Streifzüge

Preis: 27,– ATS / 4,– DEM / 2,– Euro

3/2000

Transformation!

von Franz Schandl

Natürlich steigt das Interesse und auch der Bezieherkreis weitet sich kontinuierlich aus. Allerdings nicht in dem erforderlichen Maße, um die Restriktionen bei den Zulassungsbestimmungen zum Posttarif wirksam abfangen zu können. Wir pfeifen zwar nicht aus dem letzten Loch (bloß aus dem vorletzten), aber einen permanenten Inlandsversand von 1000 Stück können wir uns nur leisten, wenn die Abozahlen deren Zwei-Drittel-Marke überschreiten. Sollte es nicht möglich sein, die Anzahl der Spender deutlich zu erhöhen, dann werden wir spätestens mit Jahresende auf den verbilligten Posttarif in Österreich verzichten müssen. Was freilich bedeuten würde, daß nur noch jene die *Streifzüge* erhalten, die heuer etwas einbezahlt haben.

Die Augustsammlung des *Kritischen Kreises* erwies sich als durchaus erfolgreich, außerdem gab es doch einige Anmeldungen zum sogenannten *Transformationsclub der Streifzüge*. Mitglied werden kann man ab 1. Jänner 2001, die Mitgliedschaft kostet jährlich 100 Euro. Wer mehr zahlen will oder kann, bitte. Am liebsten wäre uns eine Überweisung zu Jahresbeginn, aber auch ein vierteljährlicher Dauerauftrag zu 25 Euro ist möglich. Wer interessiert ist, dem schicken wir gerne den Kriterienkatalog zu. So eine Mitgliedschaft im erlesenen wie belesenen Club bringt natürlich auch was ein, unter anderem die Gratiszustellung aller Bücher und Broschüren, an denen wir maßgeblich beteiligt sind. Selbstverständlich gibt es ein Eintrittspräsent.

Wir wollen jedenfalls Leserinnen und Leser, die die *Streifzüge* bewußt mittragen. Eine Möglichkeit ist der finanzielle Zustrom. Der darf nicht abreißen. Der muß gewährleistet werden. Dafür sind Sie, dafür seid Ihr zuständig. Der Erlagschein liegt bei, die Kontonummern sind bekannt. Transformation!

Un-heimliche Verwandtschaft

ZUM NAHEVERHÄLTNIS VON ZIVIL- UND BÜRGERGESELLSCHAFT

von Peter Pirker

Bei einer Diskussion im Depot sah Oliver Marchat einen Erfolg des Protestes gegen die blau-schwarze Regierung in der Durchsetzung des Begriffes der Zivilgesellschaft gegen den der Bürgergesellschaft. Indiz dafür sei, daß auch Kanzler Schüssel den Begriff aufgenommen und positiv konnotiert habe. Ob diesem semantischen Durchbruch der große demokratische folgt? Oder hat der Kanzler erkannt, was linke Intellektuelle hierzulande noch bestreiten? Daß die Zivilgesellschaft nicht das ganz andere der Bürgergesellschaft ist und mitnichten jenes Modell, gegen das ideologische Sträuße ausgefochten werden müßten. Vertreter des „demokratischen Widerstandes" werden allerdings nicht müde zu betonen, das Ideal der Zivilgesellschaft konkurriere mit dem von der ÖVP favorisierten politischen Konzept der Bürgergesellschaft.

Die Vorstellung von der Möglichkeit einer „rein" demokratisch begründeten Zivilgesellschaft gab den demokratischen Referenzpunkt für die populäre Kritik des Neoliberalismus in den 90er Jahren ab. Wenig überraschend verlief die Neoliberalismuskritik in ähnlichen Figuren wie der Zivilgesellschaftsdiskurs. Das Dilemma der Neoliberalismuskritik[1] hat sich ja gerade mit der Erfüllung ihres politischen Vorhabens eingestellt: Die Kritik am „Raubtierkapitalismus" ist zwar hegemonial geworden, aber das was als Neoliberalismus bezeichnet wurde, die Vermarktwirtschaftlichung der Gesellschaft, läuft ungebrochen weiter. Der Linken mag es zwar gelungen sein, einen Teil jener nach '89 so ersehnten Öffentlichkeit zurückerobert zu haben, indem sie das schlechte Gewissen der Gesellschaft mobilisierte und in ihrem Namen auf die „gesellschaftliche Einbettung" der neuen Akkumulationsstrategien drängte. Die auf Polanyi zurückgehende Entbettungsthese vom Bedeutungsverlust des Staates und dem Terror der Ökonomie stand Pate für die vehemente Forderung nach einer Rückkehr des Politischen. In der in den 90er Jahren heraufziehenden Bürgergesellschaft offenbarte sich aber das vielbeschworene und angeblich unter neoliberaler Mißachtung leidende „Allgemeinwohl" noch deutlicher als das, was es in einer kapitalistischen Gesellschaft immer war: Die Aufgabe, die Verwertungsbedingungen des Kapitals innerhalb eines bestimmten Territoriums als gemeinsames Interesse all der Nation Zugehörenden durchzusetzen und möglichst zu optimieren. Hier würden die Denker der Zivilgesellschaft Einspruch erheben: Allgemeinwohl ist Ideologie! Konflikt statt Konsens! Interessen statt Nation! Die Vehemenz der Abgrenzung täuscht aber über gewisse Gleichförmigkeiten von Zivil- und Bürgergesellschaft hinweg.

An vier Aspekten kann der reale Durchbruch des Zivilgesellschaftskonzeptes in der Bürgergesellschaft besonders deutlich gezeigt werden: An der Bezeichnung der spezifischen Allgemeinheit der Zivilgesellschaft als handlungsfähige und konfliktintensive Pluralität am zivilgesellschaftlichen Aspekt der Legitimation und Repräsentation gesellschaftlicher Macht im Staat an der Versöhnung von bourgeois und citoyen, sowie an der Formulierung einer spezifischen politischen Moral.

An diesen neuralgischen Punkten zeichnen sich aber auch Tendenzen zu einer perfekten Symbiose aus Individuum und Staat ab. Nach der bisher eher formaldemokratischen Verstaatlichung des Einzelnen beginnt sich so etwas wie eine tätige und daher totale Subordination durchzusetzen. Daß dieser Prozeß auch als Verschwinden des Staates oder als Ende der Politik mißverstanden wird, liegt an den weiter vorherrschenden monolithisch-marxistischen

Blicken auf den Staat oder eben an der zivilgesellschaftlich-liberalen Weigerung, die ideologische Trennung von Staat und Gesellschaft zu ignorieren. Die Ansicht, daß der Staat parallel zur Ausweitung des Marktes sich im Rückzug befinde, ist trügerisch. Staatlichkeit wird vielmehr mit der Ökonomisierung allgegenwärtig.

Zivilgesellschaft

Im traditionellen Marxismus herrscht(e) der Glaube vor, das Proletariat verkörpere gegen die Partikularinteressen der Bourgeoisie den Allgemeinwillen des Volkes.[2] Perspektivisch wäre die Verwirklichung des Gemeinwillens durch die proletarische Machtübernahme im Staat zu erreichen. Mit der Entdeckung der Zivilgesellschaft sollte – unter Aufbietung des antitotalitären Argumentes – dieses Privileg der Arbeiterklasse verabschiedet werden. Als bessere – nämlich demokratischere – Lösung zur Herstellung eines eben nicht homogenen, sondern pluralen Allgemeinwillens brachten Ende der 80er Jahre deutsche Politikwissenschafter mit Distinktionsbedarf die Zivilgesellschaft als *„eine handlungsfähige und konfliktintensive Pluralität"* ins Spiel. Ein „offenes" gesellschaftliches Gespräch im öffentlichen Raum sollte doch eine diskursive Formierung des Allgemeinwillens ermöglichen, hofften Rödel, Dubiel und Frankenberg in ihrem mittlerweile zum Zivilgesellschaftsklassiker gewordenen Buch „Die demokratische Frage".[3] Ein Motiv, das bestimmend für die Formulierung des Zivilgesellschaftskonzeptes war, lag in der Annahme, daß die Autonomie des Individuums sowohl von Seiten des Staates als auch von Seiten der Ökonomie (des Marktes) bedroht wäre. Die Zivilgesellschaft wurde daher als eine Sphäre eingeführt, in der sich die demokratische Selbstregierung der Individuen tunlichst frei von den Aspirationen des Staates und des Marktes entfalten könne. Dieser der analytischen Konzeption Gramscis widersprechende Begriff einer *normativen Zivilgesellschaft* wäre eine erst herzustellende bzw. gerade entstehende eigensinnige Sphäre politischen Handelns mündiger und souveräner BürgerInnen, die bewußt als citoyens in einem vorstaatlichen Raum agieren. Damit sei der Versuch verbunden, das demokratische Projekt, die Selbstregierung des Volkes, erneut in Angriff zu nehmen.

Entschieden wehrten sich Dubiel et.al. daher gegen eine substantialistische Bestimmung des Allgemeinwohls. Vielmehr „wird die Zivilgesellschaft (...) durch die Anerkennung der Regeln, in deren Rahmen die Konkurrenz der Meinungen ausgetragen wird"[4] integriert. Eine substantialistische Auffassung von Allgemeinwohl drohe hingegen immer in totalitären Zwang umzuschlagen. Es ist also die gemeinsame Form, auf der die zivilgesellschaftliche Demokratie beruht und nicht ihr Inhalt.[5] Dieses zivilgesellschaftliche „Projekt der gemeinsamen *Selbstregierung* auf der Basis wechselseitiger Anerkennung als gleiche und freie Individuen – einer Anerkennung, die sich im Zusammenhandeln der Mitglieder der Zivilgesellschaft immer von neuem bewähren muß"[6] wird ausdrücklich als formale Bestimmung definiert, die bar jedes metaphysischen Gehaltes auf der reinen Selbstbestimmung des freien Willens beruht.

Genau an dieser Stelle zeigt sich aber auch die Grenze einer idealistisch formalen Herangehensweise. Daß „der freie Wille" und die „wechselseitige Anerkennung als gleiche und freie Individuen" sehr wohl einen bestimmten Inhalt hat, müßte eigentlich seit Marx' Analyse des freien Willens als Ausdruck der bürgerlichen Subjektform „Warenbesitzer" bekannt sein: „Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben".[7] Die normative Idee

Zivilgesellschaft in Aktion

Nachstehend dokumentieren wir einen Text, in dem die Gemeinsamkeit von Zivilpolizisten und Zivilgesellschaftsfanatikern anhand einer der letzten Donnerstagsdemos illustriert wird. Er erschien zuerst in „Mund", dem elektronischen Organ der Protestbewegung.

