegensatz, dessen Pole aus diesen ungleich gewichteten Einheiten beider Pole bestehen, ist der doppelseitig polare Gegensatz von natürlicher und menschlicher Welt. Er ist für die ganze Theoriegeschichte (Philosophiegeschichte) als die Form nachzuweisen, in welcher der Zusammenhang von Natur- und Menschengeschichte begriffen wird.**

In Abhängigkeit vom Entwicklungsstand der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse erhalten Natur und Menschenwelt jeweils nicht nur eine unterschiedlich ausgeprägte Form des doppelseitig polaren Gegensatzes, sondern damit jeweils auch eine unterschiedlich ausgeprägte Form, in der die übergreifende Einheit, bzw. die Auflösung des Gegensatzes begriffen wird. Da der doppelseitig polare Gegensatz nur nach der Seite der Natur oder nur nach der Seite des Geistes aufzulösen ist, (wobei immer eine Vermischung beider Seiten miteinander vorgenommen wird) hat man mit diesem Gegensatz das **Denkzentrum der beiden Hauptströmungen der Philosophiegeschichte** freigelegt. Der doppelseitig polare Gegensatz ist in seinen unterschiedlichen Ausprägungen das Denkzentrum des mehr oder weniger **groben Materialismus bzw. Positivismus und Naturalismus** oder des **Idealismus. bzw. der Vernunft und Geistphilosophien.**

Im Folgenden wird unter dem Aspekt der Entwicklung des doppelseitig polaren Gegensatzes und seiner übergreifenden Einheit auf bestimmte Abschnitte der Philosophiegeschichte eingegangen. Dies bedeutet aber nicht, aus Gründen der Erbauung in der Vergangenheit herumzuwühlen, um mehr oder weniger ebenso

belanglose wie folgenlose Kenntnisse über die Philosophiegeschichte zu erwerben. Es geht dabei vielmehr darum, aufzudecken, in welcher Gestalt der doppelseitig polare Gegensatz **eine historisch bedingte Durchsetzungsform des inneren Zusammenhangs von Natur und Menschwelt ist.**

Aus der Zweiteilung der Welt in Natur und Kultur ergibt sich auf Seiten der mit der Erkenntnis der Welt beschäftigten Theorien die Aufteilung in Natur- und Kulturwissenschaften. Die Natur, nach der Seite betrachtet, nach der sie unbelebt ist, ist z.B. Gegenstand der sich auf die Mathematik stützenden Physik und unorganischen Chemie, während die Natur, nach der Seite, nach der sie belebt ist, z.B. Gegenstand der organischen Chemie und vor allem der Zoologie und Biologie ist.

Auch die Kultur wird nach unterschiedlichen durch die Aktivitäten des Menschen bestimmten Seiten betrachtet, die jeweils der Gegenstand einer bestimmten Wissenschaft sind, die gemeinhin unter der Bezeichnung Sozial- und Geisteswissenschaften zusammengefasst werden. Wie für die Naturwissenschaften, so gilt auch für die Kulturwissenschaften, dass, so wie die jeweiligen Gegenstandsbereiche nicht fein säuberlich voneinander getrennt sind, sich auch die jeweils mit ihnen beschäftigten Wissenschaften überschneiden.

Wissenschaftstheorie und Philosophie kümmern sich um all das, was sich in den einzelnen Wissenschaften hinsichtlich der Bedingungen der Erkenntnis, der methodischen Verfahrensweisen usf. abspielt. Besonderes Anliegen der Philosophie, vor allem in ihrer bis ins 19. Jahrhundert reichenden Geschichte, ist die mehr oder weniger systematische Erschließung des Zusammenhangs aller Wissenschaften und aller von diesen erforschten Gegenstandsbereiche.

Im Laufe der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sind Wissenschaften entstanden, die zusammen mit den alten, schon länger etablierten Wissenschaften einen weit verzweigten, schwer durchschaubaren Wissenskomplex bilden. Angesichts der ungeheuren Zunahme an Wissen auf Gebieten, die vorher außerhalb der Reichweite wissenschaftlicher Unternehmungen lagen, wird die Aufsplitterung des Wissens in zusammenhanglose Partikularitäten als Mangel empfunden.

Die Fortschritte, welche die Evolutionstheorie nicht zuletzt dank der Unterstützung durch die Genforschung macht, die Fortschritte in der Genforschung selbst, in der Gehirnforschung (Neurologie) und in der an wissens technologischen Konzepten orientierten Informatik haben vielen Wissenschaftlern die Einsicht aufgedrängt, es sei an der Zeit, auf wissenschaftlich sicherer Grundlage einen Weg zu finden, auf dem erklärt werden kann, wie die Natur und der Mensch als mit Bewusstsein begabtes Natur- und Kulturwesen zusammenhängen.

Der Streit, der über die Herkunft menschlicher Eigenschaften geführt wird, d.h. der Streit darüber, ob diese vererbbar oder Milieu bedingt im sozialen Umfeld erworben wurden, entscheidet sich für viele Kulturtheoretiker in einem Natur und Kultur vermittelnden Prozess, der als ein „Umschlagen von Natur in Kultur“ interpretiert wird, für den angesichts der Anstrengungen der modernen Evolution -und Gehirnforschung eine triftige Erklärung zwar noch fehlt, aber in Aussicht gestellt wird.

Um den richtigen Zugang zur Komplexität des Zusammenhangs von Natur und Kultur zu gewinnen wird von vielen Wissenschaftlern ein Bereich für sich betrachtet, worin es auf grundlegende Weise um den Zusammenhang von menschlichem Gehirn und menschlichem Geist geht. Die Bedeutung, welche die Erforschung und Erklärung dieses Zusammenhangs besitzt, unterstreicht die Bedeutung, welche der durch verschiedene Aktivitäten sich auszeichnende menschliche Geist für den Kultur schaffenden und von der Kultur geprägten Menschen besitzt. Diesen Zusammenhang zu erklären, soll für diese Wissenschaftler die Aufgabe einer „**Naturwissenschaft des Geistes**“ sein, die zu bewältigen ist, ohne den Zusammenhang Mensch Natur in seiner ganzen Komplexität einzubeziehen. Mit der Lösung des Problems, wie der menschliche Geist durch neuronale, chemisch - physikalische Prozesse des Gehirns bestimmt ist, soll der Grund für die erfolgreiche Erklärung des Zusammenhangs in seiner ganzen Komplexität gelegt werden. Erst wenn man genau, d.h. mit naturwissenschaftlicher Verbindlichkeit weiß, wie aus der Biologie, der Chemie und der Elektronik des Körpers Gedanken und Gefühle werden, - so wird argumentiert- will man sich dem Problem des Zusammenhangs von Natur und Kultur widmen. Man spricht nicht zuletzt deswegen vom heraufziehenden **biologischen Zeitalter**, weil es vor allem die in den Umkreis der Biologie fallenden wissenschaftlichen Unternehmungen sind, die sich verstärkt darauf konzentrieren, den menschlichen Geist aus seiner Gebundenheit an die Natur zu erklären. Auch viele Kulturwissenschaftler erwarten von der Biologie den entscheidenden Beitrag, der erforderlich ist, damit die anstehenden, nicht mehr aufzuhaltenden Bemühungen um die Einheit der Natur und Menschenwelt erfolgreich sein können.

Die Einheit der Wissenschaft in Gestalt einer biologisch orientierten Einheitswissenschaft zu etablieren ist das erklärte Ziel des bekannten Biologen E. O. Wilson. Mit seinem Buch „**Die Einheit des Wissens**“ will er seinen Beitrag zu dem Versuch leisten, **die Natur- und Geisteswissenschaften miteinander zu vereinen**, ein Versuch, der ...“ für ihn „...das **gewaltigste Projekt des Geistes** ... war und ist.“ (Hervorhebungen- D.W.)²

Die Entstehung und Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich wird von Biologen und Soziobiologen ausgehend von Charles Darwin als Evolution begriffen. Die Evolution wird in zwei Entwicklungsstränge aufgeteilt, die aus der biologischen und kulturellen Evolution bestehen. Die Soziobiologen bemühen sich diese beiden Bereiche der Evolution zu verstehen, indem sie erforschen auf welche Weise sie sich wechselseitig beeinflussen und miteinander verwoben sind. Die Evolution des Menschen nach diesen beiden Seiten betrachtet, wird auf dem Hintergrund der aufstrebenden Genforschung als **genetisch- kulturelle Koevolution** bezeichnet.

Im Lauf der Evolution bildet sich der bereits bei den tierischen Primaten vorhandene Zusammenhang zwischen den Genen und dem Gehirn so weit aus bis im Gehirn komplexere neuronale Strukturen entstehen, durch die das menschlich zu nennende

² Edward O. Wilson,, Die Einheit des Wissens, Berlin 1998, S. 15

Bewusstsein entstehen soll. In dem Maß, in dem sich dieses Bewusstsein entwickelt, wird es mehr und mehr die wesentliche Voraussetzung für das Schaffen und Gestalten des soziokulturellen Umfeldes. Das Leben der tierischen Primaten zeichnet sich bereits durch Phänomene aus, die für die Entstehung des Menschen wesentlich sind. Zu diesen Phänomenen gehören die körperliche Verfassung von auf Bäumen lebenden Wesen und deren bereits äußerst komplexe soziale Beziehungen. Diese Phänomene entwickeln sich, auch durch äußere Umstände bedingt, weiter bis sie ein Niveau erreicht haben, auf dem sie auf die körperliche Verfassung und das Gehirn einen deren Entwicklung voranbringenden Selektionsdruck ausüben. Die Veränderungen, die dieser Selektionsdruck durch sein Wirksamwerden verursacht, geben dann wieder die Voraussetzungen ab für die weitere Entwicklung der soziokulturellen Phänomene. Für die hier skizzenhaft angedeutete genetisch- kulturelle Koevolution stellt sich die Aufgabe die oben angeführten Vermittlungsglieder, über die die Gene mit der Kultur verbunden sind, näher auf ihre Beschaffenheit hin zu untersuchen, um die Reichweite ihres Einflusses auf die Kultur einschätzen zu können.

Bevor Wissenschaftler wie Wilson die Einheit von Natur und Mensch unter der Perspektive einer Vereinheitlichung von Natur - und Geisteswissenschaften zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen ist die Einheit vorher schon immer eine Angelegenheit eines gesellschaftlichen Prozesses, der dadurch bestimmt ist, dass es praktisch handelnde Menschen sind, die mit den gesellschaftlichen Beziehungen zueinander und zur Natur ihre gesellschaftliche Wirklichkeit schaffen und gestalten. Ausgangsbasis ist nicht die Erforschung der Vermittlungskette Gene, Gehirn, Bewusstsein, Kultur, sondern die Erforschung der Art und Weise, in der die Menschen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang, worin sie sich zueinander und zur Natur verhalten, produzieren und reproduzieren. Nur unter Berücksichtigung dieses Zusammenhangs wird diese Vermittlungskette um das Vermittlungsglied bereichert, das ausschlaggebend für ihre erfolgreiche Erforschung ist.

Dieser durch das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur auf zweifache Weise bestimmte Zusammenhang ist nicht mit dem zu verwechseln, was die Soziobiologen unter Kultur verstehen. Er umfasst nicht nur mehr als das, sondern er hat das was als „Kultur“ verstanden wird immer schon auf eine Weise bestimmt, die ihnen entgangen ist. Die Kultur muss ausgehend von diesem durch das doppelte gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur geprägten Zusammenhang auf eine Weise begriffen werden, die in manchen wesentlichen Hinsichten verschieden von derjenigen der Soziobiologen, Philosophen und anderer Theoretiker ist.

In der durch das Herstellen eines gesellschaftlichen Zusammenhangs bestimmten Lebensgestaltung spielen die Mechanismen durch die der menschliche Geist durch Vorgänge im Gehirn geprägt ist, eine wichtige aber nicht die allein ausschlaggebende Rolle. Die von Wilson u. a. empfohlene wissenschaftliche Vorgehensweise ist ein integraler Bestandteil des Forschungsprogramms, das ausgehend von der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Einheit von Natur und Mensch zu begreifen versucht. Das Gesellschaftliche, durch das sich das Verhalten der Menschen zueinander

und zur Natur auszeichnet, spielt in der genetisch kulturellen Koevolution als bedeutender Faktor eine Rolle, der einen Selektionsdruck ausübt, der die Gehirnentwicklung und Gehirnstrukturierung beeinflusst.

Bevor die Menschen sich in Vergangenheit und Gegenwart Gedanken machen über das, was „die Welt im Inneren zusammenhält“ und über ihre Stellung in der von ihnen ab einem bestimmten Zeitraum mitgestalteten Welt, haben sie sich bereits jeweils in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang praktisch mit der Natur auseinandergesetzt. Im gesellschaftlichen Verhalten zueinander und zur Natur haben sie diese bereits praktisch in eine zu ihren Lebensgewohnheiten passende Umwelt umgestaltet und Dinge hergestellt, die als eben so viele unterschiedliche Stücke umgestalteter Natur ihre lebenserhaltenden Bedürfnisse befriedigen. Dieser hier abstrakt allgemein charakterisierte – durch das gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur bestimmte- Vermittlungszusammenhang zwischen Mensch und Natur soll als grundlegend angesehen werden, weil mit ihm anzufangen ist um zu allen Zeiten das Zusammenspiel von kultureller und biologischer Evolution zu verstehen, das für die Entstehung und Entwicklung des Menschen ausschlaggebend ist. Später wird es darum gehen, zu berücksichtigen, inwiefern die Erkenntnis dieses Vermittlungszusammenhangs erst unter den historisch gewordenen Bedingungen möglich ist, unter denen er sich bis zu einem gewissen Grad entwickelt und eine dementsprechende Gestalt angenommen hat. Im wechselseitig sich bedingenden Verändern der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Natur verändern die Menschen ihre eigene Natur und entwickeln sich zu dem, was sie als natürliche, gesellschaftliche, fühlende und denkende Lebewesen auszeichnet.

Dieser Vermittlungszusammenhang von Mensch und Natur schließt außer dem praktischen Verhalten zueinander stets das praktische Verhalten zur Natur ein, worin diese eine gestalterische Veränderung erfährt. Diese wird bewerkstelligt durch unterschiedliche Gegenstände, deren Herstellung und Handhabung umschrieben werden können als Entwicklung einer Technik, deren Einsatz im Zuge der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur wiederum ein bestimmtes Verhalten zueinander erforderlich macht, eine bestimmte gesellschaftlich Organisation, die das Zusammenwirken der Menschen bei der Handhabung verschiedener Instrumente für die Herstellung eines bestimmten Produkts regelt.

Es sei kurz vorwegnehmend angedeutet wie der Vermittlungszusammenhang Mensch Natur von den Theoretikern zerstört wird, indem er nicht nur analytisch sondern substantialistisch in voneinander getrennte Bestandteile zerlegt wird. Die Seite, nach der die Vermittlung des Menschen mit der Natur aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang im Sinne des Verhaltens der Menschen zueinander besteht, wird von der Seite, nach der sie aus dem praktischen Verhalten der Menschen zur Natur besteht, getrennt. Hierbei wird der gesellschaftliche Zusammenhang unvollständig begriffen und in geistige Prozesse aufgelöst, die sowohl menschlicher als auch göttlicher Herkunft sein können. Von dem gesellschaftlichen Zusammenhang erfasst man nicht mehr als von diesen geistigen Prozessen als Resultaten der nicht durchschauten, verdreht und

verkürzt begriffenen gesellschaftlichen Vermittlung als dem Verhaltens der Menschen zueinander und zur Natur übrig geblieben ist.

Das, was im Zeichen eines gegen die ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit verselbständigen Geistes an der Vermittlung noch übrig bleibt, wird getrennt vom praktischen Verhalten zur Natur in eine vom Geist geprägte und gesteuerte Vermittlung verlagert. Hierdurch erhält das praktische Verhalten in der degenerierten, reduzierten Form eines rein technisch praktischen Prozesses eine künstlich hergestellte Eigenständigkeit. Von dem ursprünglichen aus dem gesellschaftlichen Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur bestehenden Vermittlungszusammenhang bleibt nur eine Seite übrig, die zudem noch durch das Ausklammern ihrer Beeinflussung durch die andere Seite nur noch bruchstückhaft wahrgenommen wird. Auf diese Weise wird der Vermittlungsprozess zwischen Mensch und Natur nach allen Seiten im Zuge des Reduzierens und Ausklammerns der gesellschaftlichen Dimensionen so zurechtgestutzt, dass er um fast alles gebracht wird, um das es bei der Entwicklung des Menschen als natürlichem, gesellschaftlichem und denkendem Wesen geht.

Diese Verselbständigung und gleichzeitige Vermischung der Entwicklung ökonomisch gesellschaftlicher Verhältnisse mit der Entwicklung der verkürzt als technisch organisatorische Prozesse aufgefassten praktischen Auseinandersetzung mit der Natur stellt die Verwandlung des inneren Zusammenhangs von Natur und Mensch in den Gegensatz von „Natur und Geist“ dar. Die durch die historisch spezifische Gestalt der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse in der kapitalistischen Gesellschaft bedingte Herrschaft der Technik über den Menschen wird gemeinhin nur als Herrschaft der Technik ausgegeben. Diese Trennung der Technik von den ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen, welche die Art und Weise bestimmen, in der die Technik angewandt wird und welche Auswirkungen sie auf Natur und Mensch hat, kommt deutlich in der Redeweise von der Industrialisierung zum Ausdruck, d.h. in der Rede von der kapitalistischen Gesellschaft als Industriegesellschaft. Die Industrialisierung ist tatsächlich ein wesentliches Merkmal der heutigen vom Kapital beherrschten Gesellschaft und besitzt in der Vermittlung zwischen Natur und Mensch eine nicht zu unterschätzende große Bedeutung. Aber mit ihr ist die kapitalistische Gesellschaft nicht in ihrer historischen Spezifik erfasst, ist nicht das erfasst, was sie als gesellschaftliches Verhältnis der Menschen zueinander und zur Natur auszeichnet. Im Zeitalter der Industrialisierung, so wird argumentiert, werde der Mensch von der von ihm selbst hergestellten Technik beherrscht, die auch Schuld an der ökologischen Krise, Schuld an der Umweltzerstörung sei.

Indem man die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse nicht in ihrer historischen Spezifik erfasst und sie in unzulänglich begriffener Form mit der Technik vermischt, wird deren Herrschaft und die bestimmte historisch spezifische Ausprägung der Industrie als etwas ausgegeben, das prinzipiell immer, d.h. solange gültig ist, wie es die Industrialisierung, die sich ständig entwickelnde Technik gibt.

II. Überleitung zu Descartes

Kaum ein moderner Theoretiker, der sich aus welcher Perspektive auch immer um den Zusammenhang von Natur und Geist bemüht, versäumt es auf Descartes einzugehen. In den meisten Fällen wird Descartes gelobt als der erste Denker, der in aller Schärfe mit seiner Trennung von Natur und Mensch in den Formen der „res extensa“ und „res cogitans“, das Problems der Vermittlung von Natur und Mensch gestellt hat.

Gleichzeitig setzt man sich kritisch von Descartes ab, indem man angesichts der ungeheuren Fortschritte in den einzelnen Wissenschaften seinen Dualismus für überholt erklärt. Man betrachtet es als einen ersten Versuch, der durchaus anzuerkennen ist, wenn Descartes im menschlichen Körper, mit Hilfe der aus der Zirbeldrüse bestehenden Vermittlungsinstanz eine Verbindung zwischen psychischen, geistigen und chemisch physikalischen Vorgängen erkannt und begonnen hat diese Verbindung auf solider naturwissenschaftlicher Basis zu erklären.

So sehr die Theoretiker beteuern sie hätten sich von den Fesseln des Descartesschen Dualismus von „Körper und Seele“, von „Materie und Verstand (Geist)“ befreit, schleppen sie in Wirklichkeit - was sie sich nicht selten gegenseitig vorwerfen-, diese Fesseln immer noch mit sich herum. Immer wieder halten die Theoretiker es für notwendig, sich mit Descartes auseinanderzusetzen und sorgen so dafür, dass seine Philosophie wie eine ständige Herausforderung durch die Theoriegeschichte geistert. Man könnte in diesem Sinne in Descartes das schlechte Gewissen der auf ihn folgenden Philosophie- und Theoriegeschichte sehen.

Die Attraktion der Descartesschen Philosophie liegt darin, dass wohl kein Philosoph vor oder nach ihm in einer solchen Einfachheit und Deutlichkeit den Gegensatz von Natur und Geist zur Grundlage seiner Philosophie gemacht hat, so dass es nicht verwunderlich ist, wenn seine Philosophie als Inbegriff einer dualistischen Philosophie gilt, und vom Descartesschen Dualismus die Rede ist, wann immer es um die Problematisierung des Verhältnisses „Materie und Geist“, „Sinnlichkeit und Vernunft“ geht.

Wenn Descartes von dem deutschen Philosophen F.W. J. Schelling als „Anfänger der neuzeitlichen Philosophie“ bezeichnet wird, dann ist dies nicht, wie dieser das tut, aus einer nur philosophieimmanenten Perspektive zu beurteilen, sondern auf dem Hintergrund der zur Zeit Descartes' in Europa sich ereignenden Umwälzung der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese Umwälzung besteht aus nichts Geringerem als aus dem Entstehungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft, die als komplexes System gesellschaftlicher Arbeit³ in ihrer historisch spezifischen Form durch das Kapitalverhältnis bestimmt ist.

Das gesellschaftliche Verhältnis, durch das ein vorkapitalistisches Gemeinwesen bestimmt ist, ist entstanden im Zusammenhang mit dem Entstehen und Entwickeln der

³ Siehe hierzu : Dieter Wolf, Semantik, Struktur und Handlung im Kapital, zugänglich unter dem Menüpunkt Vorträge auf der Homepage www.dieterwolf.net

technischen und gesellschaftlichen Organisation der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Natur. Es gab immer schon einen gesellschaftlichen Zusammenhang von Beginn der Menschheitsgeschichte an, d.h. auch schon bei den tierischen Primaten, aus denen sich der Mensch entwickelt hat. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang wird mit dem veränderten praktischen Verhalten zur Natur verändert, (z. B. durch Werkzeugherstellung und gemeinsame Werkzeugbenutzung in kooperativen-kommunikativen Zusammenhängen,) wobei **beide sich wechselseitig beeinflussenden Veränderungen in Wechselwirkung mit den biologisch evolutionären Prozessen entscheidend für die Entwicklung des vormenschlichen Primaten zu dem modernen Menschen sind.** ⁴ Dass die gesellschaftlichen Beziehungen in der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Menschen dem praktischen Verhalten zur Natur in Form des Eingreifens in die Natur schon immer (zeitlich) vorausgesetzt sind, pflanzt sich dahingehend fort, dass sie bei allen Veränderungen die sie erfahren auch dann dem praktischen Verhalten zur Natur vorausgesetzt bleiben, ihm nach einer Seite hin zugrunde liegen, wenn das praktische Verhalten zur Natur bereits entstanden ist und sich weiter entwickelt hat. Es werden gesellschaftliche Verhältnisse durch das praktische Verhalten verändert, die es bereits ohne dies praktische Verhalten gegeben hat. Die gesellschaftlichen Verhältnisse besitzen bei allen Veränderungen die sie in der Wechselwirkung mit dem praktischen Verhalten erfahren eine relative Eigenständigkeit, in dem Sinne, dass das ursprüngliche zeitliche Vorausgesetztsein erhalten bleibt, auch dann, wenn sie gleichzeitig mit diesem praktischen Verhalten zur Natur existieren. Diese Eigenständigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse als von Anfang an gegebene kann nur heißen, dass sich in modifizierter Form etwas durchhält, das sie bereits auch als gesellschaftliche Verhältnisse der tierischen Primaten auszeichnete. In den gesellschaftlichen Verhältnissen spielen nämlich Naturverhältnisse eine Rolle wie Familienzugehörigkeit, Clanwesen, verwandtschaftliche hierarchische Strukturen, in Verbindung mit persönlichen Herrschafts-Knechtschaftsverhältnissen. Zu den vorkapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen gehört es, dass die Menschen auf unterschiedliche Weise, was ihre praktische Auseinandersetzung mit der Natur, das städtische Handwerk und schließlich die politische Tätigkeit auf Staatsebene anbelangt, im Bannkreis der Natur lebten. Wohl gab es verschieden starke Unterschiede hinsichtlich des Grads der Einbindung der Menschen in die Natur, aber keine eigentliche Trennung. Marx hat dies einmal mit den Worten umschrieben, dass die Menschen noch nicht ihre Nabelschnur (UMBILICAL CORD) zur Natur zerrissen hatten, die für sie noch so etwas wie ihr verlängerter organischer Leib gewesen ist. Weiteres Kennzeichen für die relative Eigenständigkeit gegenüber dem praktischen Verhalten sind die Tatbestände, dass die Menschen vor der bürgerlichen Gesellschaft in Gemeinwesen lebten, z.B. feudalistischen, in denen ihre Versorgung mit den lebensnotwendigen Gütern gesichert war, indem von vorneherein durch die vorausgesetzten gesellschaftlichen Verhältnisse die Verteilung des Reichtums feststand. Der Grund und Boden gehörte den Produzierenden zwar nicht, dennoch überließen die

⁴ Werkzeugherstellung- und Werkzeuggebrauch reichen also für sich genommen nicht aus, um den Anteil der über sie hinausgehenden gesellschaftlichen Arbeit an der Menschengeschichte zu erfassen.

feudalen Herrscher diese wichtigsten Arbeits- und Lebensbedingungen den Produzierenden (zum großen Teil selbst wirtschaftenden Bauern), die in eigener Verantwortung die vorwiegend ländliche Produktion durchführten, d.h. mit selbst hergestellten, oder vom ländlichen und städtischen Handwerk erworbenen Mitteln den Boden bearbeiteten. Zweck der Produktion, die es erlaubte den Produzenten wie dürftig auch immer zu überleben, waren die Gebrauchswerte einmal für sie selbst und zum anderen nach Maßgabe der hierarchischen Struktur der Herrschaftsverhältnisse für die Herrschenden, den Klerus und den Adel.

Diese Eigentümlichkeiten, die das Vorausgesetztsein charakterisieren, schließen die weitere Eigentümlichkeit ein, dass auch, nachdem der moderne Mensch entstanden ist, der gesellschaftliche Zwang fehlt über bestimmte Grenzen hinaus so auf das praktische Verhalten einzuwirken, dass die technische und gesellschaftliche Organisation des praktischen Verhaltens zur Natur, die technisch gesellschaftliche Organisation des praktischen Verhaltens zur Natur massiv beeinflusst oder gar revolutioniert wird. Diese geschichtliche Phase in der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Menschheit, in der das praktische Verhalten zur Natur, genauer seine technisch gesellschaftlich organisatorische Basis nur langsam oder nur unerheblich sich entwickelt, dauert bis in die Zeit des europäischen Feudalismus hinein, innerhalb dessen die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft vorbereitet wird und dem schließlich durch die Entstehung und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ein mehr oder weniger abruptes Ende bereitet wird.

In der bürgerlichen Gesellschaft, die in ihrer historisch spezifischen Form durch das Kapitalverhältnis geprägt ist, findet nun mit ihrer rasanten Ausbreitung auch ein rasante nur revolutionär zu nennende Entwicklung der technisch gesellschaftlich organisatorischen Grundlagen der Produktion statt, die mit deren allmählichem langsamem Voranschreiten in der Vergangenheit in der nichtkapitalistischen Phase der Menschheitsgeschichte überhaupt nicht mehr zu vergleichen ist. Ein Blick auf die letzten dreihundert Jahre geschichtliche Existenz der kapitalistischen Gesellschaft und ein Blick auf die vorkapitalistische ca. 200.000 jährige Vergangenheit der Menschheit bestätigen dies, ohne dass es weiterer Worte dafür bedarf. Wie der Grund für die langsame Entwicklung der Produktivkräfte das Vorausgesetztsein und die damit gegebenen Eigentümlichkeiten sind, so liegt der Grund für die rasante revolutionäre Entwicklung der Produktivkräfte darin, dass das Kapitalverhältnis **kein** gesellschaftliches Verhältnis ist, dass der Produktion, dem praktischen Verhalten zur Natur, ihrer Umgestaltung **vorgelagert, bzw. ihr vorausgesetzt ist**, sondern dass es ein **gesellschaftliches Verhältnis der Arbeit, der Produktion selbst ist**.