(...) Im Gegensatz zu den Falschinfos (...) haben wir (...) nicht am Westbahnhof die Scheiben eines Geschäftes eingeworfen, sondern an der äußeren Mariahilferstraße auf der Höhe des Schwendermarktes, und zwar die sogenannte „Computerbörse". Der Grund dafür war (...), daß dieses Geschäft seit Jahren offen (...) rassistische Propaganda betreibt. Seit Jahren müssen hier täglich jugoslawische und türkische MitbürgerInnen an Plakaten vorbeigehen, die sich offensiv gegen sie richten: „Jugos müssen draußen bleiben", „Ich nix bedienen Jugos" ist dort an den Auslagen und der Eingangstüre plakatiert. In Wiener Lokalmedien versuchte der Ladenbesitzer immer wieder seine (...) rassistische Meinung öffentlich zu machen und als Rechtfertigung für die offen rassistische Propaganda in seinen Schaufenstern zu verwenden. Es wäre ein Armutszeugnis für eine antifaschistische Demonstration gewesen, an einem solchen Fascholaden vorbeizugehen und nichts zu unternehmen. Genau deshalb haben wir ganz gewaltfrei – Gewalt kann nämlich sogar im österreichischen Recht nur gegen Personen angewendet werden und nicht gegen Sachen – eine Fensterscheibe des Geschäftes eingeschlagen und erwarteten uns dafür die Solidarität der Demonstration. Diese Hoffnung stellte sich jedoch als viel zu optimistisch heraus. (...) Uns wurde für eine reine Sachbeschädigung an einem Fascholaden nicht nur jede Solidarität verweigert. Eine ganze Gruppe von DemonstrantInnen, die sich selbst wohl als besonders gewaltfrei betrachtet, (...) griff uns inmitten der Demonstration an und denunzierte uns lautstark gegenüber anwesenden Zivilpolizisten. Als wir innerhalb der Demo vor dieser Denunziantengruppe flüchteten, wurden wir von dieser verfolgt und sogar via Megaphon denunziert. Einer direkten gewaltsamen Übergabe an die Polizei konnten wir uns nur durch eine (...) Flucht vor der Demonstration entziehen (...). Wie wir später erfahren haben, wurden nach unserem Verschwinden Personen, die sich gegen das Denunziantentum dieser DemostaatsschützerInnen gewendet hatten, von diesen gewalttätig angegriffen, ohne, daß sich hier andere DemonstrantInnen gegen diese Gewaltanwendung zur Wehr gesetzt hätten. Und weil sie es nicht geschafft haben, uns selbst der Polizei auszuliefern, fordert uns nun einer dieser Denunzianten per „Widerstands-Mund" auch noch auf, uns selbst anzuzeigen! Unsere Antwort darauf erübrigt sich wohl. (...)

Antifaschistische Scherben, 29. September 2000

vom freien Willen in der wechselseitigen Anerkennung als Gleiche will von ihrer Grundlage in der Warengesellschaft nichts mehr wissen. Sie affirmiert in ihrem „Sollen" und „Wollen" – unbewußt oder nicht – etwas, das durch den Modus der Vergesellschaftung generiert ist: die Rechtsform der Subjekte. Die Rechtsform wird in der Zivilgesellschaftstheorie wie ein Artefakt behandelt, als das sie im Moment der Proklamation etwa der Menschenrechte ja auch erscheint. Nichtsdestoweniger ist sie kein Ergebnis bewußt-intentionalen Handelns, sondern gehört integral zur historisch-spezifischen Warenform menschlicher Beziehungen, kann daher wohl schlecht als autonom bezeichnet werden. Mit der Autonomie der Zivilgesellschaft und ihrer Öffentlichkeit sowie dem eigenmächtigen Rechtssubjekt als ihrer Grundfigur ist es dann aber nicht mehr weit her. Die Inthronisierung des gesellschaftlichen Zwanges, sich als WarenbesitzerIn verhalten zu müssen, zur Ausgeburt des freien Willens verstellt die Bedingungen der Zivilgesellschaft genauso wie ihre Genese. Besonders viel Wert gelegt wurde in der Abgrenzung zum Marxismus ja auf die Pluralität des Allgemeinwillens. Und es wird betont, daß gerade durch die „wechselseitige Anerkennung als gleiche und freie Individuen" die *Pluralität* des Allgemeinwillens ständig garantiert ist – die *Einheit* der Gesellschaft nur formspezifisch ist. Die beiden Eigenschaften zivilgesellschaftlicher Praxis sind von der Rechtsform eigentlich nicht zu unterscheiden. Die Momente der pluralen Allgemeinheit und Einheit in der Rechtsform reflektieren ja gerade das stumme Gespräch der WarenbesitzerInnen. Dadurch können die Waren, die sie tauschen, so verschieden sein wie ihre Geschmäcker, so verschieden wie ihr Gelächter, ihre Nasen, ihre Meinungen und ihr Sex. *Diese* Momente der Rechtsform sind die Zivilgesellschaft par excellence. Sie reflektiert sozusagen die universelle und abstrakte Seite der Warenwelt in politischen Begriffen. Hier ist die Pluralität, das grenzenlose Disputieren auf einem freien Markt der Meinungen und Lebensstile zu Hause. Nun werden die Gleich-Gültigkeit und die gleichzeitige Anerkennung am Konsumentenmarkt bisweilen als Strukturmerkmale für eine neue Bürgerlichkeit gehandelt. Über sie, schreibt Natan Snaider etwa, würde uns „die kapitalistische bürgerliche Gesellschaft vom Zwang zur Zugehörigkeit und von der ständigen Sehnsucht nach Selbsttranszendierung"[8] befreien. Konsum in einer kapitalistischen Gesellschaft bedeutet aber auch anderes. Er beinhaltet einmal den Widerspruch zwischen der Begrenztheit individuellen Konsumierens aufgrund seiner Geldvermitteltheit und dem Versprechen des grenzenlosen Konsums durch die Repräsentation der Ware. Das unbeschränkte Konsumversprechen der Warenwelt ist dann durch die eingeschränkte Konsumrealität qua Zugang über die Lohnarbeit gebrochen. Eine wie auch immer gewollte Politisierung der abstrakten Gleich-Gültigkeit der Zirkulationssphäre führt daher nicht zur lockeren und gelassenen Gesellschaft, sondern wird nur bestätigen, was bürgerliche Gleichheit immer auch bedeutet: das Fortdauern einer in vielerlei Hinsicht gespaltenen und hierarchisierten Gesellschaft.

Bei all der ins Treffen geführten Autonomie: Es wäre zweifellos eine Überinterpretation würde man behaupten, die zivilgesellschaftlichen citoyens würden diese nützen, um sie gegen den Modus der Vergesellschaftung zu richten. Worum es geht, wird im neuen Arbeitsprogramm des Frankfurter Instituts für Sozialforschung erklärt. Es ist sicherzustellen, „daß die Macht, die eine Gesellschaft im Namen des Staates auf sich ausübt, immer nur *repräsentiert*, aber nie monopolhaft *angeeignet* werden soll".[9] Damit sind wir beim Aspekt der *Legitimation und Repräsentation gesellschaftlicher Macht im Staat.* Die Zivilgesellschaft ist hier die spezifische Vermittlungsform zwischen Staat und Gesellschaft. Die Gründe, warum es einen Staat braucht, durch den die Gesellschaft Macht auf sich selbst ausübt, sind beiseite gestellt. Der wesentliche Punkt ist die Betonung, daß der Staat nicht sui generis existiert – in seinem Namen bringt er nur die gesellschaftliche Macht zur Anschauung und Wirkung. Er hält das gesellschaftliche Potential sozusagen nur in Bewegung (oder in Form), indem er es in seiner Materiatur zusammenzieht, verdichtet und qua dieser anderen Potenz die Gesellschaft durchdringt. In dieser Hinsicht ist der Staat nichts anderes als der Modus der Verfestigung einer spezifischen Form gesellschaftlicher Macht durch ihre Verselbstständigung, und das ist ja nicht falsch. Nur bleibt wiederum die Frage nach der gesellschaftlichen Macht ausgeblendet, bzw. wird sie bloß in einer die Rechtsform als Zirkulationsfigur bestätigenden Kommunikationsregel gesehen. Die Zivilgesellschaft, als permanenter Generator gesellschaftlicher Macht, verleiht in diesem Bild dem Staat Legitimität, wenn er die Spielregeln der Zivilgesellschaft, ihr Machtkonstiuens achtet. Sie fungierte sozusagen als Hüterin des Staates, der ihre Struktur zu reflektieren habe. Der Staat tut dies auch – aber in einem anderen Sinne. Und dieser andere Sinn verkehrt die programmatische Unterordnung des Staates unter die Zivilgesellschaft in die Subsumtion der Zivilgesellschaft unter den Staat: in die politisch-ökonomisch durchdrungene Zivilgesellschaft, die Bürgergesellschaft.

Der gesellschaftliche Gebrauchswert eines solchen abstrakten Begriffes der Zivilgesellschaft ist allerdings abseits akademischer und linker Selbstvergewisserungen, auf dem Boden der freiheitlich-liberalen Demokratie zu stehen, noch gering. Er entfaltet sich (besonders für die Intellektuellen, die ihn vertreten) erst mit der Aufnahme einer bestimmten *moralischen Vernunft,* die schon in der liberalen Konzeption ein „ideelles Komplement zur bürgerlichen Funktionalität"[10] von Freiheit und Gleichheit abgegeben hatte. Mithilfe einer moralischen Schlagseite läßt sich realpolitisch einiges „weiterentwickeln". Wo die Zivilgesellschaft noch so seltsam abstrakt aussieht, zwischen bourgeois und citoyen unterscheidet, vom Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft spricht, bietet die Propagierung einer Bürgergesellschaft ein weitaus anschaulicheres und nützlicheres Feld intellektueller Arbeit. Der Widerspruch zwischen citoyen und bourgeois erlischt dabei in der Figur des Bürgers. Und dort wo der Zivilgesellschaftsdiskurs 1989 euphorisch begonnen wurde, wird heute gewußt, daß es „eine real existierende Zivilgesellschaft niemals geben kann."[11]

Denn wenn die Individuen dem ihnen zugemuteten Statusverhalten des citoyen nicht entsprechen, exzessiv dem Partikularismus frönen oder glauben, die Selbstrepräsentation der Gesellschaft mit ihrem Partikularinteresse identifizieren zu können, gebärdet sich selbst der pluralistisch auftretende Zivilgesellschaftsdiskurs anders: nämlich autoritär. „Die Demokratietheorie der Zivilgesellschaft (muß sich) zu einer autoritativen, wenn nicht autoritären Rededisposition (ermächtigen), da sie in Anspruch nimmt, den Gesellschaftsmitgliedern ein falsches Bewußtsein zu unterstellen, während sie die eigentlichen modernen Handlungsbedingungen kennt und intellektuell repräsentiert".[12] Als Problem erscheint nicht der Staat an sich – das Problem ist vielmehr die Verhinderung seiner demokratischen Vollendung durch ein Volk, das sich nicht entsprechend verhält.[13] Die Einstimmigkeit der neoliberalen Kritik der „Anspruchsmentalität" gegenüber dem Staat mit der antineoliberalen Affirmation des/der gemeinwohlorientierten BürgerIn und des Staates verdankt sich zwar nicht dem selben Ansatz der Kritik, stellt sich aber hinter beider Rücken über eine gemeinsame Perspektive her: Ohne daß sie voneinander wissen wollen, wissen beide wie der Staat zu sein habe: letztlich ein Abziehbild eines identitären politischen Subjektes. Das politische Subjekt muß daher lernen, daß der empirische Einzelwille nichts gilt, wenn er nicht dem wahren Allgemeinwillen entspricht und daß die Definition des Allgemeinwillens nicht von jedem beliebigen Standpunkt aus formuliert werden kann.[14]

Wo im Konzept der Zivilgesellschaft noch die Frei-willigkeit thront und die Gewalt sich versteckt, platzt in der Bürgergesellschaft die moralische und die staatliche Zwangsgewalt ganz unverhohlen herein. Die autoritäre Bürgergesellschaft holt die Zivilgesellschaft aus ihren liberalen Tagträumen, ohne aber ihre Formspezifika zu verletzen.