Dass das Kapitalverhältnis entsteht und sich entwickelt, heißt, es wird rigide in das bereits bestehende Verhältnis der Menschen zur Natur eingegriffen, indem sie aus ihrer überkommenen alten Lebens- und Arbeitswelt herausgerissen werden. Die Menschen werden buchstäblich nach und nach von ihren überkommenen Mitteln der Lebenserhaltung getrennt. Hier soll nicht dieser Prozess der Trennung in seinen zum Teil von brutaler Gewalt gekennzeichneten historischen Einzelheiten betrachtet

werden. Es soll ausreichen soweit auf den Vorgang der Trennung und die Trennung selbst einzugehen, dass sich abzeichnet wie dieses in verwandelter Potenz in den Grundlagen von Descartes Philosophie wiederkehren. Hiermit soll auch darauf verwiesen werden, in welche Richtung man forschen müsste, um ein Verständnis der ökonomisch gesellschaftlichen Wurzeln der Descartesschen Philosophie zu erlangen.

Mit dem entstehenden und sich entwickelndem Kapitalverhältnis erhalten die ihrer Subsistenzmittel beraubten Produzenten (Bauern) den gesellschaftlich rechtlichen Status des Lohnarbeiters, der frei von allen gegenständlichen Bedingungen freier Verkäufer seiner Arbeitskraft ist. Nach den ökonomisch gesellschaftlichen Akten des Kaufens und Verkaufens in der Sphäre der Warenzirkulation werden die Menschen und alle gegenständlichen Bedingungen für die zur Herstellung von Produkten erforderliche Umgestaltung der Natur in der Sphäre der Produktion zusammengebracht.

In vorkapitalistischen Verhältnissen stehen die Besitzer der Produktionsmittel, d.h. des Grund und Bodens gemäß dem Vorausgesetztsein der das Gemeinwesen bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnisse **außerhalb** der Produktion. Da mit dem Grund und Boden auch alle Produktionsmittel den Produzenten überlassen sind, sind die lebendige Seite der Arbeit, die im Menschen verkörpert ist und die tote gegenständliche Seite der Arbeit in Gestalt der Produktionsmittel und des Grund und Bodens, nicht voneinander getrennt.

Mit der Trennung der Produzenten von ihren Lebens- und Arbeitsbedingungen erhalten die Produzenten eine neue durch den Besitz der Arbeitskraft, den Besitz des lebendigen Arbeitsvermögens bestimmte ökonomisch gesellschaftliche Stellung ebenso wie die Herrschenden, indem sie jetzt zu in die Produktion einbegriffenen Besitzern der Produktionsmittel verwandelt werden.⁵

Die Produzenten können nur überleben, indem sie ihre Arbeitskraft an die Besitzer der Produktionsmittel verkaufen, d.h. nur wenn sie vermittels einer besonderen ökonomisch gesellschaftlichen Aktion mit den Produktionsmitteln zusammengebracht werden. Ihnen gegenüber stehen jetzt Menschen als Unternehmer, die auf neue Art über die Produktionsmittel verfügen, indem sie die Produktionsmittel selbst in der Produktion anwenden, sie selbst fungieren lassen als Mittel zur Herstellung von Produkten. Sie stehen nicht mehr wie unter vorkapitalistischen Bedingungen passiv außerhalb der Produktion, die was den subjektiven und objektiven Faktor der Produktion anbelangt, sich selbst überlassen war, d.h. den unmittelbaren Produzenten, den Bauern. Vielmehr sind die kapitalistischen Eigentümer der Produktionsmittel als Verkörperung des objektiven Faktors der Arbeit in den Produktionsprozess einbezogen, und haben mittels der ökonomisch gesellschaftlichen Aktionen des Kaufens und Verkaufens dafür zu sorgen, dass die Arbeitskräfte und Produktionsmittel zusammenkommen. An ihnen, die jetzt selbst als Agenten der Produktion in diese involviert sind, liegt es, sich mit dem Einsatz des objektiven Faktors zu beschäftigen, d.h. die Verwendung der Produktionsmittel zu organisieren.

⁵ Hinweis auf den Umschlag im Aneignungsgesetz.

Die Verbindung der beiden Faktoren ist nicht schon immer aufgrund des besonderen persönlichen Herrschaft und Knechtschaftsverhältnisses gegeben, sondern auf Basis der Trennung beider Faktoren, muss sie durch einen besonderen ökonomisch gesellschaftlichen Akt (Kaufen und Verkaufen der nicht mit dem Arbeiter selbst zu verwechselnden Ware Arbeitskraft) erst hergestellt werden.

Durch diese Verbindung im Produktionsprozess wird dieses durch die Trennung bestimmte ökonomisch gesellschaftliche Verhältnis nicht aufgehoben, sondern vielmehr dadurch bestätigt, dass es in der Form der Produktion gegenwärtig ist und nicht nur einleitende Voraussetzung der Produktion ist, sondern auch deren ständiges Resultat. Mit den Produkten die in der Produktion aus der Verbindung von subjektivem und objektivem Faktor hervorgehen, geht auch das die Trennung der Menschen von der Natur dokumentierende ökonomisch gesellschaftliche Verhältnis zwischen Besitzern der Arbeitskraft und den Besitzern der Produktionsmittel hervor.⁶

Auf die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem spezifisch historischen Charakter ist hier noch nicht der Ort ausführlicher einzugehen. Nur auf eine ihre Seiten ist aufmerksam zu machen, die die Ausführungen zur Trennung des Menschen von der Natur bestätigen und ergänzen. Nur soviel soll hier festgehalten werden, dass Geld und Kapital Formen des Werts der Waren sind, wobei das Kapital allgemein bestimmt ist, dadurch dass der in der Warenzirkulation in Form des Geldes erscheinende Wert durch die Produktion in sich verwertenden Wert verwandelt wird. Ohne die unterschiedlichen Formen der Entstehung und Entwicklung der Trennung zu betrachten sei nur erwähnt, dass eine Form darin besteht, dass das alte Handelskapital die Produktion ergreift und eine andere Form darin besteht, dass Grund und Boden von den Fesseln des feudalistischen Eigentums befreit werden und in Produktionsmittel für Schafswolle verwandelt werden, d.h. in Produktionsmittel verwandelt werden, deren Eigentümer jetzt ausschließlich Güter herstellen lassen, die zum Verkauf bestimmt sind. Ab einer bestimmten Zeit sind es die Produktionsmittelbesitzer, in deren Hand sich zuerst aller Reichtum der Gesellschaft in Geldform befindet. Arbeitskräfte und Produktionsmittel werden mit Geld, zum Zwecke der Produktion gekauft, deren Zweck wiederum nicht nur darin besteht, einfache materielle und immaterielle Produkte herzustellen, die unterschiedliche konkret nützliche Bedürfnisse befriedigen, sondern deren Zweck vielmehr darin besteht, das jeweils verauslagte Geld zu vermehren. Das ökonomisch gesellschaftliche Verhältnis, in dem sich auf der einen Seite die Menschen als Besitzer ihrer Arbeitskraft und auf der anderen Seite die Menschen als Besitzer von Grund und Boden und aller anderen Produktionsmittel gegenüberstehen ist - in abstrakt allgemeiner Weise gefasst -, das Kapitalverhältnis. Der Besitzer der Arbeitskraft muss diese gegen Geld an den Besitzer der Produktionsmittel verkaufen, um zu überleben. Mit dem erworbenen Geld kauft der Arbeitskraftbesitzer die Produkte, welche seine für den Erhalt seines Lebens erforderlichen Bedürfnisse befriedigen. Der

⁶ Es wird hier noch davon abstrahiert, dass dieses Verhältnis Bedingungen produziert, wo es einem Teil der herrschenden Klasse - den Geldkapitalisten, Shareholdern - wieder möglich ist, an den Früchten der Produktion zu partizipieren ohne aktiv in den Produktionsprozess einrolliert zu sein.

Besitzer der Produktionsmittel muss diese und die Arbeitskraft mit Geld kaufen, um die beiden für die Produktion und damit die Vermehrung des Gelds notwendigen subjektiven und objektiven Faktoren der Produktion zusammenzubringen. Hiermit wird auf ein Merkmal des Kapitalverhältnisses hingewiesen, das es in seiner historisch spezifischen Form kennzeichnet, und es von allen anderen Gesellschaftsformen grundsätzlich unterscheidet.

Dass Arbeitskraft, alle Produkte und alle Produktionsmittel gekauft und verkauft werden heißt, alle Produkte nehmen die Form von Waren an, die einen bestimmten Wert haben, der in der Form des Geldes ausgedrückt ist. Die Existenz der Waren ist untrennbar mit der Existenz von Geld verbunden. In dem Maße wie die Trennung der Menschen von den überkommenen Arbeits- und Lebensbedingungen sich entwickelt und in dem Maße wie damit immer mehr Menschen in Besitzer der Arbeitskraft verwandelt werden, nehmen auch die Produkte, die Form von Waren an; denn immer mehr Menschen können nur überleben, wenn sie ihre Arbeitskraft verkaufen und mit dem dafür erhaltenen Geld Produkte kaufen müssen. Die Produktion wird zunehmend von vornherein darauf ausgerichtet, dass die in ihr hergestellten Produkte verkauft und gekauft werden, d.h. Warenform besitzen. Das Kapitalverhältnis zeichnet sich also dadurch aus, dass mit der Arbeitskraft alle anderen Produkte, seien es die, die für die Konsumtion bestimmt sind, oder seien es die, die wie die Produktionsmittel für die Produktion bestimmt sind, die Form der Ware besitzen. Das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen zueinander ist vermittelt durch den Kauf und Verkauf von Waren, der, wie in ihrem Preis bereits ausgedrückt, durch das Geld vermittelt ist. Das Geld zeichnet sich im Unterschied zu den anderen Waren durch die Besonderheit aus, dass es die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit besitzt. Jeder Besitzer einer Ware muss diese erst verkaufen, d.h. in Gelde verwandeln, um an die Waren durch Kauf heranzukommen, die er entweder für seine Konsumtion oder für die Produktion benötigt. Das durch das Kapitalverhältnis bestimmte gesellschaftliche Verhältnis besteht daraus, dass das Verhalten der Menschen zueinander vermittelt ist über das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen, das als Ware- Geldbeziehung erscheint.. Mit dem Vordringen des Kapitalverhältnisses werden alle für die Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Reichtums erforderlichen gesellschaftlichen Verhältnisse in Geldverhältnisse aufgelöst. Die persönlichen Herrschaft - Knechtschaftsverhältnisse werden zerstört, aufgelöst, ebenso wie Bluts- und Familien Verwandtschaftsbande, indem sie ersetzt werden durch die Geldverhältnisse, in denen die Menschen sich als Waren- und Geldbesitzer zueinander verhalten. Ohne Rücksicht darauf, was die Menschen sonst noch sind, was sie unter Abstraktion von allem was sie sonst sein mögen, sind sie untereinander gleich, so wie alle vor dem Geld gleich sind. Jeder wird ob schwarz, ob weiß anerkannt, um Reichtum zu konsumieren und Reichtum zu produzieren. Die Menschen sind in ökonomisch gesellschaftliche Verhältnisse gesetzt, worin sie sich wechselseitig als untereinander gleiche Waren - und Geldbesitzer anerkennen und hierdurch zugleich zusammen mit den ökonomisch gesellschaftlichen Formen des Werts Rechtsformen schaffen.

Der Trennung von den Produktionsmitteln, von der Arbeits- und Lebenswelt in der die Menschen in die Natur eingebunden waren, schließt, was das Kapitalverhältnis als Produktionsverhältnis anbelangt, die Auflösung der alten an die Natur gebundenen, Naturcharakter besitzenden Produktions- und Herrschaftsverhältnisse ein.

Die Trennung findet ihren Ausdruck oder existiert praktisch in den neuen ökonomisch gesellschaftlichen Beziehungen als solchen, insofern diese in Ware-Geldbeziehungen aufgelöst sind.⁷

Mit dem Kapitalverhältnis als einem ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnis, das nach einer Seite hin nicht der Produktion oder den praktischen Verausgaben der unterschiedlichen konkret nützlichen Arbeiten vorausgesetzt ist, sondern ein ökonomisch gesellschaftliches Verhältnis der Arbeit selbst ist, ist festgelegt, worin der ökonomisch gesellschaftliche Charakter der Produktion besteht, d.h. festgelegt ist, was die Produktion im Moment der Durchführung des praktischen Verhaltens zur Natur ist. Das Kapitalverhältnis wirkt sich auf die technisch gesellschaftliche Organisation der Auseinandersetzung mit der Natur aus, in der diese zum Zwecke der Herstellung von Produkten umgestaltet wird.

Hier ist vorausgesetzt, dass Geld und Preis der Waren Erscheinungsformen des Werts der Waren sind und hiermit sich der die Gesellschaft durch und durch prägende Sachverhalt ergibt, dass das vorgeschossene Geld nicht nur erhalten, sondern mittels der Produktion vermehrt wird. Dies lässt sich zum einen so ausdrücken, dass es mittels der Produktion um die Verwertung des in Geldform vorhandenen Werts der Waren geht oder zum anderen vermittelt der Produktion um die Verwandlung des Geldes in Kapital. Das Kapitalverhältnis wird produziert und reproduziert. Es ist die Voraussetzung der Produktion und erhält sich in der Produktion und ist ständig deren Resultat. Als solches erweist es sich wieder als Voraussetzung im Vorgang der Wiederholung des Kaufens und Verkaufens der Arbeitskraft und der Produktionsmittel zum Zweck der Wiederholung der Produktion etc.

Die Produktion des Reichtums in der einen Form ist Mittel zum Zweck für die Produktion des Reichtums in der anderen Form. Der Produktionsprozess nach der Seite nach der er Produktionsprozess von Gebrauchswerten ist, ist Mittel zum Zweck für die Seite, nach der er die Vermehrung des Geldes ist, bzw.

der Verwertungsprozess des Werts. Der kapitalistische Produktionsprozess ist wie die Ware Einheit von Gebrauchswert und Wert ist, die Einheit von Arbeits- und Wertbildungsprozess. (Unter das Kapitalverhältnis subsumiert, sind die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten in ihrer allgemeinen Eigenschaft abstrakt menschlicher Arbeit Wert bildend.)

In der Verwertung des Werts hat sich der Zweck der Produktion radikal verändert und zwar in dem Sinne, dass sich zwischen Natur und ihre in den Produkten resultierende Umgestaltung ein fremder ihr äußerlicher Zweck schiebt. Die praktische Auseinandersetzung mit der Natur, deren Resultat Produkte sind, welche die konkret

⁷ Notiz: Mehr hierzu später: Produktion und Reproduktion der Trennung und der ihr entsprechenden erneuten Vereinigung in der Produktion.

nützlichen Bedürfnisse der Menschen befriedigen, ist Mittel zum Zweck für die Vermehrung des gesellschaftlichen Reichtums in der abstrakt ökonomisch gesellschaftlichen Form des Geldes. Die Verbindung der Menschen mit der Natur hat nach dem Zusammenführen der Arbeitskräfte und der Produktionsmittel nichts zu tun mit der Wiederherstellung der vorangegangenen Verbindung von Mensch und Natur. In der Art und Weise, in der die Auseinandersetzung mit der Natur in der ihr äußerlichen fremden Form der Verwertung des Werts abläuft und sie durch diese ökonomisch gesellschaftliche Form gestaltet wird, ist die Trennung von der Natur gegenwärtig, drückt sich gerade die Trennung von der Natur aus.

Hinzu kommt, dass das Resultat dieses so doppelt bestimmten Produktionsprozesses wiederum die an seinem Anfang stehende Trennung der Menschen von den Bedingungen der Produktion ist. Die Trennung wird in ihrer historisch spezifischen Form des Kapitalverhältnisses ständig produziert und reproduziert. Als Verwertung des Werts hat die Produktion ständig die Tendenz sich gegenüber der Natur und allen stofflich gegenständlichen Produktionsmitteln gegenüber zu verselbstständigen. Als Produktion von Gebrauchswerten, die menschliche Bedürfnisse befriedigen, realisiert die Produktion die entgegen gesetzte Tendenz sich mit der Natur im Zuge ihrer Umgestaltung zu verbinden.

Zusammenfassend lässt sich hierzu sagen, dass diese Gegensätzlichkeit, in der mehr und mehr durch das Kapitalverhältnis geprägten ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit Ausdruck der neuen Trennung der Menschen von der Natur ist, wie es sie niemals vorher in ihrer Geschichte gegeben hat.

Um der rastlosen Vermehrung des Reichtums in der abstrakt-allgemeinen Form der Verwertung des Werts nachzukommen, ergibt sich für die Produktion des stofflichen Reichtums als dem Mittel mit dem dieser Zweck erfüllt werden muss, die Notwendigkeit einer ständigen, rastlosen Entwicklung. Diese wiederum kommt nur zustande durch die Entwicklung des Wissens sowohl über die Natur, d.h. über die chemischen physikalischen Vorgänge in der Natur als auch über Verfahrensweisen ihrer praktischen Umgestaltung. Die Naturwissenschaft auf dem überkommenen bereits vorkapitalistischen Niveau erhält durch ihre Einbeziehung in die neue Form der Produktion eine weit größere Bedeutung als sie vorher hatte. Dem Zwang folgend, den die neu entstehenden ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse auf die Veränderung der Produktion ausüben, erfährt die Naturwissenschaft eine wachsende Anerkennung, breitet sich ständig mit diesen neuen gesellschaftlichen Verhältnissen aus und wird kontinuierlich weiter entwickelt.

Vor allen Augen sichtbar ist, wie mehr und mehr in der Produktion die Herrschaft über die Natur praktisch mittels der naturwissenschaftlichen Denk- und Verfahrensweisen ausgeübt wird. Dagegen ist auf den ersten Blick nicht sichtbar, dass eine Produktion hierfür die Ursache ist, die in ihrer technischen und gesellschaftlichen Organisation durch ein historisch spezifisches gesellschaftliches Verhältnis geprägt (bestimmt) ist. Daher wird die Ausübung der Herrschaft über die Natur und die bestimmte Art und

Weise in der das geschieht als ein Wesenszug des menschlichen Denkens schlechthin ausgegeben.⁸

Einer bestimmten Art rationalen Denkens werden hiermit Fähigkeiten zugesprochen, (zuerkannt), die es als eine Form menschlichen Denkens überhaupt nicht besitzen kann. Bis heute ist es eine unter Theoretikern weit verbreitete Auffassung, dass das technisch naturwissenschaftliche Denken in diesem Sinne als eine Qualität des menschlichen Denkens schlechthin ausgegeben wird, und als rational charakterisiertes für alles verantwortlich ist, was die Menschen sich selbst und der Natur antun. Herrschaft über Natur und Menschen auszuüben sei tief verwurzelt im menschlichen Denken und sitze insofern tiefer als alle Erklärungen aus der historisch spezifischen gesellschaftlichen Form der Produktion. Für viele Theoretiker ist diese Auffassung (im Vergleich zu allen anderen dem wahren Wesen des Menschen äußerlichen ihm nicht gerecht werdenden Auffassungen) ein Ausdruck der Tiefe ihrer wissenschaftlichen Einsichten. Während bei Lichte besehen, d.h. im Lichte einer fundierten Analyse der historisch spezifischen Form der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse sich diese Auffassung als Vorspiegelung falschen Tiefsinns entpuppt.

III. a.

Descartes

Daraus, dass Descartes nicht erkennen kann, dass die Auseinandersetzung mit der Natur mehr und mehr als Mittel eines ihr fremden ökonomisch gesellschaftlichen Zwecks dient, der der Natur gegenüber äußerlich und gleichgültig ist, ergibt sich zweierlei: Erstens: Wenn Descartes die Bedeutung der Naturwissenschaft wahrnimmt, bleibt ihm nichts anderes übrig als diese Bedeutung der Naturwissenschaft selbst zuzuschreiben in dem Sinne sie als eine ihr innewohnende Qualität auszugeben. Zweitens. Wenn Descartes die Trennung von der Natur in der Weise wahrnimmt, dass die Menschen in ihrer praktischen Auseinandersetzung mit der Natur, diese als zu erkennendes zu beherrschendes Objekt behandeln, bleibt ihm wieder nichts anderes übrig dies als eine der Naturwissenschaft innewohnende Qualität auszugeben, als eine das menschliche Denken auszeichnende Qualität, die ihm deswegen zukommt, weil es seinem Wesen nach naturwissenschaftlich ist. Das menschliche Denken verfolgt naturwissenschaftliche Prinzipien und wird seinem Anspruch auf Erkenntnis gerecht, wenn es aus der kausal mechanistisch ausgerichteten Naturwissenschaft extrapolierte Regeln befolgend „klar und deutlich“ ist.

Im 17. Jahrhundert, in dem die kapitalistische, bürgerliche Gesellschaft entsteht, schafft Descartes als Exponent einer neuen Einstellung zur Natur eine Philosophie, in der er die Natur und dasjenige, wodurch sich der Mensch von der Natur unterscheidet - sein Geist - voneinander getrennt gegenüberstellt. Die Andersartigkeit von Natur und Geist, ihre Trennung und ihre Verselbständigung gegeneinander bringt Descartes zum Ausdruck,

⁸ Später ausführlicher.

indem er beide Welthälften als verdinglichte Substanzen ausgibt, - die Natur als „res extensa“ und den menschlichen Geist als „res cogitans“. Das Ausmaß, in dem Descartes beide Welthälften voneinander ausschließt, wird deutlich, wenn man das Hauptmerkmal der Substanz bedenkt, selbständig aus sich heraus zu existieren, (causa sui), d.h. in ihrer Existenz nicht von der Existenz von etwas anderem abzuhängen. Der menschliche Geist vermag als Substanz, die das Attribut des bewussten Denkens besitzt, unabhängig und losgelöst vom menschlichen Körper zu existieren.

Um zu erklären, wie es angesichts dieser schroffen innerweltlichen Kluft zwischen Natur und Geist dennoch möglich ist, dass der Mensch im Medium des Denkens wiedergibt, was die Natur ist, sieht sich Descartes gezwungen auf Gott als auf eine dritte außerweltlich existierende Substanz zurückzugreifen. Der Mensch ist als innerweltliches Wesen im Spannungsverhältnis zur ihn umgebenden Natur auf unvollkommene Weise eine geistige Substanz, während Gott außerweltlich existierend, befreit von diesem Spannungsverhältnis zur Natur, auf vollkommene Weise eine geistige Substanz ist.

Gott ist der Garant für die innerweltliche Übereinstimmung von Geist und Natur, weil nur er als vollkommenes geistiges Wesen zugleich in einem einmaligen Schöpfungsakt Natur und Mensch geschaffen hat. Hierdurch konnte er dafür Sorge tragen, dass einem real existierenden menschlichen Geist eine real existierende Natur gegenübersteht, und dass der Geist des Menschen so beschaffen ist, dass er, unter Besinnung auf die Klarheit und Deutlichkeit des Denkens und unter Einhaltung bestimmter Regeln, in der Lage ist, eine adäquate Erkenntnis von der Natur zu gewinnen.

Innerweltlich sind Natur und Geist auf zwei in bestimmter Weise begriffene Substanzen verteilt, zwischen denen es für Descartes keinen Vermittlungsprozess gibt, mit dem man die Erkenntnis begründen könnte. Anstelle eines solchen innerweltlichen Vermittlungsprozesses, der oben allgemein als gesellschaftliches Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur beschrieben wurde, setzt Descartes einen außerweltlichen Vermittlungsprozess. Als Schöpfungsprozess der geistigen Substanz Gott ist dieser außerweltlich in Gang gesetzte Vermittlungsprozess der Ersatzvermittlungsprozess für den von Descartes nicht erkannten. – zu seiner Zeit auch gar nicht erkennbaren – innerweltlichen Vermittlungsprozess.

Natur und Menschenwelt sind nicht nur zwei analytisch zu unterscheidende Seiten der Welt. Als Produkte ein und desselben göttlichen Schöpfungsprozesses gehören sie einmal mit innerer Notwendigkeit zusammen. Zum anderen schließen sie sich wechselseitig voneinander aus und stehen sich gleichgültig gegeneinander verselbständigt gegenüber. Die innere notwendige Zusammengehörigkeit und die gleichzeitige gleichgültige Verselbständigung gegeneinander bedeuten, dass es sich bei der Grundstruktur der Welt um einen Gegensatz handelt, der mehr ist als der stets zugleich analytisch festzustellende Unterschied.

Was die Selbstständigkeit der beiden Substanzen anbelangt, orientiert sich Descartes an der Natur. Denn der Begriff der „res“, der die Selbstständigkeit im Sinne der Substanz bezeichnen soll, ist der Natur entnommen, die sachlich gegenständlich existiert. Da das

Denken als Substanz mit der Natur gleichursprünglich und so selbstständig wie diese existieren soll, wird auch die Existenzweise des Denkens als Sache, als „res cogitans“ bezeichnet. Da das menschliche Denken - außer in der Vorstellung von Philosophen - niemals selbstständig für sich losgelöst vom menschlichen Körper existieren kann und es auch dafür keine spezielle Existenzweise gibt, greift Descartes als Existenzweise für das Denken auf die Existenzweise der Natur zurück. Das Gemeinsame an beiden, nämlich als „res“ zu existieren ist Ausdruck ihrer schroffen Trennung, weil es dem Denken niemals zukommen kann in der Weise, wie das Descartes vorschwebt, selbstständig für sich wie eine Sache zu existieren. Indem Descartes sich an der Natur orientiert, erkennt er gleichsam instinktiv an, dass für ihn unbewusst die Natur gegenüber dem von ihm als selbständige Substanz inthronisierten Geist das wahrhaft Selbständige ist, das nur von sich selbst, aber nicht von irgendeinem göttlichen Geist abhängt.

So fremd es dem Denken ist selbstständig als Sache zu existieren, so selbstständig und gleichgültig stehen sich für Descartes Natur und Denken gegenüber.

Er fasst das Denken als ein geistiges unsichtbares, unsinnliches Ding, als eine Art Gedankending. Mit der „res extensa“ denkt Descartes an einen in sich geschlossenen mit Partikeln gefüllten Raum, worin kausalmechanische Gesetzmäßigkeiten walten. Entsprechend ist der Geist als unsichtbares unausgedehntes ideelles Ding ein „spiritueller Raum“ der „ausgefüllt“ wird durch ein Denken, das klar und deutlich ist, weil es ein mathematisch geometrisches Denken ist, das nach dem Vorbild der mechanischen Physik logisch kausale Verknüpfungen herstellt. Hinter dem beiderseitigen Gebrauch des Wortes „res“ verbirgt sich, dass Inhalt und Umfang der „res cogitans“ durch die „res extensa“ als ihr Gegenstück festgelegt sind.

Die unter Abstraktion von allem Sinnlich - Gegenständlichen der Körperwelt gewonnenen Gedankenbewegungen werden mittels der „mathematisch geometrischen Methode“ entwickelt, so dass der Geist in Analogie zur Körperwelt betrachtet wird. Es ist bereits Descartes, der wie viele moderne Theoretiker, um der Einheit von Natur und Mensch willen seine Philosophie des Geistes als „**eine Naturwissenschaft des Geistes**“ konzipiert hat.

Dass für Descartes die Grundstruktur der Welt aus dem Gegensatz von Natur und Denken, von Materie und Geist besteht, ist auch dann gemeint, wenn, einem bestimmten Sprachgebrauch folgend, von der Einheit des Gegensatzes geredet wird. Im Gegensatz ist die Einheit, wie die gerade gemachten Ausführungen gezeigt haben, immer schon enthalten, und zwar als die innere notwendige Zusammengehörigkeit. In der Rede von der Einheit des Gegensatzes muss also stets bedacht werden, dass die Einheit gleichsam zweimal vorkommt – einmal im dem, was den Gegensatz ausmacht, und dann in der Bezeichnung der in Gott gründenden „Einheit“.

Mit dem Gegensatz geht es zugleich um den Widerspruch zwischen beiden Seiten, weil die angegebenen **Grundlagen für den Gegensatz, - die innere notwendige Zusammengehörigkeit und gleichzeitige gleichgültige Existenz gegeneinander -**,

auch die Grundlagen für den Widerspruch sind.⁹ Da erst Hegel auf eine noch irrationale Züge tragende Weise und Marx auf eine rationale Weise ein Wissen von einem real existierenden Widerspruch entwickelt haben, wird erst später näher darauf eingegangen.