Bürgergesellschaft: Die Demokratisierung des Gemeinwohls

Die „handlungsfähige und konfliktintensive Pluralität" fällt nicht vom demokratietheoretischen Himmel, sondern konstituiert sich auf kapitalem und nationalem Boden. Daß der normative Zivilgesellschaftsbegriff seit den 80er Jahren so attraktiv geworden ist, hängt wohl eng mit der Krise der fordistischen Gesellschaftsformation zusammen. Nach einer langen Phase zentralstaatlicher und korporatistischer Einengung schien die Universalisierung liberaler Prinzipien mit der Entdeckung des souveränen Konsumenten wie weiland im 19. Jahrhundert wieder auf der Tagesordnung zu stehen. Der Aufbruch der Zivilgesellschaft geht dabei nicht zufällig mit der „Befreiung des Marktes aus dem Würgegriff von Staat und Verbänden" einher und der klassische Nationalstaat erweist sich in diesem Prozeß nicht als eine schlechthin dem Kapitalverhältnis eigene Form, sondern selbst noch als historische, die im Kontext des Kapitalverhältnisses prinzipiell überwindbar ist.[15]

Vervielfältigung des Staates

Unisono wurde der mündige Bürger zur Ikone der Überwindung einer verschlissenen Gesellschaftsformation geadelt. Als kritischer Konsument, Bürgerinitiativler oder Wechselwähler tauchte er in verschiedenen Ausprägungen und Alltagssphären als Avantgarde der Bürgergesellschaft auf. Der Ruf nach mehr Eigenverantwortung kritisierte das Anspruchsdenken der StaatsbürgerInnen und forderte eine Verschlankung und Zurückdrängung staatlicher Institutionen bzw. ihre Demokratisierung durch Dezentralisierung, Öffnung und Enthierarchisierung. Bis in die 80er Jahre hinein dominierte ja noch eine vorwiegend nachfrage- und binnenmarktorientierte Wirtschaftspolitik. Sie hatte vor allem die Stabilität des öffentlichen und privaten Konsums zu gewährleisten. Entsprechend waren die BürgerInnen vor allem als KonsumentInnen und disziplinierte LohnarbeiterInnen gefordert. Unter dem Pardigma der Angebotspolitik begann sich das Verhältnis von Individuum und Staat aber einigermaßen zu verändern. Die Nationalstaaten begannen verstärkt darum zu konkurrieren, einen Teil des global produzierten Mehrwerts auf ihr Gelände zu ziehen. Ehedem paternalistischen Verteilungsgemeinschaften transformieren sich darin zu Wettbewerbsgemeinschaften. Entgegen den trüben Prognosen, die angesichts dessen von einem Ende des Staates oder einem Ende der Politik schwadronieren, kommt der Staat unter den veränderten ökonomischen Bedingungen seinen beiden grundlegenden allgemeinen Aufgaben, die Verwertung des Kapitals und die Reproduktion der Arbeitskraft zu sichern auch weiterhin – wenn auch in veränderter Form, die wesentlich in der Demokratisierung dieser Funktionen liegt – nach. Ein klassisches Spezifikum der Politik, nämlich ideologische Gemeinschaften durch harte Grenzziehungen und Selektionsmechanismen herzustellen, bleibt aber nicht mehr an die Institutionen des Nationalstaates im engeren Sinne gebunden, dessen Aufgabe es noch war, regionale Unterschiede und Produktivitätsgefälle auszugleichen, sondern es wird auch dezentralisiert. Neben dem nationalen formiert sich der regionale und der supranationale Wettbewerbsstaat. Staatlichkeit organisiert dabei den Anpassungsprozeß an die neuen ökonomischen Bedingungen als selektive Gemeinschaftsaufgabe. In der Organisierung der Selbstorganisation der sozialen Kräfte entsteht dabei so etwas wie eine omnipräsente Staatlichkeit. Politische Macht verpufft also nicht einfach, sondern ihre Form verändert sich, indem sie dezentralisiert und privatisiert wird. Dabei „nimmt ihre Wucht noch zu: unter dem notorischen Motto *To Empower People* wird Härte demokratisiert".[16] Das Empowerment-Konzept der Neuen Sozialen Bewegung wird staatlich effektiv und zwar zunächst in jenen Gräben, die in den 70er und 80er Jahren von den Sozialen Bewegungen gegen den Obrigkeitsstaat geschaufelt worden sind. Empowerment, soziales Engagement, Sorge um das Gemeinwohl, die Zukunft der Kinder: die Prozesse der Vervielfältigung des Staates haben begonnen, als die Pioniere der Zivilgesellschaft an die Tore des paternalistischen Staates pochten und Einlaß begehrten. Zugleich gewinnt, wie Wolfgang Fach schreibt, „das Politik-Geschäft, weit davon entfernt in schiere Publicity abzugleiten, etwas von seiner existentiellen Bestimmung zurück: nämlich ein Gut bereitzustellen, dessen Produktion private Möglichkeiten übersteigt."[17] Der *„politische Unternehmer"* (Fach) macht sein Terrain unter Aufbietung spezifisch politischer Charakteristika (Führungskraft, Härte, Charisma, Zuständigkeits- und Machbarkeitswahn) fit für den Wettbewerbskampf.

Privatisierung von Politik

Politik dezentralisiert sich aber nicht nur auf verschiedene Ebenen sondern vergegenwärtigt sich in vielfältiger Weise im Privaten: etwa in der (Selbst-)Formierung der Einzelnen zu Mitgliedern nationaler, regionaler und supranationaler Wettbewerbsgemeinschaften. Dabei handelt es sich nicht um eine aufsteigende Hierarchisierung von Zugehörigkeit, die als Integrationsstufen für die nächst höhere Ebene gewertet werden können, sondern um nebeneinander und miteinander konkurrierende Identifikations- und Konfliktebenen. Die durch die bürgerlichen Werte von Freiheit und Gleichheit gekennzeichnete Zivilgesellschaft ist unter diesen Bedingungen gewiß nichts Eigenständiges, sondern sie erweist sich letztlich als adäquates ideologisches Terrain für die Effizienzsteigerung gänzlich wettbewerbsorientierter gesellschaftlicher Beziehungen.

Der fordistische Konsens wurde hauptsächlich über die vermittelnden Instanzen der Parteien und Interessensverbände hergestellt, die den staatstragenden Teil des Individuums kollektiv repräsentiert und diszipliniert hatten. Mit der aktiven Bürgergesellschaft zeichnen sich nunmehr unmittelbarere Beteiligungen der und konkrete Anforderungen an die Individuen ab, auf sehr unterschiedlichen Ebenen „Gemeinwohl" herzustellen. Dabei ist nicht mehr nur eine lupenreine „staatsbürgerliche Gesinnung" gefordert. Das Staatsbürgertum offenbart sich als handfeste, produktive Aufgabe des Einzelnen. Aufgrund der unterschiedlichen und miteinander konkurrierenden Repräsentationsebenen des „Allgemeinen" wird die vormals national-fixierte Identitätsbildung in den Individuen aber auch zersplittert. Die Ausgrenzungs- und Identifizierungsleistungen der Einzelnen etwa vervielfältigen sich: Auf wen im konkreten Fall die klassischen Ausgrenzungsmechanismen der Unwertig- oder Überwertigkeit (Rassismus und Antisemitismus) bzw. die Disziplinierung auf die zugeschriebene Leistungserwartung (Sexismus) Anwendung findet, wird zunehmend flexibel. Die im Raum stehende Überflüssigkeit und Unsicherheit verstärkt aber umgekehrt einen vorausschauenden Konformismus, der sich ständig der Zugehörigkeit zu einem „schützenden" und die Verwertung garantierenden, personal verstandenen Zusammenhang vergewissern will. Recht unverhohlen wird in Wahlkampagnen mit Freundschaftsangeboten geworben. Politiker firmieren darin als treusorgende und zugleich schlagkräftige Freunde. Die Darstellung politischer Führungskräfte, die umringt sind von „einfachen" Leuten, oder sich zu einer Clique oder Bande gruppieren, appelliert direkt an dieses Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einem personalen Verband. Die rein sachliche Vergesellschaftung über die Geld- und Rechtsform erzeugt offensichtlich ein sekundäres Bedürfnis nach personaler Versicherung, die den Zugang zu ersterer garantieren soll. Dessen Befriedigung erscheint dann aber als das Primäre geglückter Selbsterhaltung. Der Bezug auf die Nation als emotionale Garantie nimmt dabei zwar nach wie vor einen wesentlichen Stellenwert ein. Er wird aber aufgrund der Veränderungen von Arbeits- und Verwertungsstrukturen nicht mehr genügen. Einerseits ergänzt die Fetischisierung neuer, sei es regionaler oder lokaler, sei es betrieblicher „Einheiten" den nationalen Fetisch, andererseits sind Prozesse der Selbstfetischisierung zu beobachten, die mit dem in der Zivilgesellschaft so hervorgehobenen „freien Willen" der

Einzelnen korrespondieren. Indem der Staat von einer Nachfrage- zu einer Angebotsagentur der Ware Arbeitskraft wird, wandeln sich die Anforderungen an die Individuen: von konformistischen KonsumentInnen und braven, untertänigen ArbeiterInnen, denen ihre geleistete und vom Nachfragestaat als wertvoll gesicherte Arbeit als Beweis und Argument ihrer Zugehörigkeit zum Verteilungspakt hinreichte, zu Veredelungsakteuren ihrer eigenen Ware Arbeitskraft. Die Selbsterhaltung wird darin zu einem besonderen Auftrag, und je vortrefflicher sie gelingt zur Adelung des wahren und aktiven Staatsbürgertums. Das Denken und Handeln der Individuen tendiert dazu, vollständig zum Organ ihrer Selbstverwertung zu werden, die zugleich, wie noch gezeigt werden soll, wesentliche Aspekte der Staatsbürgerlichkeit integriert. Das Persönliche entfaltet sich darin als außerordentlich politisch.

Die im Konkurrenzkampf notwendige Diversifizierung von Selbstveredelungsstrategien wird mithin als Beweis für die Selbstermächtigung der Individuen gegen den gleichmacherischen Sozialstaat aufgefaßt: als Befreiung der BürgerInnen und Durchbruch zu einer kreativen Selbständigkeit. Die neuen Sozialdemokraten Schröder und Blair zeigen sich in ihrem berüchtigten Strategiepapier als gelehrige Schüler der Zivilgesellschaft, wenn sie sich vom paternalistischen Sozialstaat distanzieren: „Letztlich wurde die Bedeutung von eigener Anstrengung und Verantwortung ignoriert und nicht belohnt und die soziale Demokratie mit Konformität und Mittelmäßigkeit verbunden statt mit Kreativität, Diversität und herausragender Leistung." Die zentralen zukünftigen Werte wären: persönliche Leistung und Erfolg, Unternehmergeist, Eigenverantwortung und Gemeinsinn.[18] Schröder hat kürzlich den idealen Begriff dafür gefunden: „zivile Bürgergesellschaft". Sie bietet die ideologische Vermittlung zwischen einer Verwertung, die über die fortschreitende Verwandlung von Arbeit- zu Unternehmern der Arbeitskraft eine an sich schrankenlose Selbstausbeutung abschöpft und ihrer mächtigen Fixierung durch einen Staat, der durch seine Vervielfältigung und Privatisierung zwar gestaltloser, aber ungleich flüssiger und aktiver geworden ist. Es ist gerade die Konfliktfähigkeit der propagierten Zivilgesellschaft, die den erweiterten Konsens dieser aus willensstarken, rhetorisch-geschulten, energetisch-dynamischen, ständig einsatzbereiten und handlungsfähigen Charaktermasken bestehende Zumutung herzustellen vermag. Und sie ist auch der Modus, in dem sich die Distinktionsgewinne rekapitalisieren lassen.

Gegen die Verklärung des individuellen Bastelns an der eigenen Karriere muß mit Horkheimer und Adorno aber auf den zutiefst konformistischen Charakter dieser Pluralisierung und Individualsierung von Lebensperspektiven in der Bürgergesellschaft insistiert werden: Zur Individuation ist es „gar nicht wirklich gekommen. (...) Jeder bürgerliche Charakter drückte trotz seiner Abweichung und gerade in ihr daßelbe aus: die Härte der Konkurrenzgesellschaft."[19] Die Entfaltung des Ichs, Produkt und Bedingung der materiellen Existenz, wird zur vollen Funktion wirtschaftlicher Selbständigkeit. In der narzißtischen Überhöhung der eigenen Originalität, der kreativen Kraft „etwas aus sich zu machen" und darin ganz besonders aus der Masse der Mittelmäßigkeit hervorzustechen, findet die Selbstfetischisierung des Ichs zum Demiurg der eigenen Wertigkeit in einer Weise statt, die die Ächtung des Unwertigen auch von einer offen rassistischen Zuschreibung absehen läßt. Die multikulturelle Gesellschaft etwa honoriert und anerkennt spezifische kulturalistisch zugeschriebene Leistungen. In diesem Rahmen gibt es auch die für die republikanische Politikauffassung so grundlegende Bereitschaft, „den anderen anzuerkennen".

Die schizoide Konstellation des „freien Arbeiters", sich zu sich selbst als Arbeitskraft zu verhalten, ist an sich ein Merkmal des Individuums in kapitalistischen Gesellschaften. Die Aufspaltung des Ichs in Subjekt und Objekt verschärft sich unter der Bedingung der Verstaatsbürgerlichung der Arbeitskraft zwar noch einmal, verliert aber zugleich an Distanz und damit an Reflexionspotential. Als „Looser" erscheinen jedenfalls diejenigen, die sich der Herausforderung der Wettbewerbsgemeinschaften nicht stellen wollen oder können, und darüber ihre Strahlkraft mindern, also zu potentiellen „Schädlingen" oder „Feinden" der Wettbewerbsgemeinschaft stilisiert werden können; die sich nicht erst im Falle des kommerziellen Mißerfolges als Personifizierung der Krise anbieten. Die Realisierung einer in vielerlei Hinsicht *„handlungsfähigen und konfliktintensiven Pluralität"* scheint sich, von der demokratischen Kopfgeburt auf ihre gesellschaftlichen Füße gestellt, in der Bürgergesellschaft aktuell abzuzeichnen.

Aufhebung des Widerspruches von bourgeois und citoyen

In ihr wird der jeweilige Standort zum Gemeinwesen, und den BewohnerInnen fällt die Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl, die Kapitalisierung seiner Potentiale, unmittelbar zu. Hier soll nur auf zwei Aspekte aufmerksam gemacht werden, an denen die Privatisierung von Staatsfunktionen ins Auge sticht. Sie stehen in Zusammenhang mit zwei Kriterien, die für die Feststellung der Konkurrenzfähigkeit eines „Gemeinwesens" von entscheidender Bedeutung sind: die Produktivität eines Standortes und die Qualität der Lebensbedingungen (öffentliche Sicherheit, Infrastruktur u.a.). Die Arbeitskraft gehört dabei in doppelter Hinsicht nicht einfach den Einzelnen, wie es die Vorstellung vom „freien Lohnarbeiter" suggerierte.[20] Zum einen wird die Arbeitskraft zum Bestandteil eines nationalen Humankapitalpools, dessen Qualität die Wertigkeit der gesamten „Humanressourcen" einer Standortgemeinschaft als Maßstab für seine Produktivität und Wettbewerbsfähigkeit anzeigt. Sie durch eine spezifische arbeitsmarktorientierte Ausbildung bzw. durch die Aneignung von sogenannten „Zusatzqualifikationen" aufzuwerten, zeigt eine Seite der neuen „staatsbürgerlichen" Pflicht an. Während sich dieser Aspekt der Staatsbürgerlichkeit bereits in Umsetzung befindet, wird an der Realisierung des zweiten Aspektes der staatsbürgerlichen Seite der Arbeitskraft, dem Anspruch der Produktivitätsgemeinschaft auf ihre Verfügbarkeit für klassisch „gemeinwohlorientierte" Leistungen, noch eifrig gearbeitet. Die Aufrechterhaltung öffentlicher Einrichtungen und Leistungen machen keinen unwesentlichen Teil öffentlicher Haushalte aus. Sowohl der lebensqualitative Aspekt ist hier als Standortfaktor zu werten, als auch ihr kostengünstiger und effizienter Betrieb, also der monetäre Aspekt hinsichtlich der Eingrenzung von Haushaltsdefiziten und Sozialausgaben mit geringem oder keinem Multiplikatoreffekt. Die Mobilisierung von „brachliegender" Arbeitskapazität in der „Liegestuhlgesellschaft" (Andreas Khol) will die kostengünstige und dennoch qualitativ hochstehende Aufrechterhaltung von Infrastruktur, sozialen und kulturellen Einrichtungen sowie die Gewährleistung kommunaler Sicherheit. BürgerInnen beobachten dabei nicht mehr die Polizei, sondern BürgerInnen beobachten BürgerInnen und rufen (noch) die Polizei. Daß die Bürger-Polizei effizient und bisweilen tödlich ist, dürfte bekannt sein. Zugleich soll durch diese Tätigkeiten begründet und gerechtfertigt mit rigiden moralischen Argumenten, deren gemeinsamer Fluchtpunkt die Herstellung von Gemeinschaftlichkeit ist, bürgerschaftliche Identität und Gemeinsinn eingeübt werden.

Das animal laborans wird zum politischen Subjekt der Bürgergesellschaft. Zusammenfassend kann von einer dreifachen Verinnerlichung staatsbürgerlicher Funktionen gesprochen werden. Erstens werden die StaatsbürgerInnen zunehmend selbsttätig hinsichtlich der ideologischen und praktischen Abgrenzung gegenüber anderen für die Formierung ihrer Zugehörigkeit zu einem spezifischen Verwertungszusammenhang. Zweitens werden sie zu unmittelbaren TreuhänderInnen der Produktivität ihres Standortes und drittens ist ihnen unmittelbare Verantwortlichkeit für die Attraktivität ihres „Gemeinwesens" zugedacht. In einem unmittelbareren Sinne als im fordistischen Staat werden die StaatsbürgerInnen zu Gliedern ihres

Staates. Der Gegensatz von bourgeois und citoyen wird aufgehoben und das eingangs beschriebene Konzept einer Zivilgesellschaft findet in der Affirmation des real existierenden „Bürgers", der dann eben *„Bourgeois und Citoyen zugleich"* ist, praktisch zu sich. Konsequenterweise ist dann auch auf der sozialwissenschaftlichen Ebene nicht mehr von Zivilgesellschaft, sondern vermehrt von Bürgergesellschaft die Rede. Dabei handle es sich „um all die Bürger-Bürger-Beziehungen, in denen sich Bürger zugleich als Urheber und Adressaten der Regelung ihrer Verhältnisse verstehen".[21] Analytisch solle daher nicht mehr die vertikale Bürger-Staat-Beziehung in den Blickpunkt genommen werden, sondern die horizontalen Beziehungen zwischen Bürgern, für die Autonomie charakteristisch wäre. Die Frage nach gesellschaftlichen Zwangsverhältnissen war aber auch schon im Zivilgesellschaftsbegriff in der Affirmation der existierenden Formen von Freiheit und Gleichheit exkludiert worden.

Individuum und Staat: Demokratisierung des Politischen

Politik ist also nicht mehr länger die Domäne eines über der Gesellschaft thronenden Staates. Die staatlichen Funktionen der Disziplinierung auf das Gemeinwohl, die Reproduktion der Ware Arbeitskraft, die Definition der Zugehörigkeit zu einer Verwertungsgemeinschaft demokratisieren sich, indem sie zur bürgerschaftlichen Tätigkeit der Individuen werden.

Je stärker die Arbeitskraft aber zum Eigentum des Staates wird, desto stärker wird die unmittelbare Identifizierung der BürgerInnen mit ihrem Staat. Dies drückt sich gerade in einem Bedeutungsverlust intermediärer Institutionen zwischen Staat und Individuum aus. Darin hat die Rede von einer Verengung des Raumes öffentlicher politischer Artikulation auch ihre Berechtigung. Die Diagnosen der Entpolitisierung übersehen allerdings, daß dem kein Verschwinden, sondern geradezu eine Forcierung des Politischen als Form der Vermittlung zwischen Staat und Individuum folgt. Dabei nimmt, und hier trifft sich die neoliberale Euphorie des freien Wirtschaftssubjektes wieder mit der zivilgesellschaftlichen Verklärung der Warensubjekte zu StaatsbürgerInnen, die Staatsbürgerschaft eine veränderte Bedeutung ein: sie wird gewissermaßen erst politisch aktiv.

Vom Staat werden heute dieselben spezifischen Leistungen eingefordert, die der Staat von den StaatsbürgerInnen erbracht haben will: Effektivität in der Verwendung seiner Mittel, Effizienz im Einsatz seiner Instrumente, Kompromißlosigkeit in der Verfolgung seiner Ziele, Anbieten von qualitativ hochstehenden Leistungen. Nicht nur die „LiegestuhlbürgerInnen" werden als Ausgeburt der Verantwortungslosigkeit identifiziert, sondern auch der behäbige Verwaltungsstaat, der den StaatsbürgerInnen als Vormund anstatt als Partner und Serviceagentur gegenübertritt. Das heißt, daß die exekutive Politik des Staates gegenüber der fordistischen Periode stärkeren und unmittelbareren Legitimationszwängen unterliegt. Die wechselseitige Verpflichtung von Staat und Individuum gruppiert sich dabei um die zentralen Kriterien von Ordnung, Sicherheit, Gemeinsinn und Arbeit, die etwas leistet.

Sie haben sich durch den Zyklus von Neoliberalismus und Neoliberalismuskritik herauskristallisiert und werden zu unhintergehbaren „Säulen" jeder politischen Äußerung, selbst wenn sie sich oppositionell gegen die „herrschende" Politik wendet.[22] Die postfordistische „demokratische Legitimation ist die perfekte Synthese von Konsens und Autorität. Tauchen abweichende oder antagonistische soziale Praktiken auf, werden sie der ‚Kriminalität' zugeordnet. Außerhalb des Gesetzes der befriedeten Gesellschaft existieren nur mehr Pathologie und Terror."[23]

Offensichtlich ändert sich mit dem innigeren Verhältnis von Individuum und Staat auch die Form der politischen Kommunikation. Eine direktere politische Kommunikation via Medien zwingt die PolitikerInnen dazu, zu wissen, „was das Volk will". Umgekehrt simuliert die erhöhte Geschwindigkeit des medialen Vermittlungsprozesses aber auch die Subjekthaftigkeit und Leibhaftigkeit von Politik. Der viel gescholtene Populismus scheint eher die adäquate Äußerungsform der angesprochenen Verlagerung des Politischen zu sein, als die Erscheinungsform eines Niederganges der Politik, die ohne Inhalt, ohne Konzept, ohne Strategie ihrem nahen Ende entgegen humptidumple. Die Härte der Auseinandersetzungen zwischen PolitikerInnen verdeckt dabei nicht nur die weitgehende Unterschiedslosigkeit der Inhalte, sondern reflektiert auch einen Typ von Politik, der zunehmend vom Staat *erwartet* wird. Wer am eindrucksvollsten den Willen zur Macht repräsentiert, repräsentiert am eindrucksvollsten den Willen zum Erfolg: Und Erfolg ist dort, wo sich andere ohnmächtig von Sachzwängen gängeln lassen. Politisch erfolgreich ist aber, wer es versteht Sachzwänge eisern zu vollstrecken, als ihr Verbündeter an ihrer natürlichen Macht teilzuhaben.