III. b **Doppelseitigkeit von Natur und Geist**

Im Folgenden sollen die Pole des Gegensatzes auf ihre Doppelseitigkeit hin betrachtet werden. Die Natur ist eine ausgedehnte Sache und keine denkende Sache. An ihr fehlt genau alles, was den Menschen als „res cogitans“ auszeichnet. Aus sich heraus, nachdem sie von Gott geschaffen wurde, ist die Natur eine ausgedehnte Sache. Da ein Lebewesen nur Mensch ist insofern es Geist und damit eine nicht ausgedehnte Sache ist und etwas nur Natur ist, insofern es nichts Geistiges ist, nicht das ist, was den Menschen auszeichnet, kommt der Natur auch nichts zu, was dem von ihr getrennten Menschen zukommt. Descartes blendet an der **Natur als dem Pol des Gegensatzes** alles aus, was dem Menschen als dem anderen Pol des Gegensatzes zukommt. Da etwas nur Natur ist, sofern es als ausgedehnte Materie nicht das ist, was der Mensch als nicht ausgedehnter denkender Geist ist, kommt dem Menschen nichts zu, was der von ihm getrennten Natur zukommt. Descartes blendet **am Menschen als dem einen Pol des Gegensatzes** alles aus, was der Natur als dem anderen Pol des Gegensatzes zukommt.

Wenn Descartes die metaphysische aus dem **Gegensatz von „res extensa“ und „res cogitans“ bestehende Grundstruktur seiner Philosophie** entwickelt, dann liegt die **Doppelseitigkeit von Natur und Mensch außerhalb der Reichweite seines Bewusstseins**.

Die bereits skizzenhaft beschriebene Doppelseitigkeit von Natur und Mensch kann nur erkannt werden, wenn nachvollzogen wird, wie sie in dem geschichtlichen Prozess, worin die Menschen sich zueinander und zur Natur verhalten hergestellt wird. Zu erforschen wie die Geschichte der Natur sich aufgrund dieses doppelten Verhaltens um die Geschichte der Menschen erweitert, ist auf dem Entwicklungsstand, den die Geschichte der Menschen zu Descartes Zeiten erreicht hat, noch nicht möglich. Die von den Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang praktisch ausgeführte und für ihre Entwicklung bedeutsame Umgestaltung der Natur, wird von Descartes im Hinblick auf die Beherrschung der Natur wahrgenommen, sie spielt aber für ihn keine Rolle bei der Etablierung des metaphysischen Grundverhältnisses von Natur und Mensch.

Da der Mensch sich als natürliches, gesellschaftliches, denkendes Lebewesen in einem geschichtlichen Prozess entwickelt, worin ständig zwischen ihm und der Natur eine Vermittlung stattfindet, ist **die Doppelseitigkeit in jeder Philosophie gegenwärtig, ob die Philosophen hiervon ein ausdrückliches Bewusstsein besitzen oder nicht**.

⁹ Siehe hierzu ausführlicher: Der dialektische Widerspruch im Kapital, Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie, Hamburg 2002. In Auszügen zugänglich unter www.dieterwolf.net

Descartes fasst unter dem Begriff der „res extensa“ all das zusammen, was er durch die vorgefundene und von ihm mitgestaltete zeitgenössische Naturwissenschaft an Erkenntnissen über die Natur gewonnen hat. Descartes tut so als habe Natur als „res extensa“ mit der nicht ausgedehnten „res cogitans“ nichts zu tun, als würden sie sich wechselseitig ausschließen und unvermittelt als wechselseitig sich ausschließende Entitäten gegenüberstehen. Das, was die „res extensa“ aber ist, ist nur das Gegenstück zu ihrem naturwissenschaftlichen Entwurf, ist nur das, was Descartes sich an Wissen auf Basis seiner Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen von ihm selbst erweiterten Naturwissenschaft von der Natur angeeignet hat. In der „res extensa“ hat für Descartes das Wissen über die Natur reale Existenz angenommen.

Um die Bedingung ihrer Erkennbarkeit zu erfüllen ist es für Descartes ja Gott, der die Natur nach kausal mechanistischen Prinzipien, in der Weise einer wie ein automatisches Uhrwerk funktionierenden Maschine geschaffen hat. Obwohl die Natur inhaltlich nur durch das bestimmt ist, was Descartes von ihr weiß, sie den Stempel seines aus dem Zusammenhang mit ihr herausgerissenen naturwissenschaftlichen Denkens trägt, gibt er sie als Produkt göttlicher Schaffenskraft aus, d.h. als „res extensa“, die mit dem, was den Menschen als „res cogitans“ auszeichnet, nichts zu tun hat.

Auch für den auf das Geistige reduzierten Menschen lässt sich, wie bereits für die Natur geschehen, feststellen, dass es für Descartes Philosophie zwar keine systematisch relevante aber eine systemimmanente ihm unbewusste Doppelseitigkeit gibt. Da Descartes nicht die historisch gewordenen Bedingungen seiner Philosophie und damit nicht ihre historische Beschränktheit erfassen kann, bleibt ihm auch bezogen auf die „res cogitans“ die unvermeidbare Doppelseitigkeit unbewusst.

Descartes erklärt ein naturwissenschaftliches Denken, das aus der praktisch gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der Natur hervorgegangen ist, und das hiermit bereits durch die Natur geprägt ist, zu dem menschlichen Denken schlechthin. Der ökonomisch gesellschaftliche Bereich, der für die zunehmende Trennung des Menschen von der Natur verantwortlich ist, treibt - als Mittel der Umgestaltung der Natur - die Entwicklung neuer technischer Instrumente und Maschinen voran und veranlasst die Menschen, das dazu erforderliche naturwissenschaftliche Wissen und Denken hervorzubringen.

Descartes vermag noch nicht die neu entstehenden und sich entwickelnden ökonomisch gesellschaftlichen Zusammenhänge zu erkennen, die den Menschen von der Natur trennen und ihn zugleich mit ihr vermitteln. Er nimmt vielmehr als philosophisch bedeutsam nur das neu sich entwickelnde naturwissenschaftliche auf die mathematisierte Geometrie ausgerichtete Denken wahr, das er dann sowohl für die neue Erkenntnis der Natur als auch für die neue auf die Beherrschung der Natur ausgerichtete Stellung zur Natur verantwortlich macht.

Descartes nimmt keine innerweltliche Vermittlung zwischen „res extensa“ und „res cogitans“ wahr, die sich in der Doppelseitigkeit der Pole des Gegensatzes niederschlägt, und aus der heraus er versuchen könnte, zu erklären, warum es zwischen beiden Polen eine Übereinstimmung in dem Sinne gibt, dass im Denken dasjenige reproduziert werden kann, was die die Natur als real existierende ausgedehnte Materie auszeichnet. Diese unvermittelte Übereinstimmung ist für Descartes nur möglich durch die Existenz

einer **dritten Substanz, die den beiden innerweltlichen Substanzen außerhalb der Welt gegenübersteht** und die aus etwas besteht, woraus innerweltlich die den Menschen auszeichnende Substanz besteht, nämlich aus Geist. Gott, der als Geist diese außerweltlich existierende Substanz ist, stattet Descartes mit der Fähigkeit aus, Schöpfer einer Welt zu sein, deren Grundstruktur ausgerechnet aus dem Gegensatz von „res extensa“ und „res cogitans“ besteht. **Gott ist der Schöpfer einer Welt, die so aussieht, wie sie auf historisch beschränkte Weise von einem Philosophen unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen begriffen wird.** Es ist Descartes, der bestimmt, woraus Gott besteht, und es ist Descartes der Gott vorschreibt, was für eine Welt das Ergebnis seines Schöpfungsprozesses ist. Die in den Religionen unterstellte Existenz Gottes instrumentalisiert Descartes, indem Gott für ihn den Zweck erfüllt, das seine Philosophie beherrschende Erkenntnisproblem zu lösen, das sich mit der schroffen Trennung von Natur und Natur erkennendem Geist stellt. **Da Descartes die innerweltlichen Vermittlungszusammenhänge ausblendet, muss die Gewissheit menschlicher Erkenntnis von der Welt durch eine außerweltliche Instanz garantiert werden.**

Mit der aufkommenden kapitalistischen Gesellschaft beginnt mit der Unterordnung der Produktion unter das Kapital eine Beherrschung der Natur, die mit der hierdurch einsetzenden Entwicklung der Naturwissenschaften und deren technologischer Umsetzung in der Produktion mehr und mehr zunimmt. Aus diesem Zusammenspiel der gesellschaftlichen und technischen Entwicklung ist zu erklären, warum vom menschlichen Geist aus ein göttlicher Geist zum Inbegriff der menschlichen Aktivitäten avanciert, um die Rolle des die Natur und die Menschenwelt schöpferisch gestaltenden Vermittlers zu spielen.

Dieses einseitige Interesse an Gott, den Descartes nach dem Bild schafft, das den Erfordernissen seiner Erklärung des Zusammenhangs von Natur- und Menschenwelt zu genügen hat, ist den Vertretern der katholischen Kirche aufgefallen und hat sie dazu veranlasst Descartes als einem Atheisten zu misstrauen und seine Werke schließlich auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen. Es mag angesichts der erkenntnistheoretischen Funktionalisierung von Gott genügend Stellen in Descartes Werken geben, in denen er aus Furcht vor der kirchlichen Macht die Bedeutung, die Gott für ihn und seine Philosophie hat, in einem Ausmaß herausstreicht, die dem Gehalt seiner Philosophie und vielleicht auch seiner inneren Überzeugung entgegensteht, so dass man zurecht von Descartes als dem „Philosophen hinter der Maske“¹⁰ reden kann.. Unabdingbar aber steht fest, dass Descartes, indem sich ihm das Problem der Vermittlung von Mensch und Natur in der Weise der innerweltlichen zunächst jegliche Vermittlung ausschließenden Kluft zwischen den gegeneinander verselbstständigten Substanzen stellt, Gott in der bereits beschriebenen Weise als außerweltliche Vermittlungsinstanz braucht.

¹⁰ Siehe Wilhelm Weischedel, Descartes oder der Philosoph hinter der Maske, in: Die philosophische Hintertreppe, 21. Auflage, München 2000.

Zur Charakterisierung Descartes als dem „Anfänger“ der neuzeitlichen Philosophie gehört, dass für ihn der Gegensatz von Natur und Geist die Grundstruktur der Welt ausmacht, er selbst aber noch kein Bewusstsein von der Doppelseitigkeit beider Pole, d.h. noch kein Bewusstsein von der Welt als Einheit des doppelseitig polaren Gegensatz von Natur und Mensch, von Natur und Geist besitzt.

F.W.J. Schelling ist der erste Philosoph nach Descartes, der den Gegensatz von Natur und Geist bewusst in seiner Doppelseitigkeit erfasst hat. Schelling ist klar, dass auch er noch wie seine Vorgänger Kant und Fichte in verwandelter Form auf je spezifische Weise mit Descartes` Gegensatz und mit der Lösung des daran gebundenen Problems der Erkenntnis beschäftigt ist. Schelling ist es nämlich, der mit Berufung auf Spinoza Descartes` schroffen Dualismus mit dem Begreifen des Gegensatzes als einen doppelseitig polaren überwinden will und Descartes als „Anfänger der neuzeitlichen Philosophie“ bezeichnet hat.

III. c Innerweltliche Vermittlung von Natur und Geist

Descartes stößt auch auf ein Problem, das unmittelbar nichts mit der Begründung der Naturerkenntnis zu tun hat, aber genauso wie diese Begründung, durch die Art und Weise bestimmt ist, in der Descartes Natur und Geist auf zwei voneinander getrennte Substanzen verteilt. Auch dieses durch die unten behandelte **innerweltliche Vermittlung von Natur und Geist** auftretende Problem ist nur zu lösen, wenn es doch zwischen der ausgedehnten materiellen Substanz und der nicht ausgedehnten geistigen Substanz eine Verbindung gibt. Das erste aus der außerweltlichen Vermittlung bestehende Problem konnte Descartes im Rückgriff auf die außerweltliche Substanz Gott lösen, indem dieser als Garant für die Wahrheit der Erkenntnis herhalten musste. Das bisher noch ausgeklammerte zweite Problem aber kann nur gelöst werden, wenn es doch entgegen des totalen Ausschließungsverhältnisses einen innerweltlichen Vermittlungsprozess zwischen den entgegen gesetzten Polen von Natur und Geist gibt. Daher hat dieses Problem und die von Descartes dargebotene Lösung seine aufmerksame Briefpartnerin Charlotte von der Pfalz veranlasst, ihm vorzuwerfen, er verstricke sich in Widersprüche mit den Grundsätzen seiner Philosophie. Auf das innerweltlich zu lösende Problem der Vermittlung stößt man, wenn man der Fragestellung nachgeht, ob geistige Zustände das Verhalten der Menschen bestimmen können. Descartes muss mentale Verursachungen unterstellen, insofern Handlungen auf bestimmte Wünsche, Absichten Meinungen zurückgehen oder insofern Gefühle wie Angst oder Empfindungen wie Schmerz oder Lust die Ursache für in diesem Falle auch unbeabsichtigte Reaktionen sind. Verletzungen, die der Körper erleidet, wirken sich so auf das Fühlen und Denken des Menschen aus, dass er Schmerzen empfindet, die er auch bewusst wahrnimmt.

Wie kann etwas ohne jede körperliche Eigenschaft einen Körper beeinflussen? Die ausgedehnte Materie denkt nicht, sie ist absolut geistlos. Auch der Körper des Menschen ist eine reine Maschine, die nach der Art eines mechanischen Uhrwerks abläuft. Wie kann also die materielle physische Substanz, die überhaupt keine geistigen Eigenschaften besitzt, das Denken beeinflussen? Wird das Problem des Zusammenhangs von „Geist“ und „Natur“, von Mensch und Natur auf diese unzulängliche Weise gestellt, kann seine Lösung auch nur unzulänglich sein. Die schroffe Trennung von Natur und Mensch zwingt Descartes jetzt zur Annahme einer Körper und Geist vermittelnden innerweltlich existierenden Instanz, die wegen ihrer Zwitterhaftigkeit körperlich auch an einer bestimmten Stelle des Körpers existieren muss. Descartes hat - so nimmt man an-, die **Zirbeldrüse** als diese Instanz auserkoren, weil sie im Unterschied zu den anderen in Frage kommenden Organen im Gehirn nur einmal, d.h. unpaarig vorkommt.

Wenn Descartes die innerweltliche Vermittlung von Geist und Körper behandelt, dann drängt sich diese beim Menschen als dem metaphysischen Grundverhältnis von „res extensa“ und „res cogitans“ entgegenstehende Vermittlung als etwas ganz Besonderes auf. Descartes nimmt eine Aufweichung (Relativierung) des Dualismus vor, die dann erfolgt, wenn es um eine Vermittlung von „res extensa“ und „res cogitans“ geht, durch die sie wechselseitig aufeinander wirken und sich wechselseitig beeinflussen. Während der Geist, der mit dem Körper eine Verbindung eingeht und nicht auf die Erkenntnis der äußeren Natur ausgerichtet ist, als Seele bezeichnet wird, wird der Körper, der mit dem Geist in Verbindung steht, als Leib bezeichnet. Hiermit sei hervorgehoben, dass es aufseiten des Menschen ein Verhältnis von Natur und Geist gibt, das als psychophysische Wechselwirkung über das metaphysische Grundverhältnis von Natur und Geist hinausgeht. Dass es außerhalb des Menschen in der Natur kein Leib-Seele Problem gibt, bekommen die Tiere zu spüren. Als geistlose mechanische Automaten können die Tiere keinen Schmerz empfinden. Daher lässt Descartes es zu, dass der nach den inneren kausal mechanischen Zusammenhängen forschende Mensch Tiere „bei lebendigem Leib“ sezieren darf.

Die innerweltliche Vermittlung zwischen Geist und Körper in Gestalt der Vermittlung von Leib und Seele geht von zwei Seiten aus. Die Grundeinteilung der seelischen Vorgänge ist die in tätige und leidende Zustände, d.h. in Zustände, die ihre Ursache nur in der Seele, und solche, die sie im Zusammenwirken von Seele und Körper haben. Auf die eine Seite tritt das reine Wollen und Denken, auf die andere die sinnlichen Empfindungen und Leidenschaften.

Von einem menschlichen Gehirn empfängt ein menschliches Bewusstsein Wirkungen, die es zu Empfindungen und Gefühlen anregen. Löst ein Reiz eine Bewegung im Sinnesorgan aus, so überträgt sich die „Bewegung“ mittels von feinen, dünnen „Fädchen“ aufs Gehirn, genauer auf die Zirbeldrüse. Hierdurch wird im Gehirn eine weitere Bewegung ausgelöst, mittels derer der Gegenstand für die Seele „erfahrbar“ wird; denn nicht die „Bewegungen, die im Auge vor sich gehen, sondern diejenigen, die im Gehirn stattfinden, vergegenwärtigen der Seele diese Gegenstände. Mit den Fädchen als Trägern der Vermittlung will Descartes seinem mechanistischen Erklärungsprinzip treu bleiben. Descartes geht von Reizleitungen in den Nerven aus, die für ihn Röhren

sind, die wiederum die „dünnen Fädchen“ enthalten, die er „Lebensgeister“ nennt, obgleich sie physischer Natur sind. Die Lebensgeister sind „keineswegs `Geister` im metaphysischen Sinne des Wortes. Sie sollen aus einer „sehr feinen, unsichtbaren Materie bestehen, nämlich den leichtesten Teilchen des Blutes, die beim Aufsteigen desselben durch die Wände der feinsten Äderchen austreten. Umgekehrt gehen von der wollenden Seele Impulse aus, die in eine nervöse Reizung und Bewegung der Glieder des Körpers auslaufen. Ausgelöst von der Seele soll auf dem Weg über die Zirbeldrüse die Anregung der Muskel erfolgen und zwar wiederum auf mechanische Weise indem die „Lebensgeister“ in bestimmte Nervenleitungen hineingepresst werden, um so den Impuls auf den Muskel zu übertragen.“¹¹

Der Mensch soll die Affekte durch den Willen beherrschen, die Wahrnehmungen durch den reinen Begriff klären und im Handeln und Erkennen sich nur nach den klaren und deutlichen Vorstellungen richten. Dann vermag er den Irrtum auf der einen, die Sünde auf der anderen Seite zu vermeiden. Die Menschen haben sich in ihrem Fühlen und Wollen nach dem Ideal der Klarheit und Deutlichkeit zu richten, das durch die mathematische Geometrie und die mechanische Physik gegeben ist. Die Erklärung der psychophysischen durch die Zirbeldrüse möglichen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele besitzt den Charakter einer die Naturwissenschaft nachahmenden Psychologie.

Die außerweltlich existierende Vermittlungsinstanz in der Gestalt Gottes hat in der aus der Zirbeldrüse bestehenden innerweltlichen Vermittlungsinstanz ihr Gegenstück.

IV.

Zur Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist als philosophisch verbrämte Verfehlung des inneren Zusammenhangs von Natur- und Menschengeschichte

Im Folgenden sollen einige Bemerkungen zur Erzeugung des Gegensatzes gemacht werden, d.h. zum Begreifen des Verhältnisses des Menschen zur Natur in der verwandelten Form des Gegensatzes von Natur und Geist, von Materie und Idee, von Sinnlichkeit und Verstand usf. Es soll eine These vorgetragen werden, die, was ihre sachliche Grundlage anbelangt, zunächst nur Hinweise liefert, die erst später ausführlich bewiesen werden sollen, deren **Plausibilität** aber bereits im folgenden stringent nachgewiesen werden kann.

Natur- und Menschgeschichte zeichnen sich in ihrer wechselseitigen Beeinflussung durch das doppelte Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur aus, wozu als eine wesentliche Seite das praktische Umgestalten der Natur gehört. In diesem geschichtlichen Prozess verändern und entwickeln sich die Menschen mit der

¹¹ Wolfgang Röd, Descartes, München 1982, S.135

Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der darin ablaufenden Veränderung der Natur. Vom Begreifen dieses Prozesses als einem geschichtlich sich entwickelnden Zusammenhang ökonomisch gesellschaftlicher und biologischer Prozesse hängt es ab, auf welche Weise Natur und Menschenwelt verstanden werden. Wird dieser Zusammenhang, worin die genannten Prozesse sich wechselseitig beeinflussen, unvollständig begriffen, dann bedeutet dies, dass vermittelnde Teilprozesse, durch die die Natur beeinflusst und die Menschen in ihrer Entwicklung geprägt werden, verkürzt begriffen oder gar ausgelassen werden. Die Folge davon ist offenkundig, dass beide Welthälften nicht mehr als das aufgefasst werden, was sie in und durch den sie vermittelnden Prozess geworden sind. Dies kann auch so umschrieben werden: In dem Maße, in dem Natur und Mensch aus dem sie vermittelnden Zusammenhang herausgerissen werden, werden sie sowohl verkürzt begriffen als auch getrennt voneinander gegenübergestellt. In dem die ganze Philosophiegeschichte charakterisierenden Gegensatz von Natur und Geist ist – wie für Descartes gezeigt wurde – wird wechselseitig sich bedingend, Natur und Menschenwelt nach Maßgabe der Einsicht in den Vermittlungsprozess verkürzt und verkehrt begriffen. Auf der einen Seite ist es die Natur, die zu dem verabsolutiert wird, was Descartes zu seiner Zeit über sie weiß und auf der anderen Seite wird die Menschenwelt ihrem Wesen nach auf einen Menschen reduziert, der eine auf eine bestimmte Weise eine denkende Substanz (Entität) ist.

Es müssen auf Basis der Einsicht in den Entwicklungsstand von Natur- und Menschengeschichte die entsprechenden Gründe aufgedeckt werden, mit denen erklärt werden kann, warum Descartes den inneren Zusammenhang nur unvollständig erfassen konnte, weil dieser unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen eine bestimmte historische Stufe der Entwicklung erreicht und eine bestimmte historische Form angenommen hat. Diese Gründe sind es auch, aus denen Descartes die Natur verkürzt durch eine geschichtslose Reduktion auf den kausal mechanischen Zusammenhang begreift und aus denen er den Menschen verkürzt mit der ebenso geschichtslosen Reduktion zu einer geistigen Wesenheit macht, die sich durch ein bestimmtes, den Regeln mechanischer Physik gehorchendes Denken auszeichnet. Diese Gründe sind es schließlich auch, aus denen er beide Seinsbereiche getrennt voneinander als sich wechselseitig ausschließende verdinglichte Substanzen gegenüberstellt.

Der Vermittlungszusammenhang kann grob mit dem Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur umschrieben werden, worin sich der Mensch als natürliches, gesellschaftliches und denkendes Lebewesen betätigt. Das Besondere an dem unzulänglichen Begreifen des Zusammenhangs von Mensch und Natur besteht offensichtlich darin, dass die drei Dimensionen dieses Zusammenhangs auf zwei reduziert werden. Die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft usf. zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass das verkürzte, unzulängliche Begreifen des inneren Zusammenhangs von Natur- und Menschengeschichte stets davon begleitet ist, dass aus den bestimmten noch aufzudeckenden Gründen die gesellschaftliche Dimension verschwindet.

Dies kann nur bedeuten, dass das, was zum Gesellschaftlichen gehört, so wahrgenommen wird, dass die Leistung, die es für das Werden eines Lebewesens zum Menschen erbringt, zum einen mehr als Leistung der Natur und zum anderen mehr als Leistung des Denkens, des Geistes ausgegeben wird. Das Gesellschaftliche wird somit teilweise in die Natur und teilweise ins Denken, in den Geist hinein aufgelöst. Begünstigt wird das Auflösen des Gesellschaftlichen in den Geist auch noch durch zweierlei: Da man gesellschaftliche Beziehungen, gesellschaftliche Verhältnisse, die Menschen miteinander eingehen, nicht sehen kann, nicht sinnlich wahrnehmen kann, weil sie nicht sinnlich gegenständlich existieren, sie aber unabhängig vom praktischen Realisieren begrifflich in Gedanken festgehalten werden können, führt dies zu der Auffassung, gesellschaftliche Verhältnisse seien Ideen, hätten im Denken als Ideen ihren Ursprung. Diese Vorrangstellung des Geistes auf Kosten des Gesellschaftlichen wird noch dadurch unterstützt, dass, sobald sich der Mensch aus dem Tierreich emporgearbeitet hat und sein Denken entstanden ist, das real praktizierte Verhalten zueinander und zur Natur durchs Denken vermittelt ist. Indem das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur nur nach der Seite betrachtet wird, nach der es durch das Denken vermittelt ist, wird es nur als Voraussetzung des Handelns aufgegriffen. Bevor das Denken in der Entwicklung des gesellschaftlichen Verhaltens der Menschen zueinander und zur Natur als Voraussetzung auftreten kann, ist es aber vorher immer schon das Resultat dieses doppelten Verhaltens gewesen. Der geschichtliche Prozess, worin der Mensch aus tierischen Primaten hervorgegangen ist, der als Geschichte der Natur sich um die Geschichte der Menschen erweitert, zeichnet sich, gerade auch was das Denken anbelangt, durch ein ständiges Umschlagen von Resultat in Voraussetzung und von Voraussetzung in Resultat aus.

Viele Wissenschaftler, die sich auf biologische, ethnologische Forschungsergebnisse stützen, wenden sich gegen die in ihren Augen reduktionistische Verengung des Verhältnisses des Menschen zur Natur auf das Verhältnis des menschlichen Denkens zum Gehirn. Für diese Wissenschaftler ist das Verhältnis Natur Mensch nicht zu begreifen ohne die sozialen Beziehungen einzubeziehen, wozu auch gehört, dass die Menschen die Natur bearbeiten, sie praktisch umgestalten, sei es zunächst mit Hilfe einfacher Werkzeuge oder dann auch mit Hilfe einer entwickelten komplexen Technik. Viele dieser Wissenschaftler begnügen sich aber nicht mit dieser Erweiterung. Sie machen es sich vielmehr zur Aufgabe zu erforschen, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Menschen in der Reproduktion ihres Lebens miteinander eingehen, mit den biologisch-organischen, physiologisch-physikalischen Vorgängen im Körper und Gehirn zusammenhängen und auf welche Weise sie, sich gegenseitig beeinflussend, für die Entstehung und Entwicklung des Menschen verantwortlich sind. Um die Erweiterung durch die gesellschaftliche Wirklichkeit deutlich zu machen, mit der sie die dualistisch verkürzte Gegenüberstellung von Materie und Geist, von Körper und Verstand als falsch erweisen wollen, umschreiben diese Wissenschaftler das Verhältnis Natur Mensch mit dem Verhältnis Natur Kultur. So notwendig diese Erweiterung ist, so wenig kann sie verhindern, dass der innere Zusammenhang von Natur und Mensch nicht doch verfehlt und mehr oder weniger unbewusst in irgendeiner

Form des dualistisch ihn verkehrenden Gegensatzes von Natur und Geist begriffen wird. Der mit Kultur gemeinte Bereich, mit dem der Mensch auf eine umfassende und ihm adäquate Weise verstanden werden soll, zerfällt in viele Teilbereiche als ebenso vielen Arten von gesellschaftlichen Verhältnissen wie z.B. politische Verhältnisse, staatliche Verhältnisse, Rechtsverhältnisse, Familienverhältnisse, Gewerkschaften, Verbände, religiöse Vereinigungen, ökonomisch gesellschaftliche Verhältnisse usw. Um die Frage zu beantworten, wie diese Bereiche entstanden sind, welchen Anteil sie an der Entwicklung des Menschen als natürliches, gesellschaftliches, denkendes Wesen haben, muss auch untersucht werden, auf welche Weise sie miteinander verbunden sind. Ergibt sich aus der Art und Weise ihrer wechselseitigen Beeinflussung eine ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmende Rangfolge, so dass es einen oder mehrer Bereiche gibt, von denen die jeweils anderen aus untersucht und verstanden werden müssten? Ergibt sich hieraus, dass der Anteil der einzelnen Bereiche an der Entwicklung des Kulturwesens Mensch je nach der Stellung, die er in der Rangfolge einnimmt, verschieden ist? Gibt es aus der bisherigen Kenntnis der Entstehung des Menschen und seiner bis in die Gegenwart sich erstreckenden Entwicklung Aufschlüsse über die Rangfolge der Bereiche, die es erlauben einen Bereich aufgrund bestimmter Charakteristika herauszufinden, mit dem das Begreifen des inneren Zusammenhangs von Natur-Gesellschaft- und Denkformen zu beginnen hat? Hier deutet sich an, dass die vom Menschen geschaffenen und nicht von ihnen geschaffenen Bereiche der Welt auf eine Art zusammenhängen und auf eine Art ausgehend von der gesellschaftlichen Arbeit zu begreifen sind, die weit entfernt ist von der total missverstandenen metaphorischen Umschreibung des Zusammenhangs dieser Bereiche durch das Verhältnis von „Basis und Überbau“.