Die Härte und Kaltschnäuzigkeit, die die Individuen gegenüber sich selbst und gegenüber ihren KonkurrentInnen an den Tag legen müssen, wird auch vom Staat und damit von PolitikerInnen im engeren Sinne im Binnenverhältnis zu sich und gegen alles, das als Bedrohung der Konkurrenzfähigkeit erscheint. Einerseits geht es dabei auf einer staatlich-verallgemeinerten Ebene um die Bekämpfung von Feinden der Produktivität und Wettbewerbsfähigkeit, also gegen jene personalisierten Stereotypen, die Produkte der falschen, unreflektierte Projektion von eigenen allerdings als unproduktiv vom Ich abgespaltenen und unterdrückten Neigungen wie Faulheit, Genuß, Freizügigkeit, Verschwendung, Autonomie, arbeitsloses Auskommen sind. Dabei handelt es sich allerdings um „Versprechungen", die durch die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Reichtums zwar permanent produziert aber über die Form des Zugangs ebenso permanent dementiert werden. Der Staat selbst gerät in den Verdacht, über die Alimentierung der projizierten Charakterzüge zum Verräter an der nationalen Wettbewerbsgemeinschaft zu werden. In der diesbezüglichen Kritik am Staat wird ihm eine Entfremdung von der Nation als der „eigentlichen" Substanz des Staates vorgeworfen. Seine Souveränität beweist er erst, wenn er diesen „Staatsnotstand" löst: Als Inhaber des Gewaltmonopols in der Gesellschaft erhält der Nationalstaat hier seine gegenüber all den anderen lokalen, regionalen oder betrieblichen „Wettbewerbsgemeinschaften" herausragende Bedeutung. Die Gewaltmittel des Nationalstaates repräsentieren die aus der Subjektformierung der Einzelnen entstehenden Gewaltpotentiale auf kollektiver Ebene, ihr unnachgiebiger Einsatz gegen projektive äußere und innere Feinde ist der in Politik gegossene Wahn der Gesellschaft. Bei den StaatsbürgerInnen verkehrt sich die Ahnung von der eigenen Ohnmacht in die Hoffnung auf die Macht des Staates. Denn die Identifikation der StaatsbürgerInnen mit ihrem Staat beruht vor allem darin, daß er die Allgemeinheit sowohl der staatsbürgerlichen Seite der Individuen als auch die Verfemung der unterdrückten Anteile materialisiert und zur Anschauung bringt: etwa in einer restriktiven und kompromißlosen Asylpolitik, in der Kriminalisierung des Drogengebrauchs und dessen Verknüpfung mit schwarzafrikanischen Dealern, der „Verschlankung" seiner Institutionen, in einer effizienten und sparsamen Gebarung der Steuergelder, in einer Kürzung bzw. Abschaffung von Einkommen ohne Arbeit, in einer selbstbewußten Haltung gegenüber dem „Ausland", in einer restriktiven Arbeitsmarktpolitik, die den Zugang für die Nation garantiert, in einer Honorierung von zivilgesellschaftlicher „Normalität".

Im Unterschied zu einer gewissen Stabilität, die eine stärker institutionalsierte Vermittlung noch geboten hat, steht die politische Kommunikation nunmehr aber ständig unter Spannung: der Beweis des gegenseitigen Nutzens und des Erfüllens der aufgetragenen Verantwortung muß ständig erbracht werden, der Verdacht des Verrats und Hintergehens – die Angst davor, daß alle Anstrengung umsonst gewesen ist, steht unmittelbar im Raum.[24] Es liegt daher eben nicht in einem unmittelbaren Sinn an einer ökonomi-

schen und sozialen Krise, in der die Arbeitslosen und Verarmten ihren Protest kundtun würden, sondern eher an der spezifischen Konstellation des Politischen der bürgerlichen Gesellschaft, die gerade dann, wenn sie „aktiviert" werden soll, eine „Politik der gesellschaftlichen Panik" (Negri) gebiert. Das gegenwärtig (v.a. in Österreich) von politischen KommentatorInnen ständig entdeckte Paradoxon, daß der Ausmaß des Wunsches nach politischer Veränderung in keiner Relation zur Stabilität und zum Wohlstand des Landes stünde, stützt sich implizit einerseits auf die Überzeugung der „Eigentlichkeit" eines vollkommen „rationalen" Verhältnisses zwischen Staat und Individuen und andererseits auf einem unausgesprochenen Ökonomismus, der eine direkte Korrelation zwischen ökonomischer und politischer Krise herstellt. Beide Annahmen gehen am Kern der Sache vorbei.

Die unter der erwähnten Spannung stehende politische Vermittlung produziert zwei Muster politischer Artikulation, die die Spannung nicht ruhig stellen, sondern diese Äußerungsform des Politischen gerade bestätigen: Einerseits geht es dabei um die Herstellung von gesellschaftlichen Konsens. Der Staat produziert ständig Bilder der Bedrohung durch Kriminalität oder Migration, um sie postwendend sicherheitspolitisch verantwortungsvoll und polizeilich aktiv zu dementieren; zugleich wird von Seiten der StaatsbürgerInnen gegenüber den regierenden PolitikerInnen ein ähnliches Muster der Ent- und Versicherung in Bezug auf ihr Wahlverhalten verfolgt: das Abbröckeln von StammwählerInnen und die lange Unentschlossenheit vor den Wahlen kann als ebensolches Spiel mit der Loyalität gedeutet werden, das seinen Teil zur Formulierung eines gesellschaftlichen Konsenses beiträgt. Nach diesem Muster kann zwar eine Zeit lang „gespielt" werden, letztlich – und das wissen alle Beteiligten – muß aber entschieden werden und der Beweis der Souveränität, sowohl von Seiten des Staates als auch von Seiten der StaatsbürgerInnen erbracht werden. Was während dieser Form der politischen Artikulation zwischen Staat und Individuen über die mediale Vermittlung passiert, ist letztlich eine konsensuale Feinddefinition, eine Politisierung auf unterschiedlichsten gesellschaftlichen Feldern, durch die zugleich die Schwelle für die Akzeptanz eines „Ausnahmezustandes" herabgesetzt wird.[25] Gewählt werden vom Souverän schließlich diejenigen, von denen die Umsetzung der Souveränität, und das heißt die Beherrschung des Ausnahmezustandes, am ehesten erwartet wird.

Andererseits bringt die Spannung des Politischen geradezu eine Fetischisierung von Kontrolle. Mit sogenannten präventiven und auch „verdachtsunabhängigen Kontrollen" läßt der Staat die „Definition und Verteidigung seiner Grenzen zunehmend diffundieren" und verlagert sie ins Innere.[26] Umgekehrt betreibt ein sich kritisch wähnender Aufdeckungsjournalismus eine permanente Skandalisierung der Politik, von der die Privatsphäre von PolitikerInnen nicht verschont bleibt. Die präventive und exhibitionistische Veröffentlichung des Privaten befriedigt zudem den Voyeurismus der StaatsbürgerInnen. Schließlich wollen sie ja wissen, wen sie wählen. Die ständige Spannung, unter der das Verhältnis von Individuum und Staatlichkeit steht, kann als die spezifische Bewegungsform des Politischen der Bürgergesellschaft bezeichnet werden. Auch hier verwirklicht sich in gewisser Hinsicht der theoretische Aspekt des Zivilgesellschaftskonzeptes, daß die gesellschaftliche Macht immer nur repräsentiert, aber niemals fix durch den Staat angeeignet werden soll.

In einigen Aspekten scheint Jörg Haider die treffende Polit-Gestalt für die bürgergesellschaftliche politische Form darzustellen. Er versteht es, in der Öffentlichkeit nicht nur all jene Eigenschaften vortrefflich zu verkörpern, die die staatsbürgerliche Seite der Individuen in der Bürgergesellschaft ausmachen: Härte zu sich und den anderen, den Willen zur Grenzziehung, narzißtisches Auftreten, Effizienz im Einsatz der Mittel, Produktivität und Lernwilligkeit, Gemeinsinn und Konkurrenzbewußtsein. Zum anderen versinnbildlicht Haider allerdings auch, und das dürfte keinen geringen Anteil an seinem Zuspruch haben, die abgespalteten, verdrängten und unterdrückten Begierden der StaatsbürgerInnen: Genuß, Einkommen ohne Arbeit, Autonomie, Freizügigkeit. Indem Haider anscheinend beide Seiten positiv zusammenfügt, repräsentiert er die für die Bürgergesellschaft typische Fetischisierung der Persönlichkeit auf der Ebene des Staates. Zudem steht er wie kein anderer für die „Befreiung" von der Last der nationalsozialistischen Vergangenheit durch das offene Bekenntnis zu ihr – ohne dem in weiten Teilen der Bevölkerung als überflüssig oder von außen aufgezwungen erachteten Schuldeinbekenntnis. Er bietet damit sehr vielen etwas, was ihnen die 2. Republik aufgrund der Bedingungen ihrer Gründung nicht ermöglichte: eine ungebrochene Identifizierung mit dem Staat.

Die Verstärkung plebiszitärer Elemente scheint in mehrerlei Hinsicht der politischen Form des zivilgesellschaftlichen Totalitarismus der Bürgergesellschaft gerecht zu werden. Einmal entspricht sie der spannungsgeladenen politischen Kommunikation zwischen Staat und Individuen besser als die „umständliche" repräsentative Demokratie. Zweitens verspricht sie eine Aufwertung von Politik, eine Aktualisierung der Schlagkräftigkeit und damit Mächtigkeit von Politik. Drittens könnte sie eine Erneuerung von ideologischer Gemeinschaftlichkeit zustande bringen, die im wesentlichen über die Fetischisierung der Führungspersönlichkeit hergestellt wird. Und viertens würde sie ein rasches und flexibles Vorgehen gegen Feindprojektionen versprechen; somit das zentrale Charakteristikum von Politik, über Grenzziehungen identitäre Gemeinschaften und darüber die Krisenhaftigkeit kapitalistischer Vergesellschaftung zu „bewältigen", in einem starken Staat vergegenwärtigen. Die Fetischisierung des Staates drohte sich neuerlich zu verdichten. Zwar ist die Grundlage jedes autoritären Staates die Unterordnung im Tausch für den vermeintlichen Schutz vor den Unbillen einer naturgewaltigen Krisenhaftigkeit. In der Fetischisierung der Führungspersönlichkeit als der Vollstreckerin der Sachzwänge entstünde aber bei Strafe des eigenen Unterganges ein spezifischer Sachzwang, der die Bürgergesellschaft über sich hinaustreiben könnte: Den Erwartungen gerecht zu werden und im großen Stile „auszumisten". Der Widerspruch nämlich, daß der Staat einerseits die Zwänge kapitalistischer Vergesellschaftung repräsentiert und durchsetzt, und andererseits der Schutz vor den unvorhersehbaren Auswirkungen dieser Vergesellschaftung verlangt wird, also für die viel beschworenen „kleinen Leute von der Straße" in allen Einzelnen einzutreten, existiert in der Erwartung der Führerpersönlichkeit noch nicht. Im Wartestand repräsentiert sie für viele die ersehnte souveräne Einheit und Neutralität des Staates gegenüber der nach vielfältigen Konfliktlinien gespaltenen Gesellschaft. Wird sie einmal praktisch, droht Politik neuerlich ihre höchste Intensität zu erreichen: als unnachgiebige Feindschaft gegen die zu Ausländern sortierten und den von rassistischen und antisemitischen Projektionen betroffenen Menschen. Die Bürgergesellschaft mit ihrem *schlank-starken* Staat scheint sich indes als jene Form auszubreiten, in der der Widerspruch zwischen Flexibilität und straffer Ordnung für das Reüssieren in der global gewordenen Verwertungskonkurrenz zwar ökonomisch gewinnbringend aufgehoben, aber politisch keineswegs ruhig gestellt ist.