Das Begreifen des ganzen Zusammenhangs von Natur, Gesellschaft und Denken hat mit dem Bereich anzufangen, in dem Menschen, ob ihnen das bewusst ist oder nicht, in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur, immer schon damit angefangen haben, diesen Zusammenhang praktisch herzustellen. Der Kulturtheoretiker Hansen hat den Bereich, mit dem für ihn die Entwicklung des Menschen als Entwicklung des praktischen Herstellens der Vermittlung Mensch Natur anfängt, in der „Arbeit“ gefunden. Die Doppelseitigkeit von Natur und Menschenwelt ist ständig werdendes Resultat der Arbeit, in der die Menschen mit der Veränderung der äußeren Natur auch ihre innere Natur verändern. „Allumfassend bedeutet Kultur Veränderung der äußeren und inneren Natur durch Arbeit. (...) Wenn Kultur also letztendlich Arbeit und Gestaltung beinhaltet, so ergibt sich die wertende Bedeutung ... aus einer Rangordnung der verschiedenen Formen der Arbeit und die ... Zielvorstellung der zu erreichenden Veränderung der Menschennatur.“¹²

Für Hansen ist der Mensch ein Kulturwesen geworden, das sich von tierischen Primaten unterscheidet, insofern er ein Lebewesen ist, das in Form der Arbeit praktisch die Natur und zugleich damit sich selbst verändert hat. Demnach sieht es so aus, als habe sich der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes aus dem Reich der Tiere herausgearbeitet. Im

¹² Klaus P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft, 2003, S. 15 .

Zusammenspiel mit den verschiedensten beeinflussbaren und unbeeinflussbaren Faktoren entwickeln sich mit der Arbeit alle dem Menschen als Kulturwesen auszeichnenden Qualitäten, ein größeres Gehirn, eine zum Pinzettengriff fähige Hand, die Sprache, das Denken usw.

Wenn Hansen in diesem Sinne von der Arbeit als Kultur bildend spricht und wenn die Arbeit der Bereich ist, mit dem stets die Vermittlung zwischen Mensch und Natur ihren Anfang nimmt, dann muss die Arbeit aber auch noch eine von Hansen gerade nicht erwähnte Qualität besitzen, ohne die sie niemals diese Vermittlerrolle spielen kann. Diese Qualität, so sei mit massiver Deutlichkeit hervorgehoben, besteht in ihrer Gesellschaftlichkeit, d.h. darin, dass stets in gesellschaftlichem Zusammenhang befindliche Menschen sich praktisch mit der Natur auseinandersetzen. Stets gehen die Theoretiker davon aus, sie hätten doch die Gesellschaftlichkeit einbezogen und ihnen sei doch klar, dass menschliche Arbeit eine gesellschaftliche Seite hat. Empört würden sie den Vorwurf zurückweisen, Arbeit nicht in ihrer Gesellschaftlichkeit begriffen zu haben. Es ist aber keine Sache des guten Willens Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit begreifen zu können; denn was gesellschaftliche Arbeit ist, lässt sich erst erkennen, wenn sie sich so weit entwickelt hat wie in der kapitalistischen Gesellschaft. Wenn man wirklich wissen will, was gesellschaftliche Arbeit ist und welche Bedeutung sie in ihren unentwickelten Formen in der Menschheitsgeschichte hat, muss man sie zuerst in ihrer kapitalistischen d. h. in der einem hohen Entwicklungsstand entsprechenden historisch spezifischen Ausgestaltung erkannt haben. Diese ist dadurch bestimmt, dass die gesellschaftlichen Formen der (gesellschaftlichen) Arbeit von der einfachsten bis zur komplexesten Form aus unterschiedlich entwickelten Formen des Werts bestehen. Im Folgenden wird auf einige Punkte aufmerksam gemacht, die für das Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit unabdingbar sind und durch die deutlich wird, warum eine Beschäftigung mit ihr noch längst keine Garantie dafür ist, sie in der Weise zu erfassen, die sie als Ausgangspunkt der Vermittlung zwischen Natur, Gesellschaft und Denken auszeichnet.

Bei der gesellschaftlichen Arbeit handelt es sich um einen historisch gewordenen Zusammenhang, so dass die Gesellschaftlichkeit der Arbeit so real in einer historisch spezifischen Form existiert wie die Menschen in diesem gesellschaftlichen Zusammenhang sich praktisch zur Natur verhalten müssen, um ihr Leben zu produzieren und zu reproduzieren. Die gesellschaftliche Arbeit ist „sowohl Produktionsprozess der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, d.h. ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozess. Denn das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet.“¹³

¹³ MEW 25 . S. 826 ff.

Erst mit diesem Ganzen, das aus der gesellschaftlichen Arbeit als einem Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen besteht, kann auch nur begriffen werden, was es heißt, dass der Mensch sich selbst als gesellschaftliches, natürliches und denkendes Wesen erzeugt.

Das Verhalten der Menschen zueinander und das Verhalten der Menschen zur Natur sind jeweils ein gesellschaftliches Verhalten; keine der beiden Verhaltensweisen existiert ohne die andere, und beide Verhaltensweisen gibt es nicht, ohne dass sie sich wechselseitig beeinflussen.

Wann immer Menschen sich über sich und ihre Stellung in der Welt Gedanken machen, haben sie immer schon damit angefangen in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur ihr Leben zu produzieren und zu reproduzieren. Bei allem, was die Menschen sonst noch sein mögen, zuerst und vor allem anderen sind sie natürliche Lebewesen, die ohne körperliche Organisation nicht denken, nicht fühlen, nicht lieben, nicht singen, nicht beten, nicht atmen, kurz nicht leben können. Sei es am Anfang ihrer Entwicklung als Jäger und Sammler mit Grabstock, Speer, Pfeil und Bogen oder sei es heutzutage als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft mit riesigen Erntemaschinen, mit Fließbändern, mit automatisierter Maschinerie, mit Computern, mit vollautomatischen Robotern, stets müssen sich die Menschen mit der Natur auseinander setzen, um sich die Mittel, Güter, Gebrauchswerte zu beschaffen, die sie für die Erhaltung ihrer körperlichen Organisation bzw. für die Erhaltung ihres Lebens brauchen.

Dadurch, dass die Produktion und Reproduktion materieller und immaterieller Gebrauchswerte das erste und unabdingbar notwendige Geschehen für die Erhaltung des Lebens der Menschen ist, und dadurch, dass dies immer in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang abläuft, ist auf praktische Weise bewiesen, dass es die gesellschaftliche Arbeit ist, mit der die Vermittlung zwischen dem Mensch und der Natur ihren Anfang nimmt.

Die Produktion immaterieller Güter, so wird nicht selten argumentiert, sei doch überwiegend bzw. so dominant, dass die Produktion der materiellen Güter für die Lebenserhaltung und damit auch für die Gestalt der gesellschaftlichen Verhältnisse nur eine untergeordnete Rolle spielen würde. Hier kommt eine krasse Gleichgültigkeit gegenüber den ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen zum Ausdruck, indem einfach unterstellt wird, diese hätten sich mit der verhältnismäßig größeren Zunahme der immateriellen Produktion grundsätzlich geändert. Die sich auf internationaler und nationaler Ebene entwickelnden ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse sind grundlegend durch das Kapitalverhältnis bestimmt durch das bedingt die immaterielle und die materielle Produktion gemeinsam den Gesetzen der Verwertung des Werts unterworfen sind. Dass beide in denselben ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen vor sich gehen macht sich z.B. unter anderem auch praktisch durch das Internet geltend. Angesichts des WORLD WIDE WEB offenbaren sie ihre historisch bedingte Beschränktheit. Mehr und mehr stellen sie ein Hindernis dar für die Verbreitung und Verwendung von prinzipiell allgemein zugänglichem Wissen dar, das auch für die Produktion wichtig ist, d.h. damit auch für die zunehmend durch die Übertragung geistiger Fähigkeiten auf Maschinen sich auszeichnende Entwicklung der

Produktivkräfte. Weiterhin reicht der jetzige Beitrag, den die digitale Wissensverarbeitung für die Produktion und hierbei insbesondere für den Einsatz von Robotern leistet, aus, den Gegensatz zwischen der technologisch gesellschaftlichen Entwicklung der Produktion und den Arbeits- und Lebensbedingungen der unmittelbaren Produzenten ständig zu verschärfen.

Dass die Produktion und Reproduktion des Lebens immer in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang abläuft und damit die gesellschaftliche Arbeit es ist, mit der die Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur ihren Anfang nimmt, ist zunächst von ahistorischer Gültigkeit und trifft unabhängig von der jeweiligen historisch spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit zu, so z.B. für die Horden von Jägern und Sammlern, für griechische oder römische Gemeinwesen, für den Feudalismus oder die im 17. Jahrhundert entstehende bürgerliche Gesellschaft. (Ein allgemeines Gesetz, mit dem zwar kein einzelnes Gemeinwesen begriffen ist, das aber dennoch von höchster Wichtigkeit ist.)

Wenn ahistorisch gültig ist, dass die Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang sich praktisch mit der Natur auseinandersetzen, dann gehört hierzu auch, dass unabhängig von ihrer historisch spezifischen Form jeweils eine gesellschaftliche Arbeitsteilung vorliegt, bzw., dass allgemein gesprochen, die je nach Anzahl arbeitsfähiger Mitglieder einem Gemeinwesen insgesamt zur Verfügung stehende Arbeitszeit in bestimmten Proportionen auf die einzelnen Mitglieder verteilt ist.

Diese Tatbestände gelten, solange Menschen existieren und als gesellschaftliche Lebewesen in gesellschaftlichem Zusammenhang ihr Leben durch die praktische Auseinandersetzung mit der Natur produzieren und reproduzieren. Aus diesem Grunde könnte man diese unbestreitbaren an die Existenz der Menschen gebundenen Notwendigkeiten mit Naturgesetzen vergleichen, auf die die Menschen, nachdem sie auf naturwüchsige Weise entstanden sind, keinen Einfluss haben, es sei denn, dass sie ihre Existenz als Menschen vernichten, z.B. dann, wenn sie mit der Erde die natürlichen Bedingungen ihrer Existenz zerstören.

Marx beschreibt die Abhängigkeit des menschlichen Lebens von der praktischen Umgestaltung der Natur in einem Brief an Kugelmann drastisch mit den Worten: »Daß jede Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind. Ebenso weiß es, dass die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen von Produktion verschiedene und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erheischen. Daß diese Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die bestimmte Form der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre Erscheinungsweise ändern kann, self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch

verschiedenen Zuständen ändern kann, ist nur die Form, worin jene Gesetze sich durchsetzen“.¹⁴

Nach der Emanzipation von ihren instinktartigen Vorformen durchläuft die gesellschaftliche Arbeit eine Entwicklung, aus der die Gründe zu entnehmen sind, warum erst mit einer voll ausgebildeten bürgerlichen Gesellschaft die historisch gewordenen Bedingungen gegeben sind, unter denen es zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte möglich ist, sie als das zu erkennen, was sie als der gesellschaftliche Prozess ist, mit dem die Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur ihren Anfang nimmt. Vor dem Erreichen des historischen mit der bürgerlichen Gesellschaft gegebenen Entwicklungsstandes ergeben sich die Gründe für die fehlende und verkürzte Einsicht in die gesellschaftliche Arbeit aus ihrer jeweiligen Unentwickeltheit. Die Gründe dafür, dass die gesellschaftliche Arbeit auch nach dem Erreichen ihres durch die bürgerliche Gesellschaft charakterisierten Entwicklungsstandes immer noch außer Acht gelassen oder unzulänglich begriffen wird, ergeben sich aus der besonderen historischen Gestalt, die sie auf diesem Entwicklungsstand erhalten hat; denn die Gesellschaftlichkeit der Arbeit erscheint in einer sie verkehrenden Weise in Formen, in denen sie nicht mehr als Gesellschaftlichkeit der Arbeit sichtbar ist und deren Erklärung zugleich die Gründe dafür liefert, warum sie von den um ihr Verständnis bemühten Menschen als Qualität ausgehen wird, die entweder aus der Natur oder aus dem Geist entspringt. Hier wird ein wissenschaftlicher Anspruch angedeutet, bei dem es darum geht, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes historischen Bedingungen unterworfen ist. Gemäß diesem Anspruch gilt es zu untersuchen, inwiefern die Erkenntnis dieses Gegenstandes durch diesen selbst bestimmt ist, d.h. genauer durch die historisch gewordene Struktur und die historisch gewordene Gestalt, in der diese Struktur zwar erscheint, aber nicht unmittelbar, sondern in einer vermittelten, von ihr verschiedenen, sie sogar verkehrenden Weise. Dass innere Zusammenhänge, sei es in der Natur oder irgendeinem Bereich des gesellschaftlichen Lebens, in äußeren, von ihnen verschiedenen, sie verbergenden und verkehrenden Formen erscheinen, ist so selbstverständlich, wie jede Wissenschaft überflüssig wäre, wenn dem nicht so wäre. Hier kann es noch nicht darum gehen, diesem wissenschaftlichen Anspruch gerecht zu werden, wohl aber im Bewusstsein der zu noch bewältigenden Aufgabe auf Folgen eines mangelhaften Problembewusstseins hinzuweisen, die bei einer vorläufig abstrakt allgemeinen aber doch sinnvollen Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Arbeit bedacht werden müssen. Entgegen solchen Auffassungen, welche den Blick auf die Gesellschaftlichkeit der Arbeit mehr oder weniger verstellen, gilt es die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit zu erfassen, indem sie unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, die durch bewusst vorgenommene Abstraktionen zu gewinnen sind. Hiermit soll das Verständnis für die Rolle der gesellschaftlichen Arbeit erleichtert werden, die sie als grundlegender Vermittlungsprozess zwischen Natur und Mensch spielt.

¹⁴ MEW 32, (Randglossen), S. 552f.

Bei der hier vorgenommenen allgemeinen Betrachtung der gesellschaftlichen Arbeit geht es um folgende Abstraktionen.

Erste Abstraktionsstufe. In ihrer Entwicklung nimmt die gesellschaftliche Arbeit, d.h. das gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander und das gesellschaftliche Verhalten zur Natur jeweils unterschiedliche historisch spezifische Formen an. Dies ist eine allgemeine ahistorische Aussage, mit der natürlich keine inhaltlichen Angaben zu den jeweiligen historisch spezifischen Formen gemacht sind, sei es zu dem Hordenwesen der Jäger und Sammler, einem griechischen Gemeinwesen oder der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Ziel der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Arbeit ist letztendlich die Erforschung der gesellschaftlichen Arbeit in einer historisch bestimmten Form. Die dadurch bedingte wissenschaftliche Darstellung wäre dann der Ausgangspunkt für die Untersuchung, wie sich der Zusammenhang von Natur, Gesellschaft und Denken jeweils vom Bereich gesellschaftlicher Arbeit aus weiterentwickelt, wobei es nach und nach darum zu gehen hätte zu zeigen, wie schließlich die unterschiedlichen Bereiche zusammenhängen und in welchem Ausmaß und auf welche Weise sie sich gegenseitig beeinflussen.

Zweite Abstraktionsstufe. Allen historisch spezifischen Formen gesellschaftlicher Arbeit ist gemeinsam, dass sich die Menschen auf je spezifische Weise gesellschaftlich sowohl zueinander als auch zur Natur verhalten. Auch diese auf die doppelte Gesellschaftlichkeit der Arbeit abhebende Abstraktion verweist auf einen ahistorisch gültigen Tatbestand, bei dem es um Gemeinsamkeiten geht, mit denen auf den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit und dessen historische Spezifik aufmerksam gemacht wird, womit aber noch lange nicht erfasst wird, welche historisch spezifische Form die gesellschaftliche Arbeit auf einer bestimmten Stufe ihrer historischen Entwicklung besitzt.

Dritte Abstraktionsstufe (Marx). Die im Folgenden ausführlich betrachtete dritte ausdrücklich aus methodischen Gründen vorgenommene Abstraktion auf Basis der in der bürgerlichen Gesellschaft voll entwickelten gesellschaftlichen Arbeit führt zu dem, was von der gesellschaftlichen Arbeit selbst unter Abstraktion von jeder gesellschaftlichen Bestimmtheit übrig bleibt. Diese Abstraktion nimmt Marx im *Kapital* auf einer bestimmten Stufe der logisch systematischen Darstellung der historisch spezifischen Formen der gesellschaftlichen Arbeit im 5. Kapitel vor.¹⁵ Nachdem man erfasst hat, was von der gesellschaftlichen Arbeit nach der Abstraktion von ihrer historisch spezifischen durch die Formen des Werts bestimmten Gesellschaftlichkeit übrig bleibt, hat man das erfasst, was allen gesellschaftlichen Arbeiten zu allen Zeiten unter Abstraktion von der jeweiligen historisch spezifischen Gesellschaftlichkeit gemeinsam ist. Hat man alles erfasst, was unabhängig von der bestimmten Gesellschaftlichkeit der Arbeit besteht, dann zeigt sich klar und deutlich alles das, was an ihr aus historisch spezifischen Formen besteht und damit all das, was an ihr durch diese historisch spezifischen Formen geprägt ist.

¹⁵ Siehe weiter unten S. 38 ff

Was an allgemeinen Bestimmungen unter Abstraktion von der bestimmten Gesellschaftlichkeit festgehalten wird, fasst Marx unter der Bestimmung des einfachen Arbeitsprozesses zusammen. Vorwegnehmend sei darauf aufmerksam gemacht, dass es dann nur noch um den Menschen auf der einen Seite und um die Natur auf der anderen geht so wie um den einfachen Sachverhalt, dass der als denkendes Wesen mit einer bestimmten körperlicher Organisation ausgestattete Mensch zwischen sich und die Natur Mittel schiebt, mit denen er die Natur umformt und dadurch Produkte als ebenso viele Stücke umgeformter Natur herstellt.

Wenn die Abstraktion von der bestimmten Gesellschaftlichkeit wieder zurückgenommen und die gesellschaftliche Seite der Arbeit aufgenommen wird, kann Schritt für Schritt gezeigt werden, wie der Arbeitsprozess über seine allgemeinen Bestimmungen hinaus durch die bestimmte Gesellschaftlichkeit gleichsam neu geschaffen und gestaltet wird, d.h. über die allgemeinen Bestimmungen hinaus eine durch die bestimmte Gesellschaftlichkeit geprägte historisch bestimmte technologische und gesellschaftliche Organisation erhält.

Wird auf der im fünften Kapitel des *Kapital* gegebenen Stufe der logisch systematischen Darstellung von jedem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang abstrahiert, ohne den die Entstehung des Denkens und der Sprache nicht erklärt werden könnten, dann muss der Arbeit ausführende Mensch außer als Naturwesen auch noch als denkendes Wesen in Betracht kommen. Es wird von den gesellschaftlichen Vorgängen abstrahiert, die für die Entstehung des Denkens, der Sprache und der körperlichen Organisation im Zusammenspiel mit den biologischen Vorgängen verantwortlich sind. Diese Fähigkeiten, die den Mensch ganz allgemein als denkendes Wesen charakterisieren, kann man nicht außer Acht lassen, weil man ansonsten eine falsche Abstraktion vornehmen würde. Die Betrachtung würde sich auf historische Zustände beziehen, in denen die Arbeit noch keine wirklich menschliche war, und entweder aus mehr oder weniger instinktartigen Vorformen menschlicher Arbeit oder gar aus den instinktartigen Operationen von bestimmten Tieren bestehen würde.

Durch die vorzunehmende Abstraktion von jeglichem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang soll das erfasst werden, was von der Arbeit als einer menschlichen übrig bleibt, und damit muss auch etwas übrig bleiben, das allen Menschen gemeinsam ist, als denjenigen Wesen, die eine Arbeit ausführen. Es muss dabei aber bedacht werden, dass dies natürlich nur etwas sein kann, das – was gesellschaftliche Arbeit anbelangt-, nur erklärt werden kann unter Einbeziehung des jeweils bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs, von dem gerade abgesehen wird um den Arbeitsprozess seinen allgemeinen Bestimmungen nach zu erhalten.

Damit dürfte auch klar sein, dass hiermit keiner das Verhältnis Mensch-Natur idealistisch verkehrenden Dominanz des Denkens gegenüber der Natur das Wort geredet wird, noch irgendetwas darüber ausgesagt wird, auf welche Weise das menschliche Denken entsteht und sich entwickelt.

Indem mit der Abstraktion von der gesellschaftlichen Formbestimmtheit der Arbeit diese auf den durch die eigene Tat vermittelten Prozess zwischen Mensch und Natur

reduziert wird, wird der Mensch vorausgesetzt als ein Lebewesen, das eine bestimmte, menschliche Züge tragende körperlichen Organisation und ein menschlich zu nennendes Bewusstsein und Selbstbewusstsein besitzt. „Der Mensch tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine Kopf und Hand setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.

Wir haben es hier nicht mit den ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit zu tun. Die Zustände, worin die menschliche Arbeit ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte. Sind in den urzeitlichen Hintergrund entrückt. Die Arbeit wird in einer Form unterstellt, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört“.¹⁶

Die Abstraktion führt einmal zur Unterstellung der Menschen als Lebewesen mit einer veränderten menschlichen Natur, d.h. zu denkenden Lebewesen mit einer bestimmten körperlichen Organisation und zum anderen zur Betrachtung des Prozesses, in dem die Menschen im Wege der Umgestaltung der Natur Dinge herstellen, die der Befriedigung der Bedürfnisse dienen, welche die Aufrechterhaltung des Lebens garantieren. Die Analyse dieses Prozesses zeichnet sich dadurch aus, dass er, der Abstraktionsstufe gemäß, lediglich so weit beschrieben wird, als dies mit abstrakt allgemeinen Bestimmungen möglich ist. Die Resultate dieses Prozesses sind die Gebrauchswerte, die einmal, gemäß der gegebenen Verteilung der gesellschaftlichen bzw.

„innerbetrieblichen“ Arbeitsteilung, für die Produktion anderer Gebrauchswerte verwandt werden oder von den Menschen zwecks Erhaltung ihrer leiblichen Existenz verbraucht werden. Was die Entwicklung des Menschen zu dem natürlichen, gesellschaftlichen und denkenden Lebewesen anbelangt, die mit der wechselseitigen Veränderung von Mensch und Natur angesprochen wird, so kann sie aufgrund der bewusst vorgenommenen Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit bei der Betrachtung des Prozesses erwähnt werden, der nach der Abstraktion als etwas übrig bleibt, das immer schon geschehen ist. Die Entwicklung des Menschen kann aber durch diesen Prozess nicht erklärt werden, der sich ja nur der Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit desjenigen Prozesses verdankt, in dem sich diese Entstehung und Entwicklung des Menschen zu einem von den tierischen Primaten verschiedenen natürlichem, gesellschaftlichem und denkenden Wesen im Zusammenspiel von biologischen und gesellschaftlichen Faktoren tatsächlich ereignet.

Wie sehr diese Abstraktion die gesellschaftliche Arbeit auf ein Minimum reduziert, zeigt sich auf zweifache Weise:

Erstens. Dass die stoffliche Bewegung zwischen Mensch und Natur betrachtet wird, heißt, die gesellschaftliche Arbeit kommt lediglich als ein „**Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur**“¹⁷ in den Blick. In diesem Prozess geht es auf Seiten der Natur um die durch ihre Umgestaltung bewirkte Veränderung des Naturstoffs und auf

¹⁶ MEW 23, S. 192 ff.

¹⁷ MEW 23 S. 192 ff.

Seiten des Menschen um die stoffliche Veränderung der Gebrauchswerte als den Resultaten der Umgestaltung der Natur, indem sie von den Menschen aufgebraucht (verzehrt) und in körpereigene Organe und Energie umgewandelt werden.

Zweitens. Per bewusst vorgenommener Abstraktion auf den Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur reduziert, wird die gesellschaftliche Arbeit als ahistorisch gültiger Prozess betrachtet, worin die Menschen, solange sie existieren, in konkret nützlicher Arbeit ihre Gebrauchswerte herstellen, die ihre Bedürfnisse befriedigen. Die so nur ihrer allgemeinen Natur nach betrachtete Arbeit ist „...eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“¹⁸

Unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form werden nur die einfachen abstrakten Momente erfasst, um eine Beschreibung des „Stoffwechselprozesses“ als zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten zu liefern. Diese Beschreibung »gibt aber nur die allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur«, der die „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens (ist) und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam«¹⁹

»Es gibt allen Produktionsstufen gemeinsame Bestimmungen, die vom Denken als allgemeine fixiert werden; aber die so genannten allgemeinen Bedingungen aller Produktion sind nichts als diese abstrakten Momente, mit denen keine wirkliche geschichtliche Produktionsstufe begriffen ist.«²⁰

Die gesellschaftliche Arbeit auf der Abstraktionsstufe betrachtet, wie sie durch die beiden oben aufgeführten Punkte bestimmt ist, sei als **einfacher Arbeitsprozess** bezeichnet.

Was sind die gemeinsamen Bestimmungen, und was die abstrakten Momente, um die es bei der gesellschaftlichen Arbeit unter dem Aspekt geht, unter dem sie, auf den Stoffwechselprozess reduziert, als einfacher Arbeitsprozess betrachtet wird?

Auf der einen Seite befindet sich der mit Bewusstsein begabte und eine bestimmte körperliche Organisation besitzende Mensch und ihm gegenüber befindet sich die Natur (sei es unberührt oder sei es in der bereits veränderten Form des Rohmaterials) und zwischen beiden befinden sich die Mittel, die dem Menschen dazu dienen, in zweckmäßiger Tätigkeit die Natur umzugestalten. „Die einfachen Momente des Arbeitsprozesses sind die zweckmäßige Tätigkeit oder die Arbeit selbst ihr Gegenstand und ihr Mittel.“²¹

Im Folgenden werden noch einmal einzelne Seiten betrachtet, die sich aus den an der gesellschaftlichen Arbeit vorgenommenen Abstraktionen ergeben haben, um typische Betrachtungsweisen zu überprüfen die, darauf zurückzuführen sind, dass diese Abstraktionen weder als solche, geschweige denn in ihrer Bedeutung für das Begreifen der gesellschaftlichen Arbeit erkannt werden. **In diesen Betrachtungsweisen werden**

¹⁸ MEW 23, S. 47

¹⁹ MEW 23, S. 198

²⁰ MEW 13, S. 620

²¹ MEW 23, S. 193

Bestimmungen des einfachen Arbeitsprozesses mit Bestimmungen der gesellschaftlichen Arbeit vermischt, so dass die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit verkürzt begriffen und um alles gebracht wird, was sie als entscheidendes Vermittlungsglied zwischen Mensch und Natur auszeichnet.

Die Arbeit wird »zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form« betrachtet. Es wird aber, wie oben bereits begründet wurde, zugleich unterstellt, dass das Denken nicht anders als die Sprache ein gesellschaftliches Produkt ist, und als ideeller Ausdruck des Verhaltens der Individuen zueinander und zur Natur unter Beteiligung der gesellschaftlichen Arbeit entstanden ist. Denken und Sprache entstehen und entwickeln sich in einem gesellschaftlichen Prozess, der mehr ist als der einfache Arbeitsprozess als ahistorisch gültiger Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur. Dieser Stoffwechselprozess macht nur eine Seite des gesellschaftlichen Prozesses aus, worin es von Anfang an um den Zusammenhang von Natur- Gesellschaft - und Denkformen geht und existiert daher stets in einer durch die historische Spezifik des gesellschaftlichen Prozesses bestimmten technisch –gesellschaftlichen Gestalt. Z.B. ist der Einsatz großer Industrie und die Art und Weise, in der sie technisch gesellschaftlich organisiert ist, ist nur unter historisch gewordenen Bedingungen möglich, unter denen die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in ihrer historisch spezifischen Form durch das Kapitalverhältnis bestimmt ist.

Bevor der Arbeitsprozess als unter dem Aspekt der Gebrauchswerte herstellende konkret nützliche Arbeit betrachtet wird, und bevor die Frage beantwortet wird, warum und in welcher Weise er in einem (z.B. durch das Kapitalverhältnis bestimmten)gesellschaftlichen Zusammenhang eine historisch spezifische technisch - gesellschaftliche Organisationsform erhält, muss er zunächst rein für sich unter Abstraktion von diesem ihn inhaltlich verändernden gesellschaftlichen Zusammenhang analysiert werden. Den Arbeitsprozess unter Abstraktion von der bestimmten Gesellschaftlichkeit zu betrachten, stellt, was erst später weiter ausgeführt werden soll, einen methodisch bedeutsamen Schritt innerhalb der logisch systematischen Darstellung des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses dar.²²

Es wird von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit abstrahiert, ohne die Denken und Sprache nicht zu erklären sind. Dennoch wird, nachdem das geschehen ist, die übrig gebliebene Seite der gesellschaftlichen Arbeit betrachtet, ohne in tierische instinktartige Vorformen der Arbeit zurückzufallen. Auf diese Weise werden die Menschen bei der Betrachtung des einfachen Arbeitsprozesses methodisch korrekt außer als natürliche vor allem auch als denkende sprachbegabte Lebewesen unterstellt. Nur unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts ist die ebenso berühmte wie falsch gedeutete Feststellung zu verstehen: »Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim

²² Siehe insbesondere ab Seite 38 dieser Abhandlung.

Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss«. ²³

Nach der Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit kann logischerweise auf der Abstraktionsebene des einfachen Arbeitsprozesses gar nichts über das Denken und die Sprache gesagt werden, das Anlass für eine Einschätzung wäre, die Sprache und das Denken würden auf eine Weise behandelt, die idealistisch, materialistisch, naturalistisch, konstruktivistisch, reduktionistisch usf. sei. Das Abstrahieren von der Arbeit als gesellschaftlicher, in der es um die Entstehung und Entwicklung des Zusammenhangs von Natur Gesellschaft und Denken geht, und anschließend das zu betrachten, was als ewig gültiger Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur noch von der gesellschaftlichen Arbeit übrig bleibt, muss, auf die Bedeutung des Denkens bezogen, für einen Theoretiker, der diese methodisch bedeutsame Abstraktion nicht wahrnimmt, einer idealistischen Setzung gleichkommen. So nimmt Werner Becker, den auf dieser Abstraktionsstufe sich ergebenden Sacherhalt, dass „der schlechteste Baumeister im Unterschiede zur besten Biene seine Zelle im Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut“ ²⁴, bzw. dass die Menschen das Resultat ihrer praktischen Tat, ideell gedanklich vorwegnehmen, als Anlass Marx vorzuwerfen, er würde dem Denken in einer idealistischen an Hegel gemahnenden Weise eine ihm nicht zukommende Vorrangstellung einräumen.

Im Unterschied zu einem Theoretiker, der im 20. Jahrhundert einen Text von Marx liest und mit der methodischen Verfahrensweise, die in diesem Text verfolgt wird, nicht klar kommt, befindet sich Descartes in einem anderen Jahrhundert in einer historischen Entwicklungsphase der gesellschaftlichen Arbeit, in der er den methodischen Ausgangspunkt für das Begreifen des Verhältnisses der Menschen zur Natur finden will. Das Durchlaufen der unterschiedlichen Etappen des methodischen Zweifelns endet dann, wenn von allem weltlichen Inhalt abstrahiert worden ist und als das einzig Gewisse die gedankliche Tätigkeit des Abstrahierens von allem, woran zu zweifeln ist, übrig bleibt. Nachdem das Zweifeln seinen methodischen Dienst geleistet hat und der Mensch als denkende Substanz etabliert ist, kann Descartes auf dem Umweg über Gott als Schöpfer der Welt zu dem durch die einseitige Dominanz des Denkens bestimmten Verhältnis des Menschen zur Natur gelangen. Auf der einen Seite befindet sich die denkende Substanz – der Mensch, auf der anderen Seite, die ausgedehnte Sache – die Natur, und dazwischen, von der Zirbeldrüse einmal abgesehen, gibt es keinen beide Substanzen vermittelnden gesellschaftlichen Prozess wie z.B. die gesellschaftliche Arbeit.

Eine falsche Interpretation der gesellschaftlichen Arbeit in der Moderne führt zu einem ähnlichen Ergebnis, wie die alteuropäische, aber historisch durch die Unentwickeltheit

²³ MEW 23, S. 193

²⁴ Ebenda

der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse berechnete, Ausklammerung der gesellschaftlichen Arbeit. **Dieses Ergebnis besteht darin, auf je verschiedene Weise mit der Vernachlässigung und dem verkürzten Begreifen der gesellschaftlichen Arbeit den inneren Zusammenhang von Natur Gesellschaft und Denken in der ihn verkehrenden, dualistisch verkürzenden Form des Gegensatzes von Natur und Geist zu erfassen.**

V. a
Alfred Schmidt

Während einige Theoretiker wie W. Becker aus ihrer Interpretation des „einfachen Arbeitsprozesses“ auf eine idealistische Konstruktion schließen, kommen andere Theoretiker wie A. Schmidt, wegen der aus dem einfachen Arbeitsprozess allein nicht zu erklärenden Veränderung der menschlichen Natur in Verbindung mit seinem Charakter als naturnotwendigem „ewig gültigen Stoffwechsel“ auf die Idee, es ginge um naturphilosophische Spekulationen über das Mensch-Naturverhältnis, die Marx als einen den Menschen grob materialistisch einseitig interpretierenden Denker ausweisen würden.

Die Ausführungen von Marx, in denen es darum geht, dass der Mensch, indem er die Natur außer ihm verändert, er zugleich seine eigene Natur verändert, setzen die Arbeit unter Berücksichtigung von allem voraus, was an Gesellschaftlichem zu ihr gehört. Wenn im Arbeitsprozess die wechselseitige Veränderung erwähnt wird, und die Betrachtung des Arbeitsprozesses gerade darauf beruht, dass von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit abstrahiert wird, dann bedeutet dies, dass die doppelseitige Veränderung von Natur und Mensch nicht durch den einfachen Arbeitsprozess erklärt werden kann, sondern bei seiner Betrachtung als noch nicht erklärbar unterstellt werden muss.

A. Schmidt schreibt, nachdem er die Stelle über die doppelseitige Veränderung von Mensch und Natur zitiert hat: „Der Stoffwechsel hat zum Inhalt, dass die Natur humanisiert die Menschen naturalisiert werden (.).“ Wenn er meint Marx „leite hier mit dem Begriff des Stoffwechsels ein völlig neues Verständnis der menschlichen Beziehung zur Natur ein“ und anschließend einen „Vergleich mit der Aufklärung“ vornimmt, dann ist das falsch; denn das vom jungen Marx mit der „Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen“ angesprochene Problem der Vermitteltheit von Mensch und Natur lässt sich nicht mit dem wissenschaftlichen Rüstzeug des jungen Marx lösen aber noch viel weniger mit Ausführungen, die Marx im Kapital an dem logisch systematisch zuständigem Ort und ausgehend davon an anderen Orten über den Arbeitsprozess macht, bei dem es als „Stoffwechselprozess“ um die Herstellung konkret nützlicher Gebrauchswerte geht. Wie Schmidt die Abstraktionsebene der logisch systematischen Darstellung verfehlt und dadurch auf bestimmte Weise mit den Ausführungen von Marx über den einfachen Arbeitsprozess umgeht, sei auch noch an folgendem Beispiel erörtert. Marx schreibt sachgerecht und unprätentiös „Rohmaterial ist der Arbeitsgegenstand nur, sobald er bereits eine durch Arbeit vermittelte Veränderung erfahren hat.“²⁵

²⁵ MEW 23, S. 193 f.

A. Schmidt kommentiert diese Stelle, indem er sofort die methodisch bedeutsame Abstraktionsebene verlässt, auf welcher der Arbeitsprozess als ahistorisch gültiger Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur betrachtet wird. „So sehr alle Natur gesellschaftlich vermittelt ist, so sehr ist freilich umgekehrt die Gesellschaft als Bestandteil der Gesamtwirklichkeit naturhaft vermittelt Diese Seite des Zusammenhangs kennzeichnet die geheime Naturspekulation in Marx.“²⁶ Schmidt erhebt auf Basis seiner verfehlten Interpretation der gesellschaftlichen Arbeit vorschnell den Vorwurf der Naturspekulation, er unternimmt aber nichts, um verständlich zu machen, worin denn der durchaus als naturhaft zu umschreibende Charakter der kapitalistischen Gesellschaft bestehen könnte. Es gilt zu zeigen, was wirklich historisch bedingt durch die historisch spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft naturwüchsig ist, aufgrund dessen, dass Menschen die von ihnen selbst geschaffene Strukturen unbewusst bleiben und ein Zusammenhang von Struktur und Handlung vorliegt, in dem die Menschen mit dem, was sie jeweils von den Strukturen wissen das verwirklichen, was für sie unbewusst in den Strukturen jeweils als Bedingungen für deren Entwicklung enthalten ist. Dies zu erkennen ist nur im Nachvollzug der Abstraktionsstufen möglich auf denen von den einfachsten Strukturen bis zu den entwickelsten dieser Zusammenhang von Struktur und Handlung freigelegt wird und genauestens nachgewiesen wird, was den Menschen, die ihre ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit schaffen und gestalten bewusst ist und was nicht. So wenig Theoretiker wie A. Schmidt, W. Becker, J. Habermas u. a., die unter diesem Aspekt vorgenommene Aufeinanderfolge der methodisch notwendigen Abstraktionsstufen wahrnehmen, so wenig verstehen sie im Gang der logisch systematischen Darstellung die Abstraktion im fünften Kapitel als methodisch notwendige, mit der die gesellschaftliche Arbeit bei weitem nicht begriffen werden kann. Sie sehen nicht, dass diese Abstraktionsstufe lediglich eine wichtige Voraussetzung dafür ist, d.h. eine Durchgangsetappe auf dem Weg zum vollen Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit in ihrer durch das Kapital geprägten historisch spezifischen Form. Der „einfache Arbeitsprozess“ ist ganz und gar nicht der methodische Ort, der den Rahmen für dieses Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit liefern könnte.

Bei den Ausführungen von Marx im fünften Kapitel des *Kapitals* handelt es sich z.B. nur um die Charakterisierung eines der abstrakten Momente eines jeden Arbeitsprozesses d.h. näher um den schlichten unbestreitbaren Sachverhalt, dass ein bereits bearbeiteter Arbeitsgegenstand Rohmaterial genannt wird.

Die Hilflosigkeit der Theoretiker zeigt sich auch gerade dann, wenn sie zu ahnen scheinen, dass die Ausführungen von Marx zum einfachen Arbeitsprozess nicht unbedingt die geeignete Basis für eine Verständigung über den Zusammenhang von Natur und Menschengeschichte abgeben.

So kritisiert A. Schmidt Marcel Reding, der ohne die Skrupel, die ihn selbst plagen, kurzer Hand dasjenige, was den Arbeitsprozess in seiner übergeschichtlichen Gültigkeit

²⁶ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt M. 1962, S. 66,

auszeichnet, zur einer Aussage über den Menschen und die gesellschaftliche Arbeit schlechthin verabsolutiert. A. Schmidt schreibt: „Wenn Marx sagt, dass die allgemeine Natur der Produktion von Gebrauchswerten dadurch nicht geändert werde, dass sie im Dienst des Kapitalisten vonstatten geht, und deshalb den Arbeitsprozess `unabhängig von jeder gesellschaftlichen Form` als einen Prozess betrachtet, `worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert`, so heißt das noch lange nicht, dass für Marx `die allgemeinsten Strukturen des Menschen und der Arbeit übergeschichtlich, zeitlos sind` wie der diese Stelle interpretierende Thomist Marcel Reding meint, der den dialektischen Materialismus als Ontologie versteht.“²⁷

A. Schmidt, der also im Unterschied zu M. Reding sieht, dass es bei Marx um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit und ihre Geschichtlichkeit geht, hat dennoch genauso wenig wie sein Kontrahent M. Reding, die Abstraktionsstufe in ihrer methodischen Bedeutung verstanden und versucht aus anderen Zusammenhängen aufgegriffene Ausführungen von Marx über die geschichtliche Gesellschaftlichkeit der Arbeit mit dem ungeschichtlichen Arbeitsprozess zusammenzubringen. Für seine Aussagen über die geschichtliche gesellschaftliche Dimension der menschlichen Arbeit reißt A. Schmidt Ausführungen von Marx aus solchen Zusammenhängen heraus, zu denen die gerade mit dem Arbeitsprozess beschäftigte Darstellung noch gar nicht vorgestoßen ist. Die Ungereimtheiten, die sich dann mit der widersprüchlichen und verkürzten Wiedergabe der geschichtlichen gesellschaftlichen Dimension der Arbeit einstellen, werden durch naturphilosophisch verbrämte Spekulationen kompensiert. Man kann sich nicht deutlicher in einen Widerspruch verstricken als es A. Schmidt tut, wenn er den Stoffwechsel, der unabhängig vom gesellschaftlichen Charakter der Arbeit betrachtet wird, als gesellschaftlichen Arbeitsprozess bezeichnet. Dass nach Abstraktion von der gesellschaftlichen Arbeit nur ein seinen abstrakt allgemeinen Momenten nach zu betrachtender Stoffwechsel übrig bleibt, führt Schmidt dazu, Marx in einen groben Materialisten zu verwandeln, der geschichtlich Gesellschaftliches und Naturvorgänge zugunsten der letzteren miteinander vermischt, indem der die mit dem „gesellschaftlichen Arbeitsprozess“ gemeinte gesellschaftliche Arbeit „am Bilde eines Naturvorgangs“²⁸ darstellt.

Da A. Schmidt die Ursache der Schwierigkeiten, in die er sich verstrickt, nicht kennt, macht er für die ihm selbst auffallenden Ungereimtheiten nicht seine falschen Einschätzungen der methodischen Darstellung des einfachen Arbeitsprozesses verantwortlich, sondern Marx.

„Was oben die in Marx angelegte Naturspekulation genannt worden ist, stellt nichts anderes dar als den sein gesamtes Werk durchziehenden Versuch, in immer neuen und zum Teil merkwürdig biologischen Metaphern die wechselseitige Verschränkung von Natur und Gesellschaft innerhalb des naturalen Ganzen auf ihren angemessenen Begriff zu bringen. Den im Kapital sich identisch durchhaltenden Ausdruck „Stoffwechsel“ scheint Marx schließlich für die beste Formulierung des Sachverhalts gehalten zu

²⁷ Ebenda, S. 69

²⁸ Ebenda, S. 77

haben“²⁹ Auf welche Weise Marx in anderen Zusammenhängen das Wort „Stoffwechsel“ benutzt, wie z.B. bei dem Form- und Stoffwechsel in der Warenzirkulation oder bei dem wechselseitigen Wert und Stoffersatz der im zweiten Band des *Kapitals* behandelten Reproduktionsschemata usw., muss jeweils inhaltlich verbindlich ausgewiesen werden. Im ganzen Werk von Marx kommt die Arbeit als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur nur im Bewusstsein des Unterschieds zu der bestimmten gesellschaftlichen Form der Arbeit vor, so wie dies auch für die logisch systematisch ausschlaggebende Stelle im fünften Kapitel des *Kapital* der Fall ist. A. Schmidt verrät sein Unverständnis gegenüber der methodischen Darstellung auf frappante Weise, wenn er - über Marxens Vorgehensweise stutzig geworden - schreibt, dass es ein „merkwürdiger Umstand für einen Dialektiker“ ist, „dass er überall dort wo er den Arbeitsprozess als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur beschreibt, sich mit einer Aufzählung seiner abstrakten, weil für alle Produktionsstufen zutreffenden Momente „zweckmäßige Tätigkeit oder Arbeit, „Gegenstand“ „Mittel“ begnügt und von seiner jeweiligen geschichtlichen Bestimmtheit absieht.“³⁰

Es geht im Kapital auf andere Weise, als sich das Schmidt und die sich auf ihn berufenden Theoretiker vorstellen, um den Zusammenhang von Natur- Gesellschafts- und Denkformen. Marx begnügt sich nicht mit irgendetwas, das, gemessen an der Vermittlung zwischen Mensch und Natur, unzulänglich wäre. Vielmehr geht aus der besonderen, nur aus dem Gang der logisch systematischen Darstellung zu erschließenden Analyse des einfachen Arbeitsprozesses hervor, dass es für das Verständnis der Gesellschaftlichkeit der Arbeit erforderlich ist, sie zunächst unter Abstraktion von ihrer Gesellschaftlichkeit als ewig gültigen Stoffwechsel zu betrachten. Denn im weiteren Gang der Darstellung geht es gerade um den Zusammenhang der gesellschaftlichen und der stofflichen Seite der Arbeit, wobei die erste aus dem Kapitalverhältnis, d.h. der Verwertung des Werts, und die zweite aus dem zunächst abstrakt allgemein erfassten Arbeitsprozess besteht.

Der ahistorisch gültige Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, der im Kapital an bestimmter Stelle der logisch systematischen Darstellung analysiert wird, ist das abstrakt Allgemeinste, das es in Verbindung mit der menschlichen Arbeit unter dem Aspekt der Umgestaltung der Natur über das Verhältnis Mensch Natur gibt. Mit den abstrakten Momenten des aus dem Stoffwechsel bestehenden Arbeitsprozess, bzw. mit den allgemeinen Bestimmungen jedweder Produktion ist noch keine bestimmte geschichtlich gesellschaftliche Form der Produktion begriffen und damit genauso wenig der Vermittlungszusammenhang von Mensch und Natur.

Eine Lösung dieses Vermittlungsproblems auf dieser Abstraktionsstufe der Darstellung anzusiedeln, gehört zu den zahlreichen Absurditäten in der Rezeptionsgeschichte des *Kapitals* von Karl Marx.

Im Folgenden sollen zwei weit verbreitete Fehleinschätzungen des einfachen Arbeitsprozesses betrachtet werden, die ebenfalls zu einer solchen Auffassung der gesellschaftlichen Arbeit führen, in der zu Lasten des Gesellschaftlichen die

²⁹ Ebenda, S. 66

³⁰ Ebenda, S. 69

gesellschaftliche Arbeit mit dem einfachen Arbeitsprozess vermischt wird. Die gesellschaftliche Arbeit wird wieder aufgrund des Unverständnisses der Abstraktion- und Darstellungsstufe des Arbeitsprozesses so zurechtgestutzt, dass sie dem an sie gestellten Anspruch, eine entscheidende Rolle bei der Vermittlung von Natur und Mensch zu spielen nicht mehr gerecht werden kann.

„Zu den einfachen Momenten des Arbeitsprozesses gehört das Arbeitsmittel, ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen“³¹

Auch bezogen auf das Arbeitsmittel kommt es darauf an, dass es in einem Arbeitsprozess angewandt wird in der „Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört.“³² Insofern wird auch für die Werkzeugherstellung der Mensch als ein denkendes, zur Sprache fähiges und eine bestimmte körperliche Organisation besitzendes Lebewesen unterstellt. Beim Herstellen von Arbeitsmitteln handelt es sich daher auch um eine bewusste Zweckorientierte Tätigkeit, die durch eine erlernte Koordination von Hand Auge und Gehirntätigkeit zum Erfolg führt. „Sobald überhaupt der Arbeitsprozess nur einigermaßen entwickelt ist, bedarf er bereits bearbeiteter Arbeitsmittel. In den ältesten Menschenhöhlen finden wir Steinwerkzeuge und Steinwaffen. Neben bearbeitetem Stein, Holz, Knochen und Muscheln spielt im Anfang der Menschengeschichte das gezähmte also selbst schon durch Arbeit veränderte, gezüchtete Tier die Hauptrolle als Arbeitsmittel. Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln obgleich im Keim schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozess und Franklin definiert daher den Menschen als „a toolmaking animal“ ein Werkzeuge fabrizierendes Tier.“³³

Marx erwähnt hier Benjamin Franklin (der natürlich nicht den Zusammenhang zwischen der Gesellschaftlichkeit der Arbeit und dem durch die Abstraktion von dieser Gesellschaftlichkeit gewonnenen Arbeitsprozess kennt. B. Franklin zieht grob materialistisch verfahren, aus seiner Beobachtung, dass die Menschen nicht nur einfach mit irgendwelchen Arbeitsmitteln Gebrauchswerte herstellen, sondern auch die Arbeitsmittel selbst, den Schluss, der Mensch sei ein „Werkzeuge herstellendes Tier“.

³¹ MEW 23, S.194 oben

³² MEW 23, S.193 oben

³³ MEW 23, S. 194

V. b

Jürgen Habermas

Jürgen Habermas schreibt in „Erkenntnis und Interesse“: „Marx hat den Arbeitsprozess, so sehr er es für sinnvoll hält, ihn zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten` niemals als das Fundament für den Aufbau invarianter Sinnstrukturen möglicher sozialer Lebenswelten aufgefasst.“³⁴

Die ins Auge springende nicht einfach von der Hand zu weisende Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit wird von Habermas als sofort zurückzunehmende Eigenart beiläufig erwähnt. Genauso wenig wie A. Schmidt kommt Habermas auf die Idee einmal näher zu untersuchen, warum Marx „es für sinnvoll hält“, die Abstraktion vorzunehmen und genauso hilflos wie Schmidt ist er dem Problem ausgeliefert, was die Analyse des einfachen Arbeitsprozesses im Gang der Darstellung für das Begreifen der gesellschaftlichen Arbeit im Allgemeinen und für ihre historisch spezifische Form im Besonderen bedeutet.³⁵

Schmidt und Habermas sind in gleicher Weise durch die Abstraktion von der bestimmten gesellschaftlichen Form und den daraus folgenden Konsequenzen irritiert. Ohne über Sinn und Zweck der Abstraktion nachzudenken, behandeln sie unbewusst den einfachen Arbeitsprozess als gesellschaftliche Arbeit und, ohne den Widerspruch, in den sie sich verstricken, zu erkennen, beteuern sie für Marx seien die „allgemeinsten Strukturen des Menschen und der Arbeit nicht übergeschichtlich“, und „kein Fundament für den Aufbau invarianter Sinnstrukturen“.

Wenn Schmidt und Habermas sich um Sinn und Zweck der methodisch bedeutsamen Abstraktion Gedanken gemacht hätten, dann hätten sie auch feststellen können, dass ihre auf den einfachen Arbeitsprozess bezogenen Sorgen um die geschichtliche Gesellschaftlichkeit der Arbeit vollkommen fehl am Platze sind und sie sich die diesbezüglichen Beteuerungen hätten sparen können. Bei allem, was den einfachen Arbeitsprozess angeht, handelt es sich um invariante Strukturen, also um alles das, was zeitlos und übergeschichtlich ist, aber nicht, weil die gesellschaftliche Arbeit zeitlos, übergeschichtlich wäre oder das Fundament invarianter Strukturen für soziale Lebenswelten abgäbe, sondern weil es bei der Betrachtung des Arbeitsprozess gar nicht um gesellschaftliche Arbeit in jeweils historisch spezifischer Form geht, sondern, gerade nur um das, was in der Bestimmung des einfachen Arbeitsprozesses tatsächlich

³⁴ Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968, S. 40 ff.

³⁵ Siehe hierzu den Unterabschnitt 2.3, Seite 109 zu Jürgen Habermas in: Dieter Wolf Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels. Dieser zu einem Artikel erweiterte Vortrag ist erschienen in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2006, Karl Marx und die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, ISBN 13: 978-3-88619-666-8, Argument Verlag. (Es wird noch eine stark erweiterte Fassung dieses Artikels geben, die in der Reihe "Wissenschaftliche Mitteilungen" erscheinen wird, die von Rolf Hecker im Argument-Verlag herausgegeben wird.)

für die gesellschaftliche Arbeit übergeschichtlich und zeitlos gültig ist, gleichgültig welche historisch spezifische Form sie besitzt.

Sich wie M. Reding einfach an den Arbeitsprozess zu halten und den Vorwurf des ahistorischen materialistischen Scientismus, bzw. den Vorwurf naturphilosophischer Spekulationen zu erheben ist für Schmidt und Habermas zu plump. Sie verfolgen eine Doppelstrategie: Sie meinen einerseits, angesichts der überwältigenden unübersehbaren Präsenz der Gesellschaftlichkeit der Arbeit, dass die am Arbeitsprozess festgemachten Invarianzen und übergeschichtlichen Sachverhalte nicht das letzte Wort sein könnten. Mal vom gesellschaftlichen Arbeitsprozess, mal von gesellschaftlicher Arbeit redend, behandeln sie den einfachen Arbeitsprozess so, als wäre er nicht von der gesellschaftlichen Arbeit verschieden. Sie erfassen, einen Widerspruch nach dem anderen produzierend, geschichtliche und gesellschaftliche Versatzstücke der Arbeit, die weder dem einfachen Arbeitsprozess noch der gesellschaftlichen Arbeit gerecht werden.

Indem sie den methodischen Charakter der Darstellung des Arbeitsprozesses verfehlen, unterstellen sie kurzer Hand der einfache Arbeitsprozess sei nicht die per Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit gewonnene invariante Seite jeder gesellschaftlichen Arbeit, sondern als ginge es bei ihm bereits um die gesellschaftliche Arbeit selbst. Das Vermischen von einfachem Arbeitsprozess und gesellschaftlicher Arbeit veranlasst beide Theoretiker die geschichtliche Gesellschaftlichkeit der Arbeit nach Maßgabe von dem, was den einfachen Arbeitsprozess auszeichnet, naturalistisch, grob materialistisch zurechtzustutzen. Die Vermischung von einfachem Arbeitsprozess und gesellschaftlicher Arbeit geschieht zu Lasten des letzteren. Die entstehende Ungereimtheit wird Marx in der kritischen und zugleich gönnerhaften Weise angelastet insofern der Anspruch, den Marx auf das Erfassen des geschichtlich Gesellschaftlichen erhebt, zwar aner kennenswert sei, er leider aber diesem Anspruch nicht gerecht werde und hinter ihn zurückfalle, indem er materialistisch scientistisch das geschichtlich Gesellschaftliche letztendlich auflöst, indem er, **wie Habermas meint, die gesellschaftliche Arbeit als „instrumentelles Handeln“ oder in Anlehnung an Kant als „theoretisch praktische Prinzipien“ begreift.**

In dem „instrumentellen Handeln“, den „theoretisch praktischen Prinzipien“ hat Habermas die Phänomene zusammengefasst, die ihm in dem vom einfachen Arbeitsprozess vorgegebenen Rahmen, vom ahistorisch gültigen Stoffwechsel angefangen, bis zur technisch- gesellschaftlichen Organisation geeignet erscheinen, mit der geschichtlichen Gesellschaftlichkeit wie folgt verfahren zu können: Teilweise löst er sie ganz in ungeschichtliche Sachverhalte auf, und teilweise reduziert er sie auf das, was aus der einseitigen Perspektive rein technischer Problemlösungen im Rahmen des Arbeitsprozesses auf verkürzte Weise von dessen technisch gesellschaftlicher Organisation übrig bleibt.

Die technisch gesellschaftliche Organisation des Arbeitsprozesses ist aber - was Habermas entgeht- die durch die Gesellschaftlichkeit der Arbeit bewirkte Gestaltung und Veränderung des einfachen Arbeitsprozesses wie er zunächst unabhängig von der Gesellschaftlichkeit und damit unabhängig von deren Auswirkungen auf ihn betrachtet

wurde. Die niemals im Arbeitsprozess aufgehende gesellschaftliche Seite der Arbeit, existiert immer in Verbindung mit der Arbeit, aber immer auch außerhalb des gerade praktisch ausgeführten Arbeitsprozesses, seien es Familienverhältnisse, sei es das Kapitalverhältnis als Verhältnis der Unternehmer, die Eigentümer der Produktionsmittel sind, zu den Arbeitern und Angestellten, die, um ihr Leben zu erhalten und zu gestalten, ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, seien es zum Kapitalverhältnis gehörige Verhältnisse, in der durch Kaufen und Verkaufen von Waren geprägten Zirkulationssphäre usf. Durch das Kapitalverhältnis ist der Produktionsprozess in der bürgerlichen Gesellschaft dadurch bestimmt, dass in ihm das für Lohn und Produktionsmittel verwendete Geld um einen bestimmten Betrag vermehrt wieder aus dem Produktionsprozess herauskommt, der immer zugleich ein in Gebrauchswerten sich vergegenständlichender Arbeitsprozess ist. Der Arbeitsprozess als eine Seite des aus ihm und dem Verwertungsprozess bestehenden und hiermit geschichtlich gesellschaftlichen Produktionsprozesses, bleibt nicht wie er ist, nicht so, wie er unter Abstraktion von aller Gesellschaftlichkeit der Arbeit als einfacher Arbeitsprozess betrachtet wurde. Da der Arbeitsprozess Mittel zum Zweck des aus der Verwertung des Werts bestehenden Gesellschaftlichen ist, platt ausgedrückt, Mittel zum Zweck dafür ist, „aus einem Euro zwei Euro zu machen“, unterliegt er ständigen Umgestaltungen und Veränderungen, durch die er als direktes Verhalten der Menschen zur Natur eine bestimmte technisch gesellschaftliche Organisationsformen erhält.