---

1 *Vgl. Pirker, Peter 1999: Zu einem analytischen Begriff des Politischen. Neoliberalismuskritik, Hannah Arendt und der Triumph der Bürgergesellschaft, Wien, Dipl.Arb.*

2 *vgl. Demirovic, Alex 1997: Demokratie und Herrschaft, Münster, S. 156*

3 *Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günther; Dubiel, Helmut 1989: Die demokratische Frage, Frankfurt/Main*

4 *ebd.: 137*

5 *vgl. Klein, Peter 1994: Pars pro toto, in: Krisis, Nr. 14, 126*

6 *ebd.*

7 *MEW 23, 99*

8 *Snaider, Natan 1999: Der Konsum der Demokratie oder der demokratische Konsum: für eine neue Bürgerlichkeit, in:* IPG, 4/99, *400. In den Cultural Studies war auch mal vom subversiven Konsum die Rede.*

9 *Arbeitsprogramm des Instituts für Sozialforschung 1997, in:* ZfkT, *5/97, 15*

10 *vgl. Behrens, Diethard 1997: Elemente einer Demokratietheorie, in: ders. (Hg.): Politik und soziale Praxis, Freiburg, 35*

11 *Arbeitsprogramm, 15*

12 *Demirovic, a.a.O., 158*

13 *Solche disziplinierende Kritik gab es von französischen Republikanern und Neoliberalismuskritiken oder von deutschen Liberalen und Linken, die sich vor der „Raffgesellschaft" ekeln. Vgl. Pirker, a.a.O. 86.*

14 *Breuer, Stefan 1985: Aspekte totaler Vergesellschaftung, Freiburg, 261*

15 *Darauf hat bereits Claudia von Braunmühl 1973 hingewiesen. Braunmühl, Claudia u.a.: Probleme einer materialistischen Staatstheorie, Frankfurt/Main, 52*

16 *Fach, Wolfgang 1997: Die letzte Reform. Über den neuen „öffentlichen Dienst", in: Grande/Prätorius: Modernisierung des Staates? Baden-Baden, 173*

17 *ebd. 172*

18 *zit. nach* Der Standard, *17./18.7.1999*

19 *Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1994: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main, 164*

20 *vgl. Nele, Karl 1998: Arbeit, Ehre, Dienst und Zwang, in:* Bahamas, *Nr. 27, 39.*

21 *Wingert, zit. nach Hirsch, Joachim 1998: Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin, 131*

22 *Es ist auffallend, daß etwa die Empörung gegen Polizeigewalt für ihre Legitimation immer die „Redlichkeit" und „Unschuld" des Betroffenen braucht. Die Unverhältnismäßigkeit von Polizeigewalt bemißt sich scheinbar danach, ob die Betroffenen ein ganz „normales" Leben führen. Mit „Drogendealern", die geprügelt werden, mag sich kaum jemand solidarisieren.*

23 *Negri, Antonio 1997: Die Arbeit des Dionysos, Berlin, 133*

24 *Auch in diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß sich der Verdacht nicht nur auf den Staat bezieht, sondern auch und gerade die horizontalen „Bürger-Bürger-Beziehungen".*

25 *Die Geltung eines Ausnahmezustands im Bereich der Asyl- und Abschiebepraxis, in der „Abwehr" von MigrantInnen, in der Bekämpfung der „Organisierten Kriminalität" sowie der Bekämpfung von „Triebtätern" ist weithin gesellschaftlich akzeptiert und durchgesetzt.*

26 *Nachtmann, Clemens 1999: Autoritärer Staat und Verfall des Gebrauchswerts, in:* Bahamas, *Nr. 28, 56*

Gesellschaftskritik als Erkenntniskritik

ANMERKUNGEN ZU DER FRAGE, WARUM KRITIK DER THEORIE BEDARF UND WO DEREN GRENZEN LIEGEN

von Claus Peter Ortlieb

An die Wurzeln gehende Gesellschaftskritik sieht sich wegen ihrer extremen Minderheitsposition heute schnell in der Situation eines Menschen, der in eine Irrenanstalt geraten ist, deren Insassen erkennbar alle dem selben Wahn verfallen sind. Jeder Versuch, die Lage zu klären, führt unweigerlich dazu, selbst für verrückt gehalten zu werden. Normal ist schließlich immer die Mehrheit.

Der herrschende Wahn hält es für die natürlichste Sache der Welt, dass außerhalb der eigenen vier Wände alles in Geld auszudrücken und dieses gefälligst durch Arbeit zu verdienen sei. Wer daran Zweifel äußert, gilt zumindest als verschroben, Wertkritik bestenfalls als gut gemeinte Privatmarotte neben vielen anderen, die diese Gesellschaft hervorbringt.

Schon um der eigenen Selbstbehauptung willen, aber auch, um auf das herrschende Bewusstsein Einfluss nehmen und nicht so ohne weiteres als Spinner abgetan werden zu können, ist daher zu verdeutlichen, woher radikale Gesellschaftskritik ihre Urteile nimmt und worin sich „kritisches Denken" von „bürgerlichem Denken" unterscheidet. Davon handeln die folgenden, an Marx und die Marx-Interpretation von Moishe Postone[1] anknüpfenden Ausführungen.

Ihre schlichte Botschaft lautet: Alles Denken (ohne Ausnahme) ist in seinen Formen durch die Gesellschaft determiniert, in der es stattfindet.[2] Sofern sie sich auf frühere oder fremde, z. B. mittelalterliche, indianische oder ostasiatische Kulturen bezieht, ist diese Erkenntnis in den Kulturwissenschaften heute eine Selbstverständlichkeit. Aus noch aufzuhellenden Gründen liegt es dem bürgerlichen Denken jedoch fern, sie auch auf die eigene Gesellschaft anzuwenden. Tut man das, so folgt: Unser Denken, ob kritisch oder nicht, ist in seinen Formen durch die Warengesellschaft bestimmt. Die Besonderheit kritischen Denkens besteht nun darin, dass dieser Umstand mitbedacht, das Denken also stets auf die Warengesellschaft und ihre spezifischen Kategorien (Ware, Wert und nach neueren Erkenntnissen Arbeit) in kritischer Weise rückbezogen ist.

Es geht demnach um die scharfe Zurückweisung aller Versuche, mit ontologischen, einer angeblichen „Seinsbestimmung des Menschen" zugehörigen Begriffen zu operieren. An dieser Stelle ist eine Abgrenzung zur theoretischen Postmoderne erforderlich, die teilweise ähnlich verstanden wird, allerdings zu Unrecht: Via Sprachkritik gelingt es ihr zwar, die Selbstbegründungen des ontologischen Aufklärungsdenkens zu zerpflücken, aber daraus zieht sie die falschen Schlüsse, weil sie begriffliches Denken und Aufklärungsdenken nicht auseinander hält. Was ihr fehlt, ist gerade der Bezug auf die spezifische Form der Gesellschaft, in der gesprochen und gedacht wird, und deshalb trifft auch sie der Vorwurf der Ontologisierung.

Die hier vorgenommene Unterscheidung von bürgerlichem und kritischem Denken hat für jede (in diesem Sinne) kritische Gesellschaftstheorie Konsequenzen, die nicht nur erkenntnistheoretischer Art sind. Sie betreffen insbesondere die Frage, wo die Grenzen der Theorie liegen: Diese darf sich weder zu einer metaphysischen Interpretation der menschlichen Geschichte hinreißen lassen, indem sie ihr eine gesetzesförmige Dynamik unterstellt, die nur der bürgerlichen Gesellschaft eigen ist, noch ist sie in der Lage, postkapitalistische Gesellschaftsformen positiv zu bestimmen.

Politische Ökonomie ...

Das Marxsche Hauptwerk lautet im Untertitel bekanntlich „Kritik der politischen Ökonomie", also Kritik einer bzw. der bürgerlichen Wissenschaft und erhebt damit einen erkenntniskritischen Anspruch. Marx erfüllt ihn, indem er zu zeigen versucht, dass die von ihm als solche erkannten Kategorien der kapitalistischen Tiefenstruktur (Ware, Wert, Arbeit, Kapital) sich in Oberflächenphänomenen (Preis, Lohn, Profit, Rente usw.) ausdrücken, die der Tiefenstruktur zu widersprechen scheinen und sie verschleiern, sodass andere Theorien, die an die vielfältigen Erscheinungsformen unvermittelt anknüpfen, ebenso wie das herrschende Alltagsbewusstsein das gesellschaftliche Verhältnis notwendig mystifizieren müssen, etwa so:

„Die Produkte der Erde – alles, was von ihrer Oberfläche durch die vereinte Anwendung von Arbeit, Maschinerie und Kapital gewonnen wird – werden unter drei Klassen der Gesellschaft verteilt, nämlich die Eigentümer des Bodens, die Eigentümer des Vermögens oder Kapitals, das zu

seiner Bebauung notwendig ist, und die Arbeiter, durch deren Tätigkeit er bebaut wird.

Die Anteile am Gesamtprodukt der Erde, die unter den Namen Rente, Profit und Lohn jeder dieser Klassen zufallen, werden jedoch in den verschiedenen Entwicklungsstufen der Gesellschaft sehr unterschiedlich sein ... . Das Hauptproblem der Politischen Ökonomie besteht im Auffinden der Gesetze, welche diese Verteilung bestimmen."[3]

Zu den grundlegenden Missverständnissen des Arbeiterbewegungs-Marxismus gehört die Auffassung, Marx habe sich dieser im Vorwort von Ricardos „Principles of Political Economy and Taxation" formulierten Fragestellung angenommen und nur eine bessere Antwort gefunden als der Fragesteller. In Ricardos Problemformulierung stecken jedoch bereits implizite Vorannahmen, die sich Marx keineswegs zu Eigen gemacht hat, wohl aber der Marxismus. Das betrifft insbesondere die Vorstellung von Arbeit und Wohlstand als transhistorischen, von der jeweiligen Gesellschaftsform unabhängig zu fassenden Begriffen. Als von der Gesellschaft abhängig und daher auch theoretisch klärungsbedürftig bleibt dann nur noch die Verteilung des durch Arbeit geschaffenen Wohlstands. Der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft ist demgemäß ein Klassenwiderspruch, nämlich der zwischen arbeitender und Kapitalistenklasse, zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung (des Mehrwerts) und der daraus resultierenden Verteilung der Produkte. Als Lösung dieses Widerspruchs bietet es sich an, die Verteilung in die Hände des Staates als Vertreter des Allgemeinwohls zu legen, und schon ist der Sozialismus perfekt und der Übergang zum Kommunismus nur noch eine Frage der technischen Entwicklung.

Obwohl die politische Ökonomie auch 180 Jahre nach Ricardo über den bereits von ihm erreichten Stand nicht wesentlich hinausgekommen ist, zählen ihre linkskeynesianischen und neoricardianischen Vertreter heute immerhin noch zum reflektierteren Flügel der akademischen Volkswirtschaftslehre. Dazu gehört allerdings nicht viel angesichts der Verfallsform bürgerlicher Wissenschaft, die sich mit der „Neoklassik" als herrschender Lehre breit gemacht hat. Mit sich selbst genügenden mathematischen Modellen befasst, die bereits mit den Oberflächenerscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft kaum noch zu vermitteln sind, hat die auf „Ökonomik" reduzierte VWL inzwischen auch Ricardos Fragestellung eskamotiert und weiß nicht mehr zu sagen, wovon sie eigentlich redet und welche Probleme sie untersucht.[4] Darauf will ich hier aber nicht weiter eingehen.

... und ihre Kritik

Kritik der politischen Ökonomie ist etwas anderes als politische Ökonomie. Der Unterschied im Ansatz lässt sich zunächst einmal dadurch bezeichnen, dass alle auch von der politischen Ökonomie verwendeten Begriffe anders als in dieser als für die kapitalistische Gesellschaft spezifische kenntlich gemacht werden. Warenproduzierende Arbeit ist ebenso wenig transhistorisch wie ihre Produkte, die Waren. Dasselbe gilt für die kapitalistische Form des Reichtums, der sich im Wert ausdrückt. Alle diese Kategorien sind durch einen widersprüchlichen Doppelcharakter gekennzeichnet, durch den eine neue Art versachlichter gesellschaftlicher Beziehungen konstituiert und zugleich verschleiert werden:

„In der Warengesellschaft sind die Vergegenständlichungen von jemandes Arbeit die Mittel, um Güter zu erwerben, die andere produziert haben; jemand arbeitet, um an andere Produkte zu gelangen. Sein Produkt dient dann einem anderen als ein Gut, als Gebrauchswert. In diesem Sinne wird ein Produkt zur Ware: Es ist gleichzeitig ein Gebrauchswert für den anderen und ein Tauschmittel für den Produzenten. Dies bedeutet, daß jemandes Arbeit eine doppelte Funktion hat: Auf der einen Seite ist sie eine besondere Arbeit, die bestimmte Güter für andere produziert, doch auf der anderen Seite dient die Arbeit, unabhängig von ihrem besonderen Inhalt, dem Produzenten als das Mittel, um die Produkte anderer zu erwerben. Arbeit wird, in anderen Worten, zu einem eigenen Mittel des Erwerbs von Gütern in der Warengesellschaft. Die Besonderheit der Arbeit der Produzenten wird von den Produkten getrennt, die sie durch ihre Arbeit erwerben. Es gibt keinerlei inneren Zusammenhang zwischen der besonderen Art der verausgabten Arbeit und der besonderen Art der Produkte, die mit dieser Arbeit erworben werden.

Das ist völlig anders als in Gesellschaften, in denen Warenproduktion und Tausch nicht vorherrschen, in denen die gesellschaftliche Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte durch eine große Mannigfaltigkeit von Sitten, traditionellen Bindungen, offener Machtausübung oder – als Denkmöglichkeit – bewussten Entscheidungen bestimmt ist. In nichtkapitalistischen Gesellschaften wird die Arbeit auf der Basis offenkundiger gesellschaftlicher Beziehungen verteilt. In einer Gesellschaft jedoch, die durch die universelle Gültigkeit der Warenform gekennzeichnet ist, erwirbt ein Einzelner die von anderen produzierten Güter nicht auf dem Wege offener gesellschaftlicher Beziehungen. Stattdessen ersetzt die Arbeit selbst – entweder direkt oder ausgedrückt durch ihre Produkte – diese Beziehungen, indem sie als ein ‚objektives' Mittel dient, mit dem die Produkte anderer erworben werden. *Die Arbeit selbst an Stelle offener gesellschaftlicher Beziehungen konstituiert die gesellschaftliche Vermittlung.* Damit tritt eine neue Form gegenseitiger Abhängigkeit auf: Niemand konsumiert, was er produziert, doch eigene Arbeit oder Arbeitsprodukte fungieren als notwendige Mittel, die Produkte anderer zu bekommen. Indem sie in dieser Weise als Mittel dienen, treten die Arbeit und ihre Produkte tatsächlich an die Stelle der manifesten gesellschaftlichen Beziehungen. In der Folge ist auch die Arbeit selbst nicht mehr durch offen erkennbare gesellschaftliche Beziehungen vermittelt, sondern durch sich selbst und ihre Vergegenständlichungen, sie wird selbst-vermittelnd. Diese Form der gesellschaftlichen Vermittlung ist einzigartig: im Rahmen des Marxschen Ansatzes ist sie ausreichend, die kapitalistische Gesellschaft von allen anderen existierenden Formen gesellschaftlichen Lebens zu unterscheiden, sodass diese im Vergleich zu jener als in ihren Merkmalen übereinstimmend gesehen werden können – sie können als ‚nichtkapitalistisch' betrachtet werden, worin auch immer sie sich sonst voneinander unterscheiden mögen."[5]

Die spezifisch kapitalistische Form *gesellschaftlicher Beziehungen, die als gesellschaftliche gar nicht mehr erfahren werden,* hat nun vielfältige und widersprüchliche Konsequenzen für die daraus resultierenden Denkformen:

Es entsteht eine *scheinbare Distanz* zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, die jenen erst als Einzelnen, als Subjekt konstituiert und zugleich die abstrakte Gleichheit der Subjekte als Warenproduzenten und -besitzer herstellt, damit aber auch objektive, abstrakte Denkformen, die allen Subjekten gemeinsam sind und die Theoriebildung erst ermöglichen.[6]

In dieser Weise auf einem Schein beruhend, ist bürgerliches Denken von Anfang an mit einem „Geburtsfehler" behaftet, der es die eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse mystifizieren lässt: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. ... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist."[7]

Davon erfasst ist nicht nur das Alltagsbewusstsein, sondern auch die bürgerliche Wissenschaft in ihrer höchst entwickelten Gestalt: „Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeits-

produkte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit. Was nur für diese besondre Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß nämlich der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt, *erscheint, vor wie nach jener Entdeckung, den in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen ebenso endgültig,* als daß die wissenschaftliche Zersetzung der Luft in ihre Elemente die Luftform als eine physikalische Körperform fortbestehn läßt."[8]

Kritik der politischen Ökonomie ist nun ebenfalls abstrakte Theorie, bewegt sich also in den Formen bürgerlichen Denkens. Indem sie aber diese Denkformen selbst zu ihrem Gegenstand macht, ihre Genese erhellt und sie ebenso wie die ihr zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse als spezifisch für die eine besondere Gesellschaftsform kenntlich macht, geht sie über bürgerliches Denken hinaus. Dessen Geburtsfehler ist damit zwar nicht behoben, doch werden immerhin die Fallen erkennbar, in denen es sich immer wieder verfangen muss, wovor natürlich auch seine Kritiker keineswegs gefeit sind.

So aber wird überhaupt erst eine Bedingung erfüllt, die notwendig ist, um über die bestehende Gesellschaftsform hinaus (nicht von ihr aus zurück) zu gehen, was im obigen Postone-Zitat beispielhaft verdeutlicht wird: Damit es auch nur *denkmöglich* wird, die Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte durch bewusste Entscheidungen zu organisieren, müssen einerseits die festen und unveränderlichen persönlichen Beziehungen aufgelöst, muss aber andererseits der Schleier gelüftet sein, der in der Warengesellschaft die versachlichten Beziehungen als gesellschaftliche nicht mehr erkennen lässt.

In der hier gebotenen Kürze lässt sich eine Kritik der politischen Ökonomie natürlich nicht umfassend darstellen. Insbesondere dürfte aufgefallen sein, dass die Kategorie des Kapitals, des sich selbst verwertenden Werts noch gar nicht vorgekommen ist, weil sie für die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen politischer Ökonomie und ihrer Kritik nicht benötigt wird. Es sollte allerdings klar sein, dass die vorausgesetzte universelle Gültigkeit der Warenform erst in einer voll entwickelten kapitalistischen Gesellschaft erreicht ist, in der auch die Arbeitskraft zur Ware und ihr Verkauf zur vorherrschenden Reproduktionsform geworden ist.

Der dargestellte Unterschied im Ansatz zwischen bürgerlicher Wissenschaft (politische Ökonomie) und kritischer Gesellschaftstheorie (Kritik derselben) muss an dieser Stelle für den Versuch ausreichen, den erkenntnistheoretischen Rahmen der letzteren genauer zu fassen:

Erkenntnistheoretischer Rahmen

Unter allen gesellschaftlichen Fetischverhältnissen, die sich im Laufe der menschlichen Geschichte konstituieren konnten, ist das Kapitalverhältnis das einzige, das *seine eigene Kritik hervorgebracht* hat. Eine wie immer geartete „kritische Theorie" etwa des europäischen Mittelalters oder der alten chinesischen Gesellschaft gibt es nicht. Und auch die kritischen Auslassungen eines Platon oder Aristoteles an Entwicklungen ihrer Zeit wurden vom Standpunkt des Bestehenden aus formuliert, sie versuchten nur, eine bereits in Auflösung begriffene Gesellschaft im Namen eines vergangenen angeblich „Goldenen Zeitalters" zu bewahren. Kritik erfordert Distanz zu ihrem Objekt, Gesellschaftskritik daher Distanz des Einzelnen zu seiner Gesellschaft, wie sie erst die Warenform mit ihren versachlichten gesellschaftlichen Beziehungen hergestellt hat.

Kritische Gesellschaftstheorie hat die bürgerliche Gesellschaft zu ihrem Gegenstand, der zugleich ihren historischen Kontext und die Bedingung bildet, der sie ermöglicht. Sie ist insofern *selbst Bestandteil ihres Untersuchungsobjekts.* Die strikte Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie etwa die Naturwissenschaften kennzeichnet, ist daher schon aus der Logik der Sache heraus nicht möglich. Das heißt aber auch, dass eine Gesellschaftstheorie, die kritisch sein will, selbstreflexiv sein muss. Eine Arbeitsteilung zwischen Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie kann es hier nicht geben.

Kritische Gesellschaftstheorie ist Kritik der bürgerlichen Gesellschaft mit deren eigenem Instrumentarium. Sie untersucht und erklärt die Realität, die Ideale und das Denken der kapitalistischen Gesellschaft und weist sie, damit aber zugleich sich selbst, *als historisch spezifisch, an die besondere Gesellschaftsform gebunden* aus. Der Standpunkt ihrer Kritik kann daher kein transhistorischer, ontologischer sein, ist doch Bestandteil ihrer Analyse gerade der Nachweis, dass es einen solchen Standpunkt, von wenigen biologischen Gegebenheiten einmal abgesehen, nicht gibt.

Es sind die immanenten Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft selbst, die radikale Kritik ermöglichen. Dabei geht es nicht einfach darum, die Realität dieser Gesellschaft mit ihren Idealen zu konfrontieren. Radikale, an die Wurzeln gehende Kritik weist vielmehr auch die bürgerlichen Ideale (etwa die von Freiheit und Gleichheit) als der Warenform verhaftet aus, von der sie gleichwohl *notwendig* negiert werden müssen.