Dass B. Franklin aus historisch berechtigten Gründen die menschliche Arbeit äußerst beschränkt wahrnimmt und dadurch den Menschen auf ein Werkzeuge herstellendes Tier reduziert, ist mehr als verständlich, wenn aber moderne Theoretiker kurzer Hand unterstellen, Marx sei derselben Auffassung wie Franklin, dann hat dies auch etwas mit einer Art ideologisch verbrämten Analphabetismus zu tun, vor allem aber damit, dass sie aus hier nicht näher zu betrachtenden Gründen zu wenig Ahnung vom wissenschaftlichen Charakter des Kapitals, d.h.. in diesem Falle genauer vom logisch systematischen Stellenwert haben, den die Analyse der menschlichen Arbeit als einfacher Arbeitsprozess im Gang der Darstellung hat, die methodisch auf die ökonomisch gesellschaftliche Struktur ausgerichtet ist.

Abgesehen davon, dass sich der einfache Arbeitsprozess der Abstraktion von jeglicher Gesellschaftlichkeit der Arbeit verdankt, schreibt Marx eindeutig, dass nicht er selbst, sondern B. Franklin es ist, der, angesichts des schlichten unbestreitbaren Tatbestandes, dass Menschen Werkzeuge herstellen, auf die Idee kommt, der Mensch sei ein „toolmaking animal“.

Die Vermischung von Arbeitsprozess und gesellschaftlicher Arbeit dient Habermas dazu, nachzuweisen, Marx würde - entgegen seinem Anspruch- auf naturalistisch scientistische Weise die gesellschaftliche Arbeit unter der Hand in einen instrumentalistisch aufgefassten auf die Lösung technischer Probleme ausgerichteten Arbeitsprozess verwandeln. In der Verfolgung seiner auf dieser Vermischung beruhenden Doppelstrategie hat Habermas einen guten Grund gefunden sich den oben erwähnten Theoretikern anzuschließen und zu unterstellen, Marx teile die Auffassung

von B. Franklin, der Mensch sei ein „toolmaking animal“. „Weil das Werkzeuge fabrizierende Tier sich vor allen Tiergattungen durch die Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit auszeichnet, ist die Menschengattung durch keine invariante natürliche oder transzendente Ausstattung charakterisiert, sondern allein durch einen Mechanismus der Menschwerdung. Der gattungsgeschichtliche Begriff vom Wesen des Menschen entlarvt Anthropologie in derselben Weise als Schein wie Transzendentalphilosophie.“³⁶

Es ist eine *Contradictio in adjecto*, dass sich ein Mensch, dessen „Wesen“ darin besteht, ein Werkzeuge fabrizierendes Tier“ zu sein, sich durch die „Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit“ auszeichnet. Den Menschen für ein Lebewesen zu halten, dass ein „Werkzeuge fabrizierendes Tier“ ist, ist ein durch das falsche Verständnis des einfachen Arbeitsprozess erzeugter falscher Schein. Das „Werkzeuge fabrizierende Tier“ ist vom Menschen so weit entfernt, wie der einfache Arbeitsprozess von der „Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit“. Indem sich das „Werkzeuge fabrizierende Tier“ für Habermas durch die Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit auszeichnet, legt er mit ihm auch den entsprechend falschen Rahmen fest, innerhalb dessen die Arbeit eine gesellschaftliche ist, bzw. die „Menschengattung“ eine variable geschichtliche Ausstattung besitzt.

„Der materialistische Begriff der Synthesis (Inbegriff all dessen, was den Menschen mit der Natur verbindet D.W. (s. 43 oben ?) behält also von dem Kantischen einerseits den fixen Rahmen, innerhalb dessen das Subjekt ein angetroffenes Material formt; dieser Rahmen ist ein für allemal durch die Ausstattung des transzendentalen Bewusstseins bzw. durch **die Ausstattung des Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers festgelegt.**“³⁷ „Die Synthesis des Stoffs der Arbeit durch die Arbeitskraft erhält ihre tatsächliche Einheit unter Kategorien des hantierenden Menschen. Diese technischen Regeln der Synthesis nehmen als Instrumente im weitesten Sinne sinnliche Existenz an und gehören zum historischen veränderlichen Inventar von Gesellschaften.“³⁸

Mit der Betonung des Historischen lenkt Habermas vom Gesellschaftlichen ab, d.h. davon, dass es um die historisch spezifische Gesellschaftlichkeit der Arbeit geht. So als ginge es ihm um diese, redet er aber stattdessen von dem „hantierenden Menschen der technische Regeln befolgt“, die als „sinnliche Existenz“ annehmende „Instrumente“ historisch veränderlich sind. .

„Marx geht davon aus, dass Arbeit stets die Form gesellschaftlicher Arbeit hat. Das einzelne Subjekt, das ein natürliches Material bearbeitet, also das Muster instrumentalen Handelns, ist eine Abstraktion der Arbeit, die als Kooperation immer schon verschiedene Arbeitsverrichtungen systematisch in einem Rahmen der Interaktion verknüpft“³⁹

Immer wieder erwähnt Habermas, dass es Marx um die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit geht und immer wieder konterkariert er diese Feststellung zu einer

³⁶ Ebenda, S. 41

³⁷ Ebenda, S. 48 (Alle Hervorhebungen- D.W.)

³⁸ Ebenda, S. 48

³⁹ Ebenda, S. 72

inhaltsleeren Hülse, die nur noch den Zweck erfüllt ein äußerlich sichtbares Alibi zu haben, mit dem er glaubt dem Vorwurf begegnen zu können, er würde dieser Gesellschaftlichkeit keine Beachtung schenken.

Das einzelne Subjekt, das ein natürliches Material bearbeitet, ist für Habermas das Muster für das instrumentale Handeln auf Ebene des einfachen Arbeitsprozesses; dann geht er zu der entwickelteren Stufe der Interaktion über ; aber mit ihr verlässt er gar nicht den Arbeitsprozess, sondern geht - ihm unbewusst - zum Arbeitsprozess über. Dieser hat unter dem Einfluss der aus dem Kapitalverhältnis bestehenden Gesellschaftlichkeit, bzw. unter dem Einfluss der Verwertung des Werts die auf einfacher innerbetrieblicher Arbeitsteilung beruhende Form der Kooperation erhalten. Zu dieser gehört es, dass die Arbeitenden untereinander in gesellschaftlichen Kontakt treten, miteinander in der Weise denkender sprachbegabter Menschen kommunizieren, um die innerbetrieblich verteilten Arbeitsverrichtungen zu koordinieren und aufeinander abzustimmen.

Bezeichnend für seine schier endlose Aneinanderreihung von Widersprüchen ist es, wenn Habermas die durch die Kooperation charakterisierte Stufe der technisch gesellschaftlichen Organisation des Arbeitsprozesses als Interaktion bezeichnet, die er ansonsten für die geschichtliche Gesellschaftlichkeit vorbehält, von der er behauptet, dass Marx sie mit allem, was er unter menschlicher Arbeit versteht, gerade verfehlen würde. Die Kooperation ist nicht, wie Habermas mit der Bezeichnung Interaktion vorgibt, bereits die ganze Gesellschaftlichkeit der Arbeit. Sie ist vielmehr die gesellschaftliche Organisation des Arbeitsprozesses in der besonderen Gestalt, die der einfache Arbeitsprozess durch die Einwirkung der aus dem Kapitalverhältnis, bzw. der Verwertung des Werts bestehenden Gesellschaftlichkeit der Arbeit erhalten hat.

Obwohl klar geworden sein dürfte, dass man mit der hier von Habermas angedeuteten Entwicklungsstufe des Arbeitsprozesses, noch weit entfernt von der gesellschaftlichen Arbeit ist, beteuert er wieder, - sein Zugeständnis es ginge Marx um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ad absurdum führend- , es handele sich auf dieser Entwicklungsstufe des einfachen Arbeitsprozesses um das, was die Gesellschaftlichkeit der Arbeit auszeichnet: „ In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt“.⁴⁰

Kaum hat Habermas die Gesellschaftlichkeit der Arbeit bzw. der Produktion betont, scheint er zu befürchten, man könne vielleicht doch noch an mehr denken als an das, was er mit der innerbetrieblichen kooperativen Arbeitsteilung zu bieten hat und schon setzt er, keinen Widerspruch scheuend, das sprachliche Markenzeichen „Gleichwohl“ der Frankfurter Schule als Beweismittel ein, um das Gegenteil zu behaupten. **„Gleichwohl kann auch die gesellschaftliche Produktion nach dem Muster instrumentellen Handelns aufgefasst werden. Arbeit schiebt sich zwischen Trieb und Treibbefriedigung und vermittelt so den Stoffwechselprozess der sich auf animalischer Ebene als unmittelbarer Austausch des Organismus und seiner Umgebung**

⁴⁰ Marx , 1958, 235 , Jürgen Habermas, Ebenda, S. 72) Hervorhebungen- D.W.)

vollzieht.... Die Produktion ist die bestimmte Form der Reproduktion, die den Stoffwechselprozess des Menschen auszeichnet: das ergibt sich aus einer Perspektive, die **den Menschen von unten** eben als **Naturwesen** begreift.“⁴¹

Mit dieser Beschreibung des Arbeitsprozesses als instrumentellem Handeln fällt Habermas, nicht nur wie die Verwendung des Wortes Stoffwechsel zunächst nahe legen könnte auf die Stufe des einfachen Arbeitsprozesses zurück, sondern sogar noch weit dahinter auf die animalische Stufe des Stoffwechsels, die Marx tierische instinktartige Vorformen der Arbeit genannt hat. Mit der Rede vom unmittelbaren auf animalischer Ebene vollzogenen Austausch des Organismus mit seiner Umgebung, schreckt Habermas nicht davor zurück, den Unterschied zwischen einem Menschen und einer Amöbe zum Verschwinden zu bringen.

Anstelle der Arbeit könnte man auch von Produktion sprechen und so wie die menschliche Arbeit gesellschaftliche Arbeit ist, so die Produktion gesellschaftliche Produktion.

Wie sich der Arbeitsprozess zur gesellschaftlichen Arbeit verhält, so die Produktivkräfte zu den Produktionsverhältnissen. So wie der Arbeitsprozess auf beiden Abstraktionsstufen als einfacher Arbeitsprozess zu betrachten ist und als technisch gesellschaftlich gestalteter Arbeitsprozess eine Seite der gesellschaftlichen Arbeit ist, so sind die Produktivkräfte eine Seite der aus ihnen und den Produktionsverhältnissen bestehenden gesellschaftlichen Produktion. Gesellschaftliche Arbeit und gesellschaftliche Produktion sind beide gesellschaftliches Verhalten der Menschen zueinander und gesellschaftliches Verhalten zur Natur. Wie auf eine historisch bestimmte Weise der Arbeitsprozess gesellschaftlich bestimmt ist durch eine bestimmte technisch gesellschaftliche Organisationsform, so besitzen die Produktivkräfte, die nur ein anders Wort für diese technisch gesellschaftliche Organisationsform des Arbeitsprozesses sind, ebenfalls einen geschichtlich gesellschaftlichen Charakter. Wie wichtig auch immer der Arbeitsprozess als eine Seite der gesellschaftlichen Arbeit ist, oder wie wichtig die Produktivkräfte für die gesellschaftliche Produktion, genauso wenig wie mit dem Arbeitsprozess die gesellschaftliche Arbeit zu begreifen ist, genauso wenig kann mit den Produktivkräften die gesellschaftliche Produktion begriffen werden. So wie das Gesellschaftliche der Arbeit weit über all das hinausgeht, was aufseiten des Arbeitsprozesses geschichtlich gesellschaftlich sein kann, so geht das aus den Produktionsverhältnissen bestehende Gesellschaftliche der Produktion weit über die Produktivkräfte hinaus.

Alles was über die gesellschaftliche Arbeit und über die in ihr enthaltenen unterschiedlichen Stufen des Arbeitsprozesses ausgeführt wurde, gilt entsprechend auch für die gesellschaftliche Produktion und die in ihr enthaltenen Produktivkräfte. Daher versteht es sich von selbst, dass Habermas, wenn er auf die gesellschaftliche Produktion eingeht, dies nur tut, um sein von Widersprüchen strotzendes Verwirrspiel mit dem Verhältnis von Arbeitsprozess und gesellschaftlicher Arbeit in Form des Verhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu wiederholen.

⁴¹ Jürgen Habermas, Ebenda, S. 72 f. (Hervorhebungen- D.W.)

Kaum hat Habermas von gesellschaftlicher Arbeit gesprochen, reduziert er sie auch schon auf den durch den Stoffwechselprozess charakterisierten Arbeitsprozess, der auf animalischer Ebene eines tierähnlichen Naturwesens, oder auf Ebene des Werkzeuge fabrizierenden Tieres abläuft.

So nimmt es nicht wunder, wenn Habermas sofort wieder eine Kehrtwendung macht und nun, bezogen auf die Produktion, Marx zitierend, deren Gesellschaftlichkeit betont: „Nun sieht Marx, dass in der gesellschaftlichen Produktion auch die Aneignung der Produkte gesellschaftlich organisiert ist. Die Distribution bestimmt durch gesellschaftliche Gesetze den Anteil des Produzenten an dem Ergebnis der gesellschaftlichen Produktion.“ Nun zitiert Habermas Marx weiter, dem es nach wie vor um die Produktion als gesellschaftlicher geht: „Alle Produktion ist Aneignung der Natur vonseiten des Individuums innerhalb und vermittelt einer bestimmten Gesellschaftsform. Dass von keiner Produktion die Rede sein kann, wo keine Form des Eigentums (sic!) existiert, ist eine Tautologie.“⁴²

In „dem Verhältnis des der Distribution zum Bereich der Produktion erfassen wir also das Verhältnis des institutionellen Rahmens zum instrumentalen Handeln, jener beiden Momente, die Marx im Begriff der Praxis nicht hinreichend auseinander hält. Mit der Antwort auf die Frage „Steht nun die Distribution als selbstständige neben und außerhalb der Produktion? Entscheidet er implizit über das Verhältnis von Interaktion und Arbeit.“⁴³

Habermas hat von Anfang bis Ende seiner Interpretation der gesellschaftlichen Arbeit den einfachen Arbeitsprozess und die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit auf Kosten der letzteren miteinander vermischt. Nachdem er die letztere ausnahmslos auf einen animalischen naturalen Prozess reduziert hat, wirft er dasjenige, was er selbst macht, Marx vor. Es ist aber Habermas selbst und nicht Marx für den das Gerede zutrifft, die beiden Seiten der gesellschaftlichen Arbeit würden nicht auseinander gehalten, sondern miteinander vermischt werden.

Was den Zusammenhang von gesellschaftlicher Produktion und Distribution, Eigentumsordnung und Distribution anbelangt, die Habermas nun als Entscheidungskriterium entdeckt hat für das Verhältnis von Arbeit und Interaktion, so zitiert er wieder Ausführungen von Marx, denen zu entnehmen ist, dass und auf welche Weise es um die Gesellschaftlichkeit der Produktion geht. Habermas vermeidet es aber in der bereits bekannten Manier, solchen richtungweisenden Hinweisen nachzugehen. Das gibt ihm - zusammen mit der widersprüchlichen Reduktion der gesellschaftlichen Produktion auf verkürzt begriffene Produktivkräfte - Gelegenheit, das Gegenteil von dem zu behaupten, was die zitierten Stellen aussagen.

„Die unmittelbare Antwort liegt auf der Hand. Offensichtlich hängt die Distribution der Einkommen von der Verteilung der Positionen im System der gesellschaftlichen Arbeit ab; unabhängige Variable ist die Stellung im Produktionsprozess.“ Ein Individuum, das

⁴² Ebenda, S. 73

⁴³ Ebenda, S. 74

in der Form der Lohnarbeit an der Produktion teilnimmt, nimmt in der Form des Arbeitslohns an den Produkten, den Resultaten der Produktion teil. `Die Gliederung der Distribution ist vollständig bestimmt durch die Gliederung der Produktion`.“⁴⁴

„Allein, die Gliederung der Produktion ist abhängig von der Verteilung der Produktionsinstrumente, und das heißt von der `Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion. (Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse`.“⁴⁵ Habermas gibt dann eine Beschreibung der „Eigentumsordnung“, die so vage wie unverständlich ist: “Die Produktionsverhältnisse sind aber die im Produktionsbereich selber wirksame Organisation von Entlastungen und Entschädigungen. Die Distribution ist deshalb, wie immer wir es wenden, vom institutionellen Rahmen, hier also von der Eigentumsordnung abhängig nicht von der Form der Produktion als solcher.“⁴⁶

Nachdem das Kapitalverhältnis historisch entstanden ist, produziert und reproduziert es die historisch gewordene Bedingung und damit sich selbst. Was ist denn diese grundlegende historisch gewordene Bedingung? Sie besteht aus nichts anderen als darin, dass der Prozess der Trennung der Produzenten von ihren Subsistenzmitteln so weit fortgeschritten ist, dass auf der einen Seite Arbeiter und Angestellte stehen, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen um mit dem erhaltenen Geld die Güter für die Erhaltung ihre Lebens besorgen zu können und auf der anderen Seite die Unternehmer (Kapitalisten), die über sämtliche Produktionsmittel verfügen. Durch die Trennung ist ein gesellschaftliche Produktionsverhältnis entstanden, das zugleich ein Eigentumsverhältnis ist und mit dem schon immer, bevor Habermas sich darüber den Kopf zerbrechen kann, die Verteilung der Produktionsinstrumente vonstatten gegangen ist und feststeht. So richtig es ist, dass die Distribution von der Eigentumsordnung abhängig ist, so falsch ist es, sie sei nicht abhängig von der Form der Produktion. Die Eigentumsordnung (nicht ihr rechtlicher Ausdruck in Eigentumsgesetzen) hängt nicht nur von der Form der Produktion ab, sie ist vielmehr die Form der Produktion, und zwar genauer die geschichtlich gesellschaftliche Form der Produktion selbst.

Die Eigentumsordnung besteht aus dem Kapitalverhältnis, das wiederum mit der Trennung der ihre Arbeitskraft verkaufenden Produzenten von den Produktionsmitteln gegeben ist. Indem das Kapitalverhältnis ständig produziert und reproduziert wird und nicht nur irgendwelche Produkte hergestellt werden, besteht die Produktion nicht nur aus dem Arbeitsprozess, der durch die konkret nützliche Gebrauchswerte schaffende Arbeit charakterisiert ist, sondern zugleich aus der Verwertung des Werts. Das Kapitalverhältnis und die Verwertung des Werts sind ein und dasselbe Produktionsverhältnis einmal als Voraussetzung und Resultat im Zustand der Ruhe, ein andermal als eine Seite des Produktionsprozesses im Zustand der Bewegung betrachtet. Die Gesellschaftlichkeit der Produktion auflösend, spaltet Habermas die der Produktion stets vorausgehenden Aktionen zwischen Kapitalist und Arbeitern und der Kapitalisten untereinander, nach der Seite, nach der sie in diesem Sinne die Voraussetzung der

⁴⁴ Ebenda, S. 74

⁴⁵ Ebenda, S. 74

⁴⁶ Ebenda, S. 74

Produktion sind, von dieser ab und stellt sie ihr als selbständig existierende Sphäre des Eigentums und der Distribution gegenüber. Habermas sieht nicht, dass und wie die Trennung, das Eigentumsverhältnis das Resultat eines historischen Prozesses war und nun gegenwärtig ständig werdendes Resultat des sich auf den historisch geworden Grundlagen produzierenden und reproduzierenden Kapitalverhältnisses ist. Die gegenwärtigen, die Produktion einleitenden ihr vorausgehenden Aktionen gibt es nur, weil es die historisch gewordene Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln gibt und diese tagtäglich produziert und reproduziert wird.

Die einleitenden Aktionen sind nötig, um die gesellschaftlich voneinander getrennten Elemente und Protagonisten der Produktion zusammenzubringen, d.h. um die lebendige Arbeit mit allen Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen zum Zweck der Herstellung von Leben erhaltenden Produkten zu verbinden. Die gesellschaftliche Trennung wird im Produktionsprozess aber nicht nur nicht aufgehoben, sie prägt den Produktionsprozess auch nach der konkret nützlichen Seite hin und existiert nach der Produktion als deren Resultat. Das, was als selbständige Distributionssphäre erscheinen könnte, ist eine mit der Produktion und Reproduktion des Kapitalverhältnisses gesetzte Voraussetzung. Alle Aktionen, die der Produktion vorausgesetzt sind und sie einleiten, sind nur notwendig, weil die Trennung produziert und reproduziert wird. Es geht nur um die Durchführung der bereits mit der Trennung feststehenden Art und Weise, in der die „Produktionsinstrumente verteilt“ sind. Dies alles zu sehen ist Habermas wegen seiner reduktionistischen Vermischung des sich durch die Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess auszeichnenden Produktionsprozesses mit dem einfachen Arbeitsprozesses nicht möglich.

Daher kommt es, dass Habermas stets, wenn auch verzerrt, das beim Namen nennt, was ihm verborgen bleibt. „Der Begriff der Produktion wird so weit gefasst, dass auch die Produktionsverhältnisse darin impliziert sind. Das gibt Marx die Möglichkeit, darauf zu beharren, dass die Produktion auch den institutionellen Rahmen hervorbringt, in dem produziert wird.“⁴⁷ „Welches Verhältnis diese die Produktion selbst bestimmende Distribution zu ihr einnimmt ist offenbar ein Frage, die innerhalb der Produktion selbst fällt“⁴⁸

Formal gesehen, folgert Habermas ganz im Sinne von Marx: „Genau genommen heißt das aber nur, dass die Veränderung des institutionellen Rahmens ebenso von der Entfaltung der Produktivkräfte abhängen, wie auch umgekehrt die Entwicklung des Produktionsprozesses von den Produktionsverhältnissen.“⁴⁹

Anstatt darüber nachzudenken, warum Marx die Produktion „so weit fasst“, und was es näher mit dem Wechselwirkungen einschließenden Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen auf sich hat, erhebt Habermas den Vorwurf: „Marx rettet die Produktion als die unabhängige Größe nur durch eine terminologische Ausflucht: ` Die Produktion abgesehen von dieser in ihr eingeschlossenen Distribution betrachten, ist offenbar leere Abstraktion, während umgekehrt die Distribution der Produkte von selbst

⁴⁷ Ebenda, S. 74

⁴⁸ Marx zitiert nach Ebenda S. 74

⁴⁹ Ebenda, S. 74 Fußnote 70 Fortsetzung

gegeben ist mit dieser ursprünglich ein Moment der Produktion bildenden Distribution.“⁵⁰

Um eine terminologische Ausflucht kann es sich doch für Habermas nur handeln, weil er nicht erkennt, dass es um die gesellschaftliche Produktion geht, die eben nicht in dem technisch gesellschaftlich organisierten Arbeitsprozess aufgeht, den Habermas auf unzulängliche Weise verkürzt als instrumentales Handeln begreift.

Die Bestätigung folgt auf dem Fuß: „Die definitorischen Versuche, alle Momente der gesellschaftlichen Praxis unter den Begriff der Produktion zu bringen, können nicht verschleiern, dass Marx mit sozialen Voraussetzungen der Produktion rechnen muss, die eben nicht wie Arbeitsmaterial, Arbeitsinstrument, Arbeitsenergie und Arbeitsorganisation unmittelbar zu den Elementen des Arbeitsprozesses selber gehören.“⁵¹

Marx hat mit sozialen Voraussetzungen der Produktion gerechnet und sie daher als gesellschaftliche in der Dimension der „gesellschaftlichen Praxis“ gefasst. In der gesellschaftlichen Arbeit geht es auch und vor allem anderen um die „sozialen Voraussetzungen“ und zwar auf eine inhaltlich verbindliche Weise. Habermas ist weit davon entfernt diese zu erkennen; denn sie besteht eben nicht, wie er ebenso penetrant wie falsch unterstellt, nur aus den „Elementen des Arbeitsprozesses“. Marx hat den einfachen Arbeitsprozess klar und deutlich als Abstraktionsstufe markiert mit der entsprechenden Überschrift versehen und die Abstraktionsstufe unmissverständlich in den einleitenden Worten charakterisiert, indem er, was Habermas nicht zu deuten weiß, betont, dass zunächst von der bestimmten Gesellschaftlichkeit der Arbeit abzusehen ist. Damit dürfte auch klar sein, dass Marx bei dem im folgenden Paragraphen betrachteten Verwertungsprozess und bei der weiteren Betrachtung der gesellschaftlichen Arbeit in den folgenden Kapiteln von einer Abstraktionsstufe zur nächsten voranschreitet. Dabei geht es jeweils auf die entsprechend konkretere, entwickeltere Weise um die Darstellung des Zusammenhangs beider Seiten der gesellschaftlichen Arbeit unter dem Aspekt ihres Zusammenwirkens, insbesondere unter dem Aspekt der Gestaltung der technischen und gesellschaftlichen Organisation des Arbeitsprozesses. Es ist für Marx also gerade selbstverständlich, dass die „sozialen Voraussetzungen“ nicht unmittelbar zu den Elementen des Arbeitsprozesses selber gehören. Wie kann das auch sein, wenn - was Habermas total verkennt-, der Arbeitsprozess respektive die Produktivkräfte, in ihrer geschichtlich technisch gesellschaftlichen Organisationsform, wie gerade hervorgehoben, dadurch bestimmt sind, dass sie nur eine Seite der gesellschaftlichen Arbeit bzw. der gesellschaftlichen Produktion ausmachen.

„Aber jene in der Produktion eingeschlossene Distribution, das institutionalisierte Gewaltverhältnis also, das die Verteilung der Produktionsinstrumente festlegt, ruht auf einem Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktionen, der sich in Bestandteile der Produktion, in Bedürfnis, instrumentales Handeln und unmittelbares Konsumieren allen definitorischen Gleichsetzungen zum Trotz nicht auflösen lässt.“⁵² Wann immer

⁵⁰ Ebenda, S. 74, 72 Fußnote 70

⁵¹ Ebenda, S. 75

⁵² Ebenda, S. 75 unten Fußnot 70 Fortsetzung

Menschen, die sich bereits zu gesellschaftlichen, denkenden und sprechenden Lebewesen mit bestimmter körperlicher Organisation, entwickelt haben in gesellschaftliche Zusammenhänge miteinander treten oder getreten sind, sei es innerhalb der durch die gesellschaftliche Arbeit abgesteckten Rahmen der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse oder außerhalb davon, stets handelt es sich um Zusammenhänge „symbolisch vermittelter Interaktionen“. Habermas unternimmt alles, damit dies weder für die geschichtlich gesellschaftliche Seite der Arbeit, geschweige denn für die technisch gesellschaftlich organisierte, aus dem Arbeitsprozess bestehende Seite zutrifft.

Die Vorgehensweise von Habermas ist wieder so durchsichtig wie falsch. Er unterstellt im Sinne eines stillschweigenden Einverständnisses, seine Leser seien mittlerweile wie er davon überzeugt Marx würde die als Produktion gefasste gesellschaftliche Arbeit auf dem vulgärtheoretischen Niveau in Bestandteile zerlegen, die der ahistorischen unter Abstraktion von jeglicher Gesellschaftlichkeit gültigen Stofflichkeit angehören wie das „Bedürfnis“ und das „unmittelbare Konsumieren“ und das „instrumentale Handeln“, das für Habermas ein technisches unabhängig von der gesellschaftlichen Form der Produktion bestehendes Herumoperieren mit Werkzeugen ist. Für Marx handelt es sich dagegen um die später erst darzustellende technologisch gesellschaftliche Organisation des Arbeitsprozesses, die eine Seite der gesellschaftlichen Arbeit ausmacht und zudem durch die andere von in ihr zu unterscheidende gesellschaftliche Seite in ihrer historisch spezifischen Gestalt geprägt ist.

Was auf andere Weise mit zur Gesellschaftlichkeit der Produktion gehört, sondert Habermas von der Produktion ab, nachdem er diese auf die falsch begriffenen kümmerlichen Bestandteile des Arbeitsprozess heruntergebracht hat, um dann mit der absurden Behauptung daherzukommen, Marx habe vorgehabt, die als „institutionalisierte Gewalt“ apostrophierte Gesellschaftlichkeit in die technisch zurechtgestutzte ihrer Gesellschaftlichkeit beraubte Produktion aufzulösen.

Habermas tut so als habe die mit dem „institutionalisierten Gewaltverhältnis“ angesprochene Gesellschaftlichkeit der Produktion nichts mit dieser in ihrer historisch spezifisch gesellschaftlichen Formbestimmtheit zu tun.

Das Gesellschaftliche, das „institutionalisierte Gewaltverhältnis“ kann dann im Rahmen „symbolischer Interaktion“ verändert werden, ohne jegliche Rücksicht auf die Produktion, ohne die technologisch gesellschaftliche Organisation zu ändern. D.h. die Produktion kann man in der Gestalt belassen, in der Habermas sie aufgreift und die sie für ihn unbewusst durch die Einwirkung der gesellschaftlichen aus dem Kapitalverhältnis bestehenden Seite erhalten hat.

Habermas konstruiert sich ein gegenüber der Produktion gleichgültiges gesellschaftliches Verhältnis, auf das er - indem er es seiner spezifisch historischen Gesellschaftlichkeit beraubt -, nicht näher einzugehen braucht, weil er die Trennung der Eigentümer der Arbeitskraft von den Eigentümern der Produktionsmittel nicht als das Produktionsverhältnis wahrnehmen kann oder wahr haben will, wodurch die Produktion als auf den Arbeitsprozess einwirkende Verwertung des Werts in ihrer historisch gesellschaftlichen Form bestimmt ist.

Losgelöst von der Produktion, ohne eine historisch spezifische gesellschaftlichen Formbestimmtheit zu besitzen, hat sich unter der Hand das Kapitalverhältnis in irgendein „institutionalisiertes Gewaltverhältnis“ verwandelt, das wie jedes andere Herrschafts- Knechtschaftsverhältnisse ein Verhältnis von Menschen zueinander ist, dessen Spezifik darin besteht, seit Menschengedenken ein „Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktionen“ zu sein.

Bei seinen Bemühungen, Marx in einen groben Materialisten zu verwandeln, der noch keinen rechten Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Produktion und Reproduktion des Lebens zu machen versteht, hat Habermas folgendes übersehen: Eine Produktion, die nur aus „Bedürfnis, instrumentalem Handeln und unmittelbarem Konsumieren (...) als den Elementen des Arbeitsprozesses“ besteht, hat es in der bisherigen Geschichte der Menschheit noch nicht gegeben und wird es auch in ihrer zukünftigen Geschichte nicht geben.

„Endlich als Resultat des Produktion - und Verwertungsprozesses erscheint vor allem die Reproduktion und Neuproduktion des Verhältnisses von Kapital und Arbeit selbst, von Kapitalist und Arbeiter. **Das soziale Verhältnis, Produktionsverhältnis, erscheint in fact als ein noch wichtigeres Resultat des Prozesses als seine materiellen Resultate.**“⁵³

V. c *Moishe Postone*

1) **Einleitung** (Ziel seiner Studie und worin diese sich von Studien des traditionellen Marxismus unterscheidet.)

„Die grundlegenden historischen Veränderungen der jüngsten Vergangenheit: der Rückbau wohlfahrtstaatlicher Errungenschaften im kapitalistischen Westen, der Zusammenbruch des Kommunismus und der bürokratischen Einparteien Staaten im Osten, die anscheinend triumphale Entstehung einer neuen neoliberalen kapitalistischen Weltordnung, so wie die drohenden Rivalitäten zwischen konkurrierenden kapitalistischen Blöcken, haben die zentrale Bedeutung der historischen Dynamik und eines tief greifenden weltweiten Strukturwandels nochmals verstärkt. (...)

Diese historischen Veränderungen verweisen auf die Wichtigkeit einer erneuten Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie. Die Geschichte des letzten Jahrhunderts weist jedoch entschieden darauf hin, dass der **traditionelle Marxismus** nicht mehr historisch adäquat ist und dass eine angemessene kritische Theorie sich in grundlegender Weise von der traditionellen marxistischen Kritik des Kapitalismus unterscheiden muss.“ /⁵⁴/

⁵³ Grundrisse 1953, 362. (Hervorhebung – D.W.)

⁵⁴ Moishe Postone, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, Freiburg, 2003, S. ?? (Fehlt noch). Ziffern zwischen zwei Schrägstrichen beziehen sich auf oben genanntes Buch von M. Postone.

Was Postone unter dem „traditionellem Marxismus“ (zu dem er jedwede Theorie außer seiner eignen zu zählen scheint) versteht, fasst er unter den Gesichtspunkten zusammen, auf die der traditionelle Marxismus „fokussiert“ ist, um das Wesentliche an der kapitalistischen Gesellschaft zu begreifen.

Diese Gesichtspunkte, auf die im Verlaufe der folgenden Ausführungen näher eingegangen wird, beruhen alle darauf, dass der traditionelle Marxismus die kapitalistische Gesellschaft „vom Standpunkt der Arbeit aus“ kritisiert. Mit dem was Postone unter der „Kritik vom Standpunkt der Arbeit aus“ versteht, lässt sich zeigen, warum für ihn die unter diesen Gesichtspunkten geleistete Analyse der kapitalistischen Gesellschaft sich als untauglich erweist.

Sein Verständnis der Kritik der Politischen Ökonomie resümiert Postone in seinem im vergangenen Jahr in mehreren Städten gehaltenen Vortrag - dem auch die oben angeführten Zitate entstammen -, kurz und bündig mit den Worten:

„In (Marx') Hauptwerk, Das Kapital, sind Totalität und die sie begründende Arbeit Gegenstand der Kritik“⁵⁵

Sei zunächst einmal unterstellt, dass Postone mit der Arbeit, das bezeichnet, was für Marx im Werk „Das Kapital“ gesellschaftliche Arbeit ist.

Hieraus ergibt sich, dass der Gegenstand der Kritik die gesellschaftliche Arbeit ist, d.h. die Arbeit, die im Kapital, d.h. in den Formen des Werts ihre spezifisch historisch gesellschaftliche Gestalt besitzt. Wenn es in Marx' *Kapital* von der ersten bis zur letzten Zeile, vom Wert der einfachen Waren bis zur trinitarischen Formel am Endes des dritten Bandes um gesellschaftliche Arbeit geht, um die vom Wert ausgehende Entwicklung der Wertformen als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der Arbeit, **dann begründet Arbeit nicht nur die ökonomisch gesellschaftliche Totalität, sondern dann ist sie nichts anderes als diese Totalität selbst.**

Gegenüber einem Teil der Theoretiker, insbesondere gegenüber jenen, die wie Habermas ein Gemisch aus Kantischer und Hegelscher Philosophie zusammenbrauen, und daran die „Kritik der politischen Ökonomie“ messen, hat Postone das Verdienst im Interesse eines adäquateren Verständnisses der kapitalistischen Gesellschaft, die „Arbeit“ oder besser die durch das Kapital in ihrer historischen Spezifik gekennzeichnete gesellschaftliche Arbeit in den Mittelpunkt der Kapitalinterpretation zu rücken, d.h. als den Gegenstand zu begreifen, um dessen Kritik es in Marx' *Kapital* geht.

Von seinem Verständnis der gesellschaftlicher Arbeit aus, weist Postone den traditionellen Marxisten ein unzulängliches Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit nach, das für ihn deswegen nicht zu einer Kritik der kapitalistischen Form gesellschaftlichen Arbeit selbst, sondern zu einer „Kritik der kapitalistischen Gesellschaft vom Standpunkt der Arbeit aus“ führt, weil die „Analyse des Kapitalismus“ einerseits auf das Privateigentum und auf die darauf fußende

⁵⁵ M. Postone, Vortrag, S. 8 unten

Klassenherrschaft und Ausbeutung und andererseits auf den Markt und den darauf fußenden Distributionsverhältnissen „fokussiert“ ist.

Theoretiker wie Habermas, auf den Postone in einem besondern Kapitel ausführlich eingeht und die eine moderne Gesellschaftstheorie entwerfen wollen, und Theoretiker die sich für eine Transformation der kapitalistischen Gesellschaft in einen durch Staatseigentum an den Produktionsmitteln geprägten Sozialismus einsetzen, haben für Postone eine gemeinsame Vorstellung von gesellschaftlicher Arbeit. Bedingt durch die Reduktion der gesellschaftlichen Arbeit auf einen technisch organisierten Prozess zwischen Mensch und Natur, wird die historisch spezifische Gesellschaftlichkeit der Arbeit in verkürzter, verstümmelt begriffener Weise in eine transhistorische verwandelt.

Postone kennt bezogen auf zwei unterschiedliche Bereiche der kapitalistischen Gesellschaft zwei Gründe für das theoretische Versagen seiner Kontrahenten. Der eine Grund, bezogen auf den kapitalistischen Produktionsprozess, liegt in der Fokussierung auf das Privateigentum an Produktionsmitteln und die daran gebundenen Klassenverhältnisse, der andere Grund liegt in der Fokussierung auf den Markt und die daran gebundenen Distributionsverhältnisse. Mit den beiden „Fokussierungen“ auf das Privateigentum an Produktionsmitteln und auf den Markt verfehlen die Kontrahenten das historisch spezifische Wesen der kapitalistischen Gesellschaft, sie verfehlen den historisch spezifischen durch Ware und Kapital bestimmten gesellschaftlichen Charakter der kapitalistischen Produktion.

Auf welche Weise es für Postone anstelle des von ihm zu vernachlässigenden Marktes um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit geht ist durch das bestimmt, was Postone im Unterschied zu anderen Gesellschaftsformationen im Kapitalismus darunter versteht, dass **„die Arbeit unmittelbar die Gesellschaftlichkeit konstituiert.“**

Als Besonderheit von Postones Vorgehensweise muss gesehen werden, dass er die theoretische Orientierung am Markt für falsch hält und für ihn der Markt auch kein Gegenstand einer anspruchsvollen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft sein kann. Warum denkt er der Markt sei der gesellschaftlichen Arbeit in ihrer historischen Spezifik äußerlich? Denn der Markt ist doch, wo immer es um ihn geht, ein integraler Bestandteil der gesellschaftlichen Arbeit. Er ist der Bereich, worin mittels der Ware-Geld Beziehung der ganze die Distribution ausmachende gesellschaftliche Form- und Stoffwechsel, bzw. der wechselseitige Wert- und Stoffersatz vonstatten geht.

Die Art und Weise in der Postone gesellschaftliche Arbeit begreift ist, was ihre Unzulänglichkeit anbelangt, dadurch bestimmt, dass ihn seine Kritik am Privateigentum an Produktionsmitteln und am Markt dazu veranlasst beide auszuklammern. Er glaubt das Privateigentum an Produktionsmitteln und den Markt, im Interesse einer adäquaten Interpretation der kapitalistischen Gesellschaft, durch die Art und Weise in der für ihn die Arbeit selbst es ist, welche **„unmittelbar die Gesellschaftlichkeit in ihrer spezifisch kapitalistischen Form konstituier“ ersetzt zu haben.** Da Postone mit dem Ausblenden des Privateigentums und des Marktes den falschen Auffassungen der traditionellen Marxisten den Boden unter den Füßen weggezogen hat, glaubt er sich den Weg frei geschaufelt zu haben für eine tragfähige wissenschaftliche und politisch praktische Alternative, die er in dem Vorwort zur deutschen Ausgabe seines Buches so

umschreibt: **„Dieser Text konzentriert sich allerdings darauf, den inneren Kern des Kapitalismus als eine einzigartige dynamische gesellschaftliche Formation herauszuarbeiten, indem er die grundlegenden Marxschen Kategorien der Ware und des Kapitals auf völlig andere Weise als die traditionellen marxistischen Interpretationen reformuliert.“ /14/**

Wie soll das gelingen, wenn nicht das Privateigentum, nicht die Klassenverhältnisse und auch nicht der Markt und die Distributionsverhältnisse es sind, welche an der Konstitution der Gesellschaftlichkeit der Arbeit beteiligt sind, sondern diese selbst es ist, die das vollbringt und unmittelbar ihre eigene Gesellschaftlichkeit konstituiert? Diese Frage kann für Postone nur beantwortet werden wenn eine Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft, die ihren Namen verdient, an der Arbeit selbst und nicht vom „Standpunkt“ einer „transhistorisch“ verkürzt begriffenen „Arbeit aus“ geübt wird. Was lässt Postone weg, was hüllt er in unerklärliches Dunkel, wenn er glaubt er könne die Gesellschaftlichkeit der Arbeit damit erklären, dass „die Arbeit selbst unmittelbar die Gesellschaftlichkeit konstituiert“?

Im Verlaufe dieser Ausführungen gilt es zu klären in welcher Weise Postone das durch die Trennung von Lohnarbeitern und Kapitalisten bestimmte Kapitalverhältnis und den Markt begreift, um beide als unwichtig beiseite schieben zu können und um beiden jegliche Bedeutung für die Konstitution der Arbeit in ihrer historisch spezifischen Gesellschaftlichkeit abzusprechen.

1.1) Systemcharakter der gesellschaftlichen Arbeit

Die inhaltliche Charakterisierung der gesellschaftlichen Arbeit als ökonomisch-gesellschaftlicher **Totalität fällt zusammen mit der Charakterisierung der gesellschaftlichen Arbeit als einem ökonomisch gesellschaftlichen System, durch das bedingt die methodische Darstellung im *Kapital* auch eine logisch-systematische und keine historische oder logisch-historische ist.** Postone spricht vom „systemischen“ Charakter des Kapitals. Er unterlässt es aber näher auf diesen systematischen Charakter einzugehen, wozu ihm auch - mit der falschen Deutung des Privateigentums und des Marktes und ihrer Verbannung aus der wissenschaftlichen Analyse - die theoretischen Mittel fehlen.

Mit einem Verweis auf das Methodenkapitel in den Grundrissen und Ausführungen von mir hierzu in dem Buch „Zur Konfusion des Wertbegriffs“ sei nur soweit der Systemcharakter der gesellschaftlichen Arbeit angedeutet, um einige grundlegende Unzulänglichkeiten von Postones Interpretation der gesellschaftliche Arbeit deutlich zu machen.

Die vergangene Entstehungsgeschichte des Kapitals ist von seiner gegenwärtigen Geschichte zu unterscheiden, wobei die letztere die Basis für die Darstellung des Kapitals in seiner Kerngestalt oder seinem „idealen Durchschnitt“ nach ist. Die historisch vergangene Entstehungsgeschichte ist mit der Verallgemeinerung der Trennung der Lohnarbeiter und Kapitalisten, von den Besitzern der Arbeitskraft und Eigentümern der Produktionsmittel abgeschlossen. Diese allgemein vorherrschende Trennung kennzeichnet das mit der Existenz des Kapitals sich durchhaltende es

grundlegend bestimmende ökonomisch gesellschaftliche Verhältnis. Es ist das von Postone vernachlässigte Kapitalverhältnis, das mit der Produktion des Reichtums in stofflich materieller und gesellschaftlich allgemeiner durch den Wert, bzw. den sich verwertenden Wert bestimmten Form ständig produziert und reproduziert wird. Marx sagt in den Grundrissen, dass das Kapital sich auf seinen eigenen einmal historisch gewordenen Grundlagen ständig produziert und reproduziert, wobei zu betonen ist, dass die Produktion der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse auf der Grundlage der Produktion des Kapitalverhältnisses wichtiger ist als die Produktion von materiellen oder immateriellen Gütern. (Privateigentum)

In dem Maße, in dem das mit der Trennung von Arbeitskraftbesitzern und Besitzern der Produktionsmittel bestimmte Kapitalverhältnis für Postone nahezu bedeutungslos für die Erfassung des Wesens der kapitalistischen Gesellschaft ist, in dem Maße entgeht ihm auch, dass mit seiner ständigen Produktion und Reproduktion die vom historischen Werden verschiedene kontemporäre Geschichte und zugleich die Basis für den systemischen Charakter der gesellschaftlichen Arbeit, gegeben ist, bzw. dafür die Basis gegeben ist, dass der kapitalistische Gesamtproduktionsprozess den Charakter der Selbstorganisation in einem ökonomisch gesellschaftlichen System besitzt.

Die Vernachlässigung des durch Lohnarbeiter und Kapitalisten geprägten Kapitalverhältnisses veranlasst Postone das Kapital unter dem Aspekt von Wesen und Erscheinung auf zwei Ebenen zu lokalisieren:

Postone interpretiert den ersten Teil des Kapitals als Analyse und Darstellung des Wesens der kapitalistischen Gesellschaft, während es bei den weiteren mit dem kapitalistischen Produktionsprozess beschäftigten Teilen um die historischen Erscheinungsformen des Wesens geht, worin es sich realisiert.

Er hält die methodische Darstellung des ersten Abschnitts des *Kapitals* für logisch systematisch und die folgenden Abschnitte, insbesondere den Abschnitt über die relative Mehrwertproduktion für historisch, bzw. historisch logisch.

Zum Systemcharakter gehört, dass der Gesamtproduktionsprozess eine zirkelhafte komplexe Struktur besitzt, die u. a. dadurch bestimmt ist, dass sich Teile, Bereiche wechselseitig bedingen, beeinflussen, wobei der eine sowohl Voraussetzung als auch Resultat des anderen ist usf. Es bildet sich ein bestimmter Zusammenhang von Struktur und Handlung aus, der aufgrund der Unbewusstheit der Menschen über den entscheidenden Teil dieser Struktur und aufgrund der reproduktiven Eigenschaft der kapitalistischen Gesamtproduktion den Charakter einer an Naturorganismen gemahnenden Selbstorganisation besitzt.

Diese systematische Komplexität in ihrer Eigentümlichkeit erfordert eine eigentümliche Methode der Darstellung, die an ein lineares Nacheinander gebunden, einem Gegenstand gerecht werden muss, worin unterschiedliche Elemente und Bereiche im oben angedeuteten Sinne in einem gleichzeitigem Nach- und Nebeneinander miteinander verwoben sind. Um diesen wissenschaftlichen Anforderungen gerecht zu

werden, muss eine bestimmte Reihenfolge der Darstellung eingehalten werden, die bestimmt ist durch eine Reihenfolge von Abstraktionsstufen, die Resultat von methodisch bewusst vorgenommenen Abstraktionen sind, die Marx auf Basis und innerhalb des sich ständig produzierenden und reproduzierenden Kapitalverhältnisses vornimmt.

In diesem Gesamtproduktionsprozess des Kapitals ist die Warenzirkulation z.B. sowohl Voraussetzung als auch Resultat. Marx beginnt die Darstellung weder mit der Produktion, noch mit der Warenzirkulation, so wie sie auch das Resultat der Produktion ist, sondern mit der Warenzirkulation, so wie sie nur Voraussetzung ist und unter Abstraktion von der Produktion und somit als einfache Warenzirkulation, bzw. als abstrakte Sphäre der Kapitalzirkulation qualifiziert ist. Indem die Darstellung mit dem massenhaftesten Element beginnt, von dem aus die Wertformen auf die einfachsten Weisen erfasst werden, trägt sie dem besonderen Zusammenhang von Struktur und Handlung Rechnung, insofern der Anfang mit einem Kapitel gemacht wird, in dem allein die Struktur der gesellschaftlichen Beziehungen der einfachen noch nicht preisbestimmten Waren nach der Seite gegeben sind, nach der sie für die Menschen (Warenbesitzer) unbewusst sind und nur für das wissenschaftliche Bewusstsein bewusst gegeben sind. Der Wissenschaftler geht per Abstraktion von preisbestimmter Ware und Geld hinter die Oberfläche der Warenzirkulation zurück, um zu zeigen, dass und auf welche Weise in der aus den Beziehungen der einfachen Waren zueinander bestehenden ökonomisch gesellschaftlichen Struktur die Entwicklung der bis zur Geldform reichenden Wertformen eingeschlossen ist.

Um Wert und Wertformen in ihren einfachsten Ausprägungen zu erfassen, ist das noch nicht zum Gegenstand der Analyse gemachte Kapitalverhältnis als historisch gewordenen vorausgesetzt; denn nur wenn die Arbeitskraft Ware geworden ist, müssen alle Produkte der Gesellschaft Warenform annehmen. Mit Beginn der Darstellung der Ware als Einheit von Gebrauchswert und Wert werden mit dem Wert und seinen Erscheinungsformen im selbständig für sich betrachteten gesellschaftlichen Verhältnis der Waren zueinander, die einfachsten bereits historisch spezifischen relevanten gesellschaftlichen Formen der Arbeit erfasst. **(Warenzirkulation, Austausch)** **Hiermit ist auf eine Postone nicht zugängliche Weise erklärt, was es heißt, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse direkt durch die Arbeit gesetzt sind bzw., wie Postone formuliert, von der Arbeit konstituiert werden** im Unterschied zu nichtkapitalistischen Gemeinwesen, in denen die gesellschaftliche Allgemeinheit der konkret nützlichen Arbeiten durch ein der praktischen Verausgabung der konkret nützlichen Arbeiten voraus liegendes gesellschaftliches Verhältnis, einem persönlichen Herrschafts- Knechtschaftsverhältnis festgelegt worden ist. Den Sachverhalt, dass in diesem Sinne alle Formen des Werts ökonomisch gesellschaftliche Formen der Arbeit sind, bezeichnet Postone auf seine Weise als den „**unmittelbar**“ gesellschaftlichen Charakter der Arbeit im Kapitalismus, im Unterschied zu dem gesellschaftlichen Charakter in nicht - kapitalistischen

Gemeinwesen.⁵⁶ Dieser ist für Postone ein „vermittelter“ aufgrund der persönlichen Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die der Arbeit vorausgesetzt sind.

Die zunächst als abstrakte Sphäre der Kapitalzirkulation betrachtete Warenzirkulation spielt, wenn sie als allgemeine Warenzirkulation sowohl die Voraussetzung als auch das Resultat der kapitalistischen Produktion ist, eine die Verschlingung der Kapitalkreisläufe vermittelnde Rolle. Erschließt sich mit der Bestimmung dieser Rolle der innere Zusammenhang von Zirkulation und Produktion von Distribution- und Produktionsverhältnissen, so kommt dabei alles darauf an zu erkennen, dass die ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit von den Menschen produziert und reproduziert wird in einer Weise, die durch einen ganz bestimmten Zusammenhang von Struktur und Handlung bestimmt ist. Der systematische Charakter der gesellschaftlichen Arbeit ist durch diese Produktion und Reproduktion des Kapitalverhältnisses bestimmt, worin die Warenzirkulation sowohl Voraussetzung als auch Resultat ist. Hierdurch besitzt die wissenschaftliche Darstellung des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses ihren logisch systematischen Charakter, der sich auch dadurch auszeichnet, dass mittels methodischer Abstraktionen eine bestimmte Reihenfolge festgelegt wird, in der die unterschiedlichen Bereiche in einer Weise abgehandelt werden, die dem Sachverhalt gerecht wird, dass diese sich wechselseitig bedingen und beeinflussen.

Da Postone mit dem Privateigentum und den darauf beruhenden Klassenverhältnissen und mit dem Markt und den daran gebundenen Distributionsverhältnissen das durch die Trennung der Eigentümer der Arbeitskraft von den Eigentümern der Produktionsmittel bestimmte Kapitalverhältnis und wesentliche Seiten der Warenzirkulation aus der wissenschaftlichen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft verbannt, versteht er nicht mehr die Produktion und Reproduktion des Kapitalverhältnisses als die Grundlage für den systematischen Charakter der gesellschaftlichen Arbeit und damit auch für den logisch systematischen Charakter ihrer wissenschaftlichen Darstellung. So vermag Postone nicht die Kapitel im *Kapital* als ebenso viele Abstraktionsstufen zu verstehen, die erforderlich sind, um den inneren Zusammenhang zwischen solchen Bereichen zu erfassen, wie sie z.B. mit der Warenzirkulation und der Produktion gegeben sind. Ohne die Produktion und Reproduktion des Kapitalverhältnisses in seiner Bedeutung für den systematischen Charakter der gesellschaftlichen Arbeit zu erfassen, bleiben die ökonomisch gesellschaftlichen Strukturen im Dunkeln geschweige denn, dass Postone deren Zusammenhang mit dem Handeln durchschaut, das sich dadurch auszeichnet, dass den Menschen ein Teil der Strukturen unbewusst bleibt und ein anderer Teil bewusst gegeben ist. Anstatt die Entstehung der historisch spezifischen Gesellschaftlichkeit der Arbeit gemäß den Abstraktionsstufen von Warenzirkulation

⁵⁶ Notiz für spätere Verarbeitung: (Klären gibt es so nicht, nicht der Arbeit vorausgesetzt. Gerade weil vermittelt noch extra über gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen ist im Sinne Postone's Gesellschaftlichkeit durch Arbeit gesetzt, ist aber mystisch bei Postone. Alle Verhältnisse gesellschaftliche solche der Arbeit, aber nicht von Arbeit konstituiert, falsche allgemeine Bestimmung von Arbeit und dadurch von spezifischer gesellschaftlicher Gestalt in der kapitalistischen Gesellschaft. Falsches Verständnis des Kapitalverhältnisses und der Warenzirkulation)

und Produktion zu erklären, beschwört er sie stattdessen mit der ständigen Rede von der „Arbeit, welche selbst ihre Gesellschaftlichkeit konstituiert“.

Mit dem Verlust des Zusammenhangs von Struktur und Handlung entgeht Postone die wirkliche Rolle der Menschen, die sie im Vollzug einer Veränderung der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit spielen müssten. Er sieht sich daher veranlasst eine „neue Subjektivität“ zu kreieren, von der er bezeichnender Weise nicht mehr zu berichten weiß, als dass sie neu ist und von der er, ohne inhaltlich verbindliche Gründe anzugeben, erwartet, dass sie jenseits einer staatlich gelenkten Organisation zu einer bewussten Planung und Gestaltung einer zukünftigen Gesellschaft fähig ist.

Entgegen seiner Absicht und trotz aller berechtigten Kritik an seinen Kontrahenten vermag Postone keine tragfähige Alternative zu deren Transformationsversuchen zu entwickeln insbesondere nicht zu dem von vielen traditionellen Marxisten propagierten Transformation der kapitalistischen Gesellschaft in eine auf dem staatlichen Eigentum an Produktionsmitteln beruhenden „Staatssozialismus.“

Die Ironie dieses Misslingens liegt darin, dass Postone dieselbe falsche Auffassung vom Privateigentum und vom Markt vertritt wie die von ihm als traditionelle Marxisten denunzierten Theoretiker. Und anstatt eine andere Auffassung vom Privateigentum an Produktionsmitteln, von den Klassenverhältnissen, von der Rolle des Proletariats und schließlich vom Markt und den Distributionsverhältnissen zu gewinnen, glaubt er eine Alternative zu den Vorgehensweisen seiner Kontrahenten entwickeln zu können, wenn er all diese seiner Meinung nach dem Wesen der kapitalistischen Gesellschaft äußerlichen Merkmale aus dem Kernbereich der wissenschaftlichen Analyse verbannt.