Der widersprüchliche Doppelcharakter der kapitalistischen Basiskategorien treibt die Warengesellschaft seit ihren Anfängen in eine für diese Gesellschaftsform spezifische, blinde und über sie hinaus weisende historische Dynamik. Als ein Moment des „prozessierenden Widerspruchs", der das Kapital laut Marx ist, aber eben auch nur als solches, kann Gesellschaftskritik praktisch werden. Indem sie bestehende Verhältnisse nicht als naturgegeben hinnimmt, sondern als gesellschaftlich konstituierte *und damit veränderbare* kenntlich macht, indem sie den Kontext sozialer Bewegung analysiert und „das Mögliche im Gegebenen aufdeckt, kann sie helfen, gesellschaftliche Transformation bewusst zu gestalten".[9]

Die im Folgenden getroffene Unterscheidung zwischen „bürgerlichem" und „kritischem" Denken bezieht sich auf die hier dargelegte Charakterisierung des letzteren. Sie bedeutet nicht, dass sich kritisches Denken außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bewegt, eher im Gegenteil: Es geht um das Mitbedenken des eigenen Kontextes und damit des Bewusstseins auch der eigenen Begrenztheit (der des bürgerlichen Denkens sowieso). Kinder der bürgerlichen Gesellschaft sind wir alle, ob nun kritisch oder nicht.

Aufklärung und Postmoderne

Indem es die spezifisch bürgerliche „Vernunft" für eine allgemein-menschliche Eigenschaft oder Fähigkeit hält, hat das Aufklärungsdenken es fertig gebracht, die bürgerliche Gesellschaft als höchstes und letztes Stadium menschlicher Geschichte und zugleich als der menschlichen Natur gemäß und letztlich in der Biologie begründet anzusehen und darin noch nicht einmal einen Widerspruch zu erkennen. Dieses Denken ist heute theoretisch unbedarft geworden, indem es auf Begründungen verzichtet, weil es keine mehr braucht. Es ist auch ohne sie fest im Alltagsverstand verankert: Wir leben vielleicht nicht in der besten aller Welten, aber in der einzig möglichen.

Wenn aber die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse der Naturzustand sind, dann müssen sie schon immer so gewesen sein, nur „weniger entwickelt". Hieraus speist sich die Idee des linearen Fortschritts, von der „Amöbe bis Einstein" (Popper[10]) und darüber hinaus, nach immer demselben Muster: Der Kampf des Einzelnen ums Dasein, die Konkurrenz, die zur Höherentwicklung treibt, und wer oder was da nicht mitkommt, wird ausgemerzt. Das alles hat seine innere Logik, doch es ist eigentlich lächerlich leicht zu sehen, dass es sich um die Logik der bürgerlichen Gesellschaft handelt, einem historischen Spezifikum, dessen besondere Eigenschaften der gesamten Geschichte des Menschen und der Natur einfach angedichtet werden.

Auch dem bürgerlichen Denken ist nicht verborgen geblieben, dass seine ontologischen Selbstbegründungen nicht haltbar sind, deren „Dekonstruktion" heute schließlich in jedes

Philosophie-Seminar gehört. So richtig und verdienstvoll aber die Erkenntnis etwa ist, dass Sprache nicht einfach Denken transportiert, sondern umgekehrt erst ermöglicht und prägt, so folgenlos muss sie bleiben, solange das Verhältnis von Sprechen und Denken zur basalen Struktur der Gesellschaft ungeklärt bleibt, in der gesprochen und gedacht wird. Arbeit, Ware und Wert lassen sich nicht als schlichte Diskursprodukte entziffern, soll ihre materielle, von den handelnden und sprechenden Individuen als quasinaturgesetzlich erfahrene Gewalt nicht einfach vernachlässigt werden. Diskurse zum letzten Grund gesellschaftlicher Veränderung zu deklarieren, lässt die Frage nach ihrer Bewegungsrichtung heimlich verschwinden.

Aus der Unhaltbarkeit ontologischer Begründungen wird nun aber auf die Unmöglichkeit von Begründungen und präzisen Begriffsbildungen überhaupt geschlossen, auf die dann auch sogleich ganz verzichtet wird. Alles ist erlaubt, alle Kriterien für die Schlüssigkeit von Argumentationen entfallen, und eigentlich geht gar nichts mehr. Die solcherart erzeugte Beliebigkeit lässt sich nicht ob des damit verbundenen moralischen Verfalls bzw. Verfalls wissenschaftlicher Standards kritisieren, weil es eine höhere Moral, von dem eine solche Kritik möglich wäre, nicht gibt. Interessanter ist da schon die Frage nach den Gründen der Verfallserscheinungen. Kritisiert werden muss aber die Folgenlosigkeit einer „Theorie", die aller Möglichkeiten zu präzisen Begriffsbestimmungen beraubt, zahnlos wird. Im akademischen Betrieb stellt sich heute die Wahl zwischen substanzlosen Allmachtsphantasien („Weltformel", „Künstliche Intelligenz", „genetische Neukonstruktion des Menschen") auf Seiten der nach wie vor dem Aufklärungsdenken verhafteten Natur- und selbstverschuldeten, aber nichtsdestoweniger realistischen Ohnmachtsgefühlen auf Seiten der postmodernen Kulturwissenschaften. Dazwischen, betriebsblind und ohnehin keinem wissenschaftlichen Credo mehr verpflichtet, die VWL.

Die theoretische Postmoderne beruht auf einem Fehlschluss, der dem ontologischen Denken geschuldet ist: Aus der Tatsache, dass Sprache und Denken notwendig der Gesellschaft verhaftet sind, in der sie stattfinden, folgt nur die Unmöglichkeit ontologischer Urteile, nicht aber die prinzipielle Undurchsichtigkeit des eigenen, selbstgeschaffenen Kontextes in Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft, die allerdings erst einmal in den Blick genommen werden müsste.

Geschichtsmetaphysik

In seinen Blütezeiten gehörte der Arbeiterbewegungs-Marxismus zu den prächtigsten Vertretern des Aufklärungsdenkens, dessen Begriff eines linearen Fortschritts ihm geradezu auf den Leib geschrieben ist. Der kleine Unterschied besteht darin, dass der Kapitalismus nicht das letzte, sondern das vorvorletzte Stadium menschlicher Geschichte sei, danach folge noch Sozialismus und schließlich Kommunismus. In dieser deterministischen Dynamik des „dialektischen" oder „historischen Materialismus" findet der Kapitalismus seine positive Rolle als „notwendiges Durchgangsstadium" zur Herausbildung und Entwicklung von Produktivkräften und Produktionsmitteln, durch die die Menschheit schließlich reif würde für den Eintritt in den Sozialismus. Auch hier ist erkennbar, dass die kapitalistische Dynamik schlicht fortgeschrieben wird, ohne an ihren Grundbedingungen etwas ändern zu wollen. Die Kategorien der kapitalistischen Tiefenstruktur (Ware, Arbeit, Wert) werden ontologisiert.

Die auf den ersten Blick als radikal erscheinende Gegenposition, die den Kapitalismus einfach als „historischen Irrweg" kennzeichnet,[11] ist allerdings fast ebenso problematisch, im Rahmen kritischer Gesellschaftstheorie jedenfalls nicht zu begründen. Es müsste dazu ja eine Stelle benannt werden, an der die Menschheit sich noch auf dem „richtigen Weg" befand. Das aber ist nur von einem transhistorischen Standpunkt aus und mit Kriterien möglich, die von den spezifischen Gesellschaftsformen unabhängig, mithin ontologisch sind.

Es kommt hinzu, dass eine derartige Kennzeichnung dem widersprüchlichen Charakter der Warengesellschaft und den damit verbundenen Potenzialen in keiner Weise gerecht wird, womit aber radikale Kritik sich ihre Möglichkeiten selbst verbauen würde: Eine Theorie, die sich ihrer in der bürgerlichen Gesellschaft wurzelnden Bedingungen theoretisch entledigt, hebt sich selbst auf, ohne dass der Gegenstand ihrer Kritik bereits aufgehoben wäre. Es bleibt dann eigentlich nur noch Esoterik.

Kritische Gesellschaftstheorie muss sich der hier formulierten (zugegebenermaßen von mir konstruierten) Alternative schlicht verweigern. Sie entspringt schon als Fragestellung einer Geschichtsmetaphysik, die als solche bereits zu kritisieren ist.

Krisentheorie ...

Die Frage „Irrweg oder nicht" ist außertheoretisch, ihre Beantwortung hängt von der einer anderen Frage ab, die ebenfalls außertheoretisch ist, ob nämlich die Aufhebung der Warenform gelingt oder nicht. Beide Fragen sind übrigens völlig legitim, nur sind die möglichen Antworten darauf nicht theoretischer, sondern praktischer Natur. Zu untersuchen ist, welchen Beitrag kritische Gesellschaftstheorie leisten kann, zu den richtigen praktischen Antworten (Aufhebung gelungen / es war kein Irrweg) zu kommen.

Bekanntlich befinden wir uns noch immer im Strudel der kapitalistischen Dynamik, deren Widersprüche sich gerade im Zuge der mikroelektronischen Revolution krisenhaft zuspitzen. Die Frage nach dem *Charakter der Krise* ist theoretischer Art (soll heißen: der theoretischen Behandlung zugänglich; natürlich hat sie auch eine eminent praktische Tragweite) und für eine radikale Gesellschaftskritik von zentraler Bedeutung, und das aus verschiedenen Gründen.

Die Krisenerscheinungen sind allenthalben mit Händen zu greifen, gleichwohl werden sie nicht als Erscheinungen einer fundamentalen Krise des warenproduzierenden Systems verstanden, sondern vom Alltagsbewusstsein durch abenteuerliche bis mörderische Konstruktionen („Die Ausländer nehmen uns die Arbeitsplätze weg und drücken die Löhne") und von der VWL mit individuellem oder institutionellem Fehlverhalten („Marktgesetze nicht beachtet") begründet. Am absonderlichsten ist, dass auch die Restbestände des Marxismus nichts mehr davon wissen oder wissen wollen, dass „die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion das Kapital selbst (ist)",[12] auch wenn es natürlich eine andere Frage ist, ob diese Schranke jetzt erreicht wird. Verdrängungsmechanismen ist mit theoretischer Einsicht allein nur schwer beizukommen, ohne sie in diesem Falle aber überhaupt nicht, und schon deswegen ist die marxsche Zusammenbruchsdiagnose genauer zu analysieren und mit der heutigen Situation in Beziehung zu setzen.

Die weißen Flecken auf der theoretischen Landkarte, die es hier ganz offensichtlich gibt, haben wesentlich damit zu tun, dass die historisch kurze, lebensgeschichtlich gesehen aber lange Phase des Fordismus den aus marxistischer Sicht zentralen Widerspruch zwischen Produktion und Distribution durch die Eingriffe des (faschistischen, staatskapitalistischen oder keynesianischen) Staates anscheinend aufgelöst hat, damit aber die widersprüchliche kapitalistische Dynamik gleich ganz aus der Theorie hat verschwinden lassen, welche sich dann einer hermetischen, widerspruchsfreien Totalität gegenübersieht, der theoretisch nicht mehr beizukommen ist. Es bleibt nur noch die heroische, da theoretisch nicht mehr gedeckte Hoffnung auf die Revolution in der „politischen Sphäre" bei gleichzeitig unveränderter „ökonomischer Basis":

„Zwei entgegengesetzte Momente, der Übergang zur staatlichen Kontrolle und die Befreiung von ihr, sind im Begriff der sozialen Umwälzung in eins gefaßt. Sie bewirkt, was auch ohne Spontaneität geschehen wird: die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die planmäßige Leitung der Produktion, die Naturbeherrschung ins Ungemessene. Und sie bewirkt, was ohne aktive Resistenz und stets erneute Anstrengung der Freiheit nie eintritt: das Ende der Ausbeutung."[13]

Doch woher soll die soziale Umwälzung kommen? Ihre Möglichkeit gründet hier nicht mehr in bestehenden Widersprüchen, sondern ist nur noch als Sprung aus der Geschichte denkbar. Die theoretischen Schwächen einer solchen