2.) Privateigentum

Ganz im Sinne der Marxorthodoxie greift Postone das Kapitalverhältnis auf, insofern es aus Kapitalisten und Lohnarbeitern besteht und spricht auch vom Verhältnis von Eigentümern der Arbeitskraft und Eigentümern der Produktionsmittel. Er wirft aber seinen Kontrahenten vor, das Privateigentum an Produktionsmitteln so zu interpretieren, dass sie das Heil einer höher entwickelten nichtkapitalistischen Gesellschaft darin sehen, die private Verfügung über die Produktionsmittel durch eine staatliche zu ersetzen, d.h. das Privateigentum an Produktionsmitteln in Staatseigentum zu überführen, ohne den kapitalistischen Charakter der Produktion zu verändern, bzw. schließlich abzuschaffen. Da letzteres Postone aber am Herzen liegt, zieht er im Interesse einer fundamentalen Kritik an den traditionellen Marxisten den Schluss, dass es nicht auf das Privateigentum ankommen kann, wenn man das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft, d.h. seine wahre Herrschaftsstruktur aufdecken will. Postone merkt aber nicht, dass er sich sein Verständnis vom Kapitalverhältnis von seinen Kontrahenten vorgeben lässt. Wie für sie so ist auch für ihn das Privateigentum an den Produktionsmitteln dem Wesen der kapitalistischen Produktion und damit auch der durch Ware und Kapital historisch bestimmten abstrakten Form der Herrschaft äußerlich. Postone sieht keine Notwendigkeit das Verständnis der privaten Verfügung über die Produktionsmittel kritisch zu hinterfragen. Um seine Kritik an der

gesellschaftlichen Arbeit selbst, bzw. an dem kapitalistischen Produktionsprozess realisieren zu können, ist das Privateigentum und die auf ihm beruhende Klassenherrschaft höchstens der Erwägung wert, aber ansonsten zu vernachlässigen. Es ist kein integraler Bestandteil der systematischen Analyse, die als Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise zugleich das subjektive Handlungspotential für eine wirkliche Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft aufzudecken hat.

So berechtigt die Kritik von Postone an der Auffassung eines Sozialismus ist, der durch die bloße Ersetzung des Privateigentums an Produktionsmitteln durch Staatseigentum zustande kommen soll, so falsch ist sein Verständnis vom Privateigentum an Produktionsmitteln. Entgegen seiner Auffassung und derjenigen seiner Kontrahenten ist dies gerade nicht dem kapitalistischen Charakter des Produktionsprozesses äußerlich, sondern untrennbar mit dem Kapitalverhältnis verbunden, das den Produktionsprozess durch und durch in seiner entfremdeten historisch spezifischen Gestalt prägt.

Wie hätte Postone die „traditionellen Marxisten“ kritisieren müssen, um nicht mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln auch das aus der Trennung von Eigentümern der Arbeitskraft und Eigentümern an Produktionsmitteln bestehende Kapitalverhältnis über Bord zu werfen? Postone sieht so wenig wie seine von ihm ins Visier genommenen Kontrahenten, dass das Privateigentum der rechtliche juristische Ausdruck des **ökonomischen Eigentums** ist. **Postone kennt den Unterschied zwischen Privateigentum an Produktionsmitteln und dem ökonomischem Eigentum an Produktionsmitteln nicht, geschweige denn, dass er sieht, dass beide untrennbar miteinander verbunden sind, insofern das erste nichts anderes als das zweite in rechtlich juristischer Potenz ist.**

Das ökonomische Eigentum besteht aus der praktischen Stellung der Produzenten zu den Produktionsmitteln, wobei mit der Verfügung über die Produktionsmittel deren wirkliche durch die Verwertung des Werts bestimmte Nutzung in der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur gemeint ist. Die Besitzer der Arbeitskraft sind als doppelt freie Lohnarbeiter frei von Produktionsmitteln. Von allen Mitgliedern der Gesellschaft anerkannt als Besitzer ihrer aus dem Arbeitsvermögen bestehenden Ware sind sie rechtlich freie Personen, die nicht wie Sklaven als Produktionsmittel verkauft und gekauft werden. Die Kapitalisten verfügen praktisch über die Produktionsmittel nach Maßgabe der Verwertung des Werts und sind als Besitzer der gegenständlichen Bedingungen der Produktion von allen Mitgliedern der Gesellschaft anerkannt, so dass sie den rechtlichen Status von Privateigentümern haben. Die den Rechtsverhältnissen zugrunde liegende Stellung der Produzenten zu den Produktionsfaktoren ist das Entscheidende. Der Produktionsprozess ist in seiner kapitalistischen Natur dadurch geprägt, dass der Arbeitsprozess Mittel zum Zweck der Verwertung des Werts ist. Eine Umgestaltung des kapitalistischen Produktionsprozesses mit dem Ziel seiner Abschaffung heißt praktisch die Stellung der aus Lohnarbeitern und Kapitalisten bestehenden Produzenten in Richtung gemeinschaftlicher Verfügung und gemeinsamer Gestaltung der Produktion zu verändern. In der Masse in der diese Umgestaltung der

Produktion vonstatten geht, verändern sich sowohl die Proletarier als auch die Kapitalisten bis hin zu ihrer Abschaffung. d.h. bis hin zu ihrer Verwandlung in Subjekte, die, bedingt durch die gemeinschaftliche Umgestaltung, höhere, anspruchsvollere Qualitäten entwickelt haben.⁵⁷ Im Zuge dieses praktischen, das ökonomische Eigentum verändernden Prozesses, worin die kapitalistische Produktion bis zur Abschaffung umgestaltet wird, verwandelt sich auch die Eigentumsform in gemeinschaftliches Eigentum, das nichts mehr zu tun hat mit einer formellen der kapitalistisch Produktion äußerlichen Ersetzung des Privateigentums durch Staatseigentum. Auf welchem Wege diese Umgestaltung der Produktion zustande kommt, d.h. auf welche Weise die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die nicht auf die Agenten der unmittelbaren Produktion beschränkt sind, diese Umgestaltung in Gang setzen, hängt von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung von Struktur und Handlung ab, näher davon inwieweit unbewusste Strukturen mehr und mehr bewusst werden und als Bedingungen für Herrschaft, Ausbeutung, Entfremdung verändert und abgeschafft werden. Welche Rolle in dieser mehr und mehr von allen für alle vorgenommenen Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft anfänglich das Proletariat spielt, so wird diese nicht darin bestehen, das von Postone kritisierte „Metasubjekt“ zu sein. Ohne sich selbst und seinen kapitalistischen Widerpart, d.h. ohne die kapitalistische Form des Produktionsprozesses aufzuheben, verwirklicht sich dies „Metasubjekt“ in einer durch staatliches Eigentum an Produktionsmitteln geprägten Gesellschaft als das, was es bereits in der vom Privateigentum an Produktionsmitteln geprägten kapitalistischen Gesellschaft schon immer gewesen ist. Mit dem Privateigentum lässt Postone das Kapitalverhältnis außen vor und damit konsequenterweise das Proletariat. Anstatt darauf einzugehen, wie sich das Proletariat mit der praktischen Veränderung seiner Stellung zu den Produktionsmitteln aufhebt, lässt es Postone außen vor, um zu vermeiden was er manchen Kapitalinterpreten zu Recht vorwirft.

Postone will das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft adäquat erfassen, d.h. die gesellschaftlichen Verhältnisse und Herrschaftsformen des Kapitalismus. Dies „erfordert die zentralen Kategorien (von Marxens) Kritik der politischen Ökonomie zu überdenken. Dazu werde ich Begriffe entwickeln, die zwei Kriterien genügen: Zum einen sollen sie das **Wesen** und **die geschichtliche Entwicklung** der modernen Gesellschaft bestimmen, zum anderen soll die in den Sozialwissenschaften gängige **Dichotomie von Struktur und Handlung** – bzw. objektiven Determinanten und subjektiver Interpretation- überwunden werden.“/21/ (Hier Bewusstseins- und Subjektivitätstheorie platzieren.)

Für Postone gibt es „viele Ansätze, die sich mit den derzeitigen Prozessen globaler Transformation auseinandersetzen, (und) auf verdinglichten Vorstellungen etwa von Technologie, Arbeits- und Zirkulationsprozessen basieren“/14/ Postone will sein

⁵⁷ Notiz für spätere Verarbeitung: Verfehlt Postone: hilflose folgenlose Bemerkung über Zusammenschluss der Arbeiter.

theoretisches Unternehmen im Hinblick auf das Problem der Mystifikationen und Verdinglichungen als eine „adäquate kritische Theorie der Gegenwart“ verstanden wissen, die sowohl **„auf einem nicht-verdinglichten Begriff der Beziehungen“ gründen muss, „die das Wesen des Kapitalismus ausmachen, als auch auf den „Unterschiede(n) zwischen diesem Wesen und den wechselnden historischen Konfigurationen des Kapitalismus.“**“/14/(Hervorhebungen vom Verf.) Postone meint mit den historischen Konfigurationen äußere Gestaltungen, bzw. Erscheinungsformen des Wesens. Hier muss die Frage beantwortet werden, was im Verlaufe historischer Entwicklungen und Veränderungen der kapitalistischen Gesellschaft mit dem Wesen und was mit seinen es verdinglichenden und verschleiern den Erscheinungsformen geschieht.

Postone übersieht, dass es der auf historisch gewordener Grundlage sich produzierende reproduzierende kapitalistische Gesamtproduktionsprozess ist, dessen „contemporäre Geschichte“ es zu erfassen gilt, die kein wirkliches Stück Zeitgeschichte ist. Bei dem, was Marx unter der „contemporären Geschichte“ versteht, geht es vielmehr um das „Bewegungsgesetz der bürgerlichen Gesellschaft“, um die durch den Gegensatz von Gebrauchswert und Wert bestimmten Bewegungsabläufe des sich ständig reproduzierenden Kapitals, das seiner Kernstruktur nach, seinem idealen Durchschnitt nach, d. h. systematisch logisch betrachtet und analysiert wird.

Untersucht man ein wirkliches **gegenwärtiges Stück Zeitgeschichte** der kapitalistischen Gesellschaft, dann kommt Postone's geschichtliche Entwicklung der modernen Gesellschaft ins Spiel. Im Sinne eines Umschlags von Theorie in praktisch methodische Anwendung lässt sich mit Hilfe der begriffenen Kernstruktur, d.h. auch mit dem Nachvollzug der Stufenfolge der Mystifikation und dem Aufdecken des Zusammenhangs von Struktur und Handlung eine bestimmte historische Entwicklung ihrem Wesen nach begreifen. Es lässt sich zeigen, wie wesentliche innere Zusammenhänge in jeweils sie verkehrenden, sich historisch verändernden ökonomisch gesellschaftlichen Formen erscheinen usf.

Die Darstellung von den einfachsten abstrakten Formen bis zu den komplexesten auf der Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft ist zugleich eine Darstellung zunehmender Mystifikation von einfachen Strukturen angefangen bis hin zu den komplexen Strukturen, wobei die von einer Struktur zur nächsten führenden Vermittlungsschritte jeweils ausgelöscht sind, so dass auf jeder entwickelteren Stufe die vorausgegangene weniger entwickelte in sie verkehrenden ihr äußerlichen verdinglichenden Formen erscheint. Der Reihenfolge der Darstellung entspricht somit eine Stufenfolge der Mystifikationen mit der die inneren Zusammenhänge erfasst werden und zugleich die jeweilige Art und Weise enthüllt wird, in der sie in den sie auslöschenden verkehrenden Formen erscheinen. Hiermit folglich wird nicht nur Kritik an den von diesen Mystifikationen betroffenen ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen geübt, sondern zugleich ist die Basis für die Kritik an Theorien gegeben, die in dem Masse das Wesentliche der modernen kapitalistische Gesellschaft verfehlen, in dem sie jenen Erscheinungsformen verhaftet sind., die den verdinglichten Schein „transhistorischer“ Gültigkeit erwecken.

Postone geht es auch um die Differenz zwischen den inneren Zusammenhängen der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit, die in sie verkehrenden sie auslöschenden Formen erscheinen. Die ersteren - zusammengefasst als das Wesen -, offenbaren den historisch spezifischen Charakter der modernen Gesellschaft, während ihr die letzteren - zusammengefasst als Erscheinung -, einen transhistorisch verdinglichten Charakter verleihen. „Diese Spannung zwischen einem nicht-ontologischen ‚Wesen‘ und seiner scheinbaren ontologischen Erscheinungsform zieht sich als roter Faden durch die gesamte Untersuchung.“/14/

Das Wesen, das durch Ware und Kapital bestimmt ist, besitzt historisch spezifischen Charakter der in seinen Erscheinungsformen aufgrund des fetischisierenden Effekts ausgelöscht ist. Das Wesen erscheint in verdinglichten seinen historisch spezifischen Charakter unterdrückenden Formen, so dass in Unkenntnis des historisch spezifischen Wesens die kapitalistische Gesellschaft einen transhistorischen Charakter erhält. Da Postone aufgrund seines falschen Verständnisses des Privateigentums an Produktionsmitteln die kontemporäre Geschichte des Kapitals nicht als die reale Basis für die logisch systematisch Darstellung begreifen kann, spricht er einmal vom Wesen und seinen es verkehrenden verdinglichenden Erscheinungsformen, von einer gegenwärtigen geschichtlichen Entwicklung des Kapitals und im selben Atemzug vom Wesen und seinen vergangenen historischen Erscheinungsformen. Wie hilft sich Postone, der den Umschlag von Theorie in praktische Methode nicht kennt? Wie versucht er dem Widerspruch zu entgehen, der zwischen dem Wesen besteht, das aufgrund seines systemischen Charakters nur logisch systematisch zu begreifenden ist und der geschichtlichen Entwicklung seiner sich stets verändernden Erscheinungsformen? Postone nimmt an, dass das Wesen zu unterschiedlichen historischen Zeitabschnitten jeweils unterschiedliche Erscheinungsweisen besitzt.

Um das Privateigentum und den Markt aus dem methodischen Blickfeld entfernen zu können, gibt er diese als Formen aus, in denen das kapitalistische Wesen in der Vergangenheit erschienen ist, so dass sie dem wahren Wesen des modernen Kapitalismus fremd und äußerlich geworden sind. Deshalb wird jeder Theoretiker, der auf sie setzend die moderne Gesellschaft begreifen will, von Postone's Kritik getroffen, die dafür plädiert die aus Privateigentum, Klassenherrschaft und Markt bestehenden obsolet gewordenen Erscheinungsformen fallen zu lassen.

So schreibt Postone: „Zur Entfaltung eines derartigen Verständnisses von Kapitalismus soll dessen Kern (Wesen) begrifflich von den Formen getrennt werden, in denen er im 19. Jahrhundert (z.B. in Form der „privaten Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel und als Markt“) erschien.“/21/

Bezeichnender Weise glaubt Postone, seine eigene Theorie profilierend, dass er hiermit wesentlich anders verfährt als der traditionelle Marxismus; denn indem er für unterschiedliche Zeiten unterschiedliche Erscheinungsformen ausmacht, glaubt er diese vom Standpunkt seiner Kapitalinterpretation aus beurteilen zu können. An den Erscheinungsformen, die er für wichtig und bedeutsam hält, misst er andere und erklärt

sie für weniger wichtig und weniger bedeutsam. Dann behandelt er die letzteren wie historischen Ballast, von dem man sich befreien muss, um all jene Erscheinungsformen zu erfassen und zu analysieren, mit denen man die kapitalistische Gesellschaft im Zeichen der „Moderne“ zu begreifen hat. Auf Basis der Interpretation, des Teils des Kapitals, den er für historisch hält, entscheidet sich Postone dafür, das Ausbeutungsverhältnis, die proletarische Arbeit, das Proletariat, den Markt, die private Verfügung über die Produktionsmittel als überflüssigen Ballast abzuwerfen. **„Dieses Vorgehen allein schon stellt viele Prämissen der traditionellen marxistischen Interpretationen in Frage. Beispielsweise analysiere ich den Kapitalismus in erster Linie weder hinsichtlich der privaten Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel noch im Hinblick auf den Markt.“/21-22/**

Die „private Verfügungsgewalt und der Markt“ gehören also zu jenen Erscheinungsformen des Wesens der kapitalistischen Gesellschaft, die nur in einer längst vergangenen geschichtlichen Epoche der kapitalistischen Gesellschaft von Bedeutung waren und mit denen sich nicht mehr das, was die Moderne auszeichnet, erfassen lässt.

Diese Ausgrenzung von zu vernachlässigenden Erscheinungsformen des „Wesens der kapitalistischen Gesellschaft“ vertritt Postone in den folgenden Sätzen mit großem Nachdruck, wenn er schreibt. “ Diese Interpretation versteht die Marxsche Kapitalismustheorie weniger als eine Theorie der Formen von Ausbeutung und Herrschaft *innerhalb* der modernen Gesellschaft, sondern als eine kritische Theorie der Moderne selbst.“/22/ Diese habe hinsichtlich des die Moderne auszeichnenden historischen Entwicklungsstandes der kapitalistischen Gesellschaft die „Aufgabe, die charakteristischen Ausprägungen der Moderne im Bezug auf geschichtlich besondere gesellschaftliche Formen zu erklären. Es soll gezeigt werden, dass die Analyse der als grundlegend anzusehenden gesellschaftlichen Formen, die nach Marx den Kapitalismus strukturieren - **Ware und Kapital** -, einen hervorragenden Ausgangspunkt darstellt, um die systematischen Merkmale der Moderne gesellschaftlich begründen zu können: womit zugleich gezeigt wäre, das auch die moderne Gesellschaft fundamental transformiert werden kann.“/23/

Postone's Untersuchung (Studie) ist in ihrer vielfältigen Widersprüchlichkeit dadurch geprägt, dass er die kapitalistische Gesellschaft zu verstehen versucht, indem er das Privateigentum, die Ausbeutung, die Klassenherrschaft, kurz das Kapitalverhältnis und den durch Ware-Geld Beziehung gekennzeichneten Markt für gerade soeben noch erwähnenswerte Randerscheinungen hält und gleichzeitig mit den ökonomisch gesellschaftliche Formbestimmtheiten Ware Geld und Kapital die systematischen Merkmale der Moderne gesellschaftlich begründen will.

3.) Markt

Wie Postone mit dem Privateigentum verfährt so auch mit dem Markt.

Mit Privateigentum verfehlen die „traditionellen Marxisten“ die Produktionssphäre und mit dem Markt verfehlen sie in entsprechender Weise die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse außerhalb der Produktion.

Postone muss nach der Verabschiedung des Kapitalverhältnisses die Frage nach der ökonomisch gesellschaftlich bedingten Herrschaft anders beantworten als durch das Kapitalverhältnis und der mit ihm gegeben auf privater Verfügung über die Produktionsmittel beruhenden ausbeuterischen Klassenherrschaft. Mit Herabsetzung des Kapitalverhältnisses verbindet Postone die Herabsetzung von Personen, Gruppen, Institutionen als Träger von Macht zugunsten einer Entpersonalisierung von Herrschaft und der Etablierung einer anonymen abstrakten nicht genau lokalisierbaren Herrschaft. Um von der auf dem Kapitalverhältnis fußenden Klassenherrschaft wegzukommen, muss man laut Postone unter Abstraktion von den handelnden Personen zeigen, dass **Ware und Kapital** für eine moderne abstrakte, entpersonalisierte, nicht lokalisierbare Herrschaft verantwortlich sind.

Auf Basis dieser für Postone neu konzipierten und seiner Meinung nach Marx gerecht werdenden Konzeption von Herrschaft als abstrakter unpersönlicher stellt sich das Problem der Subjektivität neu, d.h. das Problem des Handelns von Agenten, Personen, Wirtschaftsubjekten in Relation zu Wert, Ware Geld und Kapital.

Postone zählt den Markt zu den historischen Erscheinungsformen des kapitalistischen Wesens, mit denen die auf Ware und Kapital fußende abstrakte Herrschaft nicht mehr begriffen werden kann. Dies hat zur Folge, dass er die Warenzirkulation und die in ihr unsichtbar eingeschlossenen Austauschverhältnisse nach der Seite, nach der sie sowohl für die Entstehung des Werts und die Entwicklung seiner unterschiedlichen Formen verantwortlich sind, als auch für die unbewusst bewusste Art des Handelns der Menschen, von der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft ausschließt. Mit dem Markt wirft er von der Warenzirkulation alles für die Gesellschaftlichkeit der Arbeit entscheidende über Bord, das mit seiner Rede von der Arbeit, die unmittelbar ihre Gesellschaftlichkeit konstituiert, nicht erklärt ist.

Anstatt die Warenzirkulation als abstrakte und allgemeine Sphäre der Kapitalzirkulation zu erfassen, um ein adäquates Verständnis des Marktes als ökonomisch gesellschaftliche Basis für die neue entpersonalisierte abstrakte Herrschaft zu gewinnen, negiert Postone ihn und blendet dabei die Warenzirkulation so weit aus, dass kaum mehr etwas übrig bleibt womit er die gesellschaftlichen Verhältnisse außerhalb der Produktion erfassen kann, d.h. z.B. nicht erfassen kann wie Wert, abstrakt menschliche Arbeit, einfache und entwickelte Wertformen wie Geld, Preis und Kapital **von in der Warenzirkulation eingeschlossenen einfacheren Verhältnissen aus entwickelt werden müssen.**

Was sich innerhalb der Warenzirkulation d.h. in den unsichtbar in sie eingeschlossenen nur durch methodische Abstraktion zu eruiierenden Austauschverhältnissen hinsichtlich der Entstehung des Werts und seiner unterschiedlichen entwickelten Formen abspielt, bleibt außerhalb von Postone' s Auseinandersetzung mit dem Wert, der abstrakt

menschlichen Arbeit, dem Doppelcharakter der Arbeit, dem Geld und dem Kapital. Die auf diesem Wege zu erreichende Erklärung der historisch spezifischen Formen der gesellschaftlichen Arbeit ersetzt Postone mit penetranter Hartnäckigkeit durch seine Behauptung, es sei die Arbeit selbst, die unmittelbar die historisch spezifische Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit konstituieren würde.

Die gesellschaftliche Arbeit besteht immer aus dem Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur, wobei es auf verschiedene Weisen um das Gesellschaftliche geht: einmal um das gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander außerhalb der direkten Auseinandersetzung mit der Natur und zum anderen innerhalb dieser Auseinandersetzung. D.h. Einmal handelt es sich um das die Produktion einleitende Kapitalverhältnis und sämtliche über Ware und Geld vermittelten Zirkulationsprozesse, zum anderen um kooperative innerbetriebliche Prozesse, welche der Organisation der technologischen Vorgänge dienen.

Was für die Menschen im gesellschaftlichen Verhältnis der Arbeitsprodukte sich hinsichtlich der Entstehung und Entwicklung des Werts und der abstrakt menschlichen Arbeit als der gesellschaftlich allgemeinen Form der konkret nützlichen Arbeiten in der Warenzirkulation abspielt, bleibt nicht nur den Warenbesitzern, sondern auch Postone verborgen. Postone nimmt nicht wahr, was sich auf den drei Abstraktionsstufen hinsichtlich des Zusammenhangs von Struktur und Handlung abspielt. Stattdessen hat er schon immer das Handeln der Menschen durch die Ersatzhandlung eines Ersatzsubjekts ersetzt. Er nimmt eine mystisch anmutende Versubjektivierung der Arbeit vor, als sei die Arbeit das Subjekt, welches einen undurchschaubaren Zusammenhang von Struktur und Handlung stifte (schaffe). Nicht Menschen konstituieren z.B. vermittels des Austauschs der Arbeitsprodukte die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, sondern einen Teil der Handlung, der von den Warenbesitzern unbewusst vollzogen wird und den auch Postone nicht kennt, überträgt er unter der Hand auf die Arbeit, die er mystisch in ein Subjekt verwandelt, das unmittelbar selbsttätig seine Gesellschaftlichkeit konstituiert. Postone glaubt der Verselbständigung und Unbewusstheit Rechnung zu tragen, er erklärt aber nicht das Beherrscht-Werden der Menschen von den selbst von ihnen geschaffenen Strukturen. Dass sie unbewusst etwas schaffen, wovon sie abhängen, und das für sie unbewusst das bestimmt, was sie bewusst tun, erkennt Postone nicht. Die Seite, nach der von den Menschen für sie unbewusst ökonomisch gesellschaftliche Strukturen geschaffen werden, die ihnen, was die Entstehung und Entwicklung der Wertformen anbelangt, auch unbewusst das vorschreiben, was sie in ihren bewusst vorgenommenen Handeln vollbringen, geht bei Postone in der Behauptung unter, „die Arbeit konstituiert unmittelbar ihre Gesellschaftlichkeit.“

In der Warenzirkulation wird Gesellschaftlichkeit der Arbeit konstituiert und einzig und allein dadurch, dass die Menschen vermittels des Austauschs ihrer Arbeitsprodukte in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, um sich wegen der später zu betrachtenden kapitalistischen Produktion zueinander und zu den als fertig unterstellten Resultaten der Produktion zueinander zu verhalten. Dabei geht es um die Herstellung der

einfachsten gesellschaftlich allgemeinen Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeit und die allgemeine Form, in der die Menschen in ihrem Verhalten zueinander ihre einzelnen Arbeiten als gesellschaftlich verausgabte anerkennen. Abstrakt menschliche Arbeit vermittelt nicht die Gesellschaftlichkeit, ebenso wenig wie die Arbeit ihre Gesellschaftlichkeit konstituiert. Vielmehr wird die abstrakt menschliche Arbeit durch den Austausch zur gesellschaftlich allgemeinen Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten. Die Formen des Werts werden durch die aus dem Austausch bestehende gesellschaftliche Vermittlung zu gegenständlichen Ausdrücken der abstrakt menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich allgemeinen Arbeit zu den Formen, in denen die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ihren historisch spezifischen Charakter erhält. In Form des Geldes als gesellschaftlich allgemeinem Ausdruck der abstrakt allgemeinen Arbeit erkennen die Menschen auf gesellschaftlich allgemeine Art an, dass ihre einzelnen Arbeiten zugleich gesellschaftlich allgemeine sind. Das Geld kann als gesellschaftlich allgemeiner Ausdruck der abstrakt menschlichen Arbeit durch die aus dem Austausch bestehende gesellschaftliche Vermittlung den Stellen- und Händewechsel des in stofflicher Form produzierten Reichtums vermitteln. Was Postone meint, aber hier auf ganz andere ihm nicht zugängliche Weise erklärt wird, ist, dass die in den Wertformen bzw. im Geld ausgedrückten gesellschaftlichen Formen eben nichts anderes sind als gesellschaftliche Formen der Arbeit.

Diese Art zu zeigen, dass von Anfang an alle Formen gesellschaftliche Formen der Arbeit sind, ist total verschieden von der Phrase - auch wenn sie auf diesen Sachverhalt abzielt-, dass die Arbeit selbst „unmittelbar ihre Gesellschaftlichkeit konstituiert.“

Was Postone mit dem Ausklammern des Marktes angerichtet hat im Hinblick auf die Erklärung der historisch spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit, hat er auch auf der Ebene des Privateigentums an Produktionsmitteln, d.h. auf der Ebene des Kapitalverhältnisses getan. Statt es wie bereits gezeigt zu eskamotieren und total falsch zu verstehen, hätte Postone folgendes sehen müssen: Im Kapitalverhältnis ist von vornherein gesetzt, dass keine der Arbeit vorausgesetztes Herrschaft und Knechtschaftsverhältnis über die Verteilung der Arbeitsprodukte und über die Form entscheidet, in der die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten gesellschaftlich allgemeine sind. Vielmehr ist es das Kapitalverhältnis selbst, das hierfür verantwortlich ist als ein Verhältnis innerhalb der Arbeit selbst. Damit ist gemeint, dass sich die zueinander verhaltenden Personen Repräsentanten der beiden Faktoren der Arbeit sind, die Arbeiter diejenigen des subjektiven und die Kapitalisten diejenigen des objektiven Faktors. Dies kann Postone nicht sehen, da er das Kapitalverhältnis überhaupt nicht für die „Konstitution der Gesellschaftlichkeit der Arbeit“ in Betracht zieht.

Nicht nur zeigt sich, dass Herrschaft, gebunden an Repräsentanten ökonomisch gesellschaftlicher Strukturen lokalisierbar ist, sondern auch, dass überall wo es um Gesellschaftlichkeit der Arbeit geht, sei es in der Produktion oder der Zirkulationssphäre-, es niemals zur Erklärung der historisch spezifischen Gesellschaftlichkeit der Arbeit ausreicht zu sagen: „Im Kapitalismus konstituiert Arbeit also eine historisch spezifische, quasi-objektive Form gesellschaftlicher Vermittlung,

die der Marxschen Analyse zufolge die gesellschaftliche Ausgangsbasis bildet, aus der sich die Grundmuster der Moderne erschließen.“/24/

***Vorläufiges Ende des Textes der ersten Fassung: Fortsetzung folgt.
(Zunächst Moishe Postone, dann weiter mit Louis Althusser, Manfred Riedel, Martin Heidegger, Hannah Arendt etc. .)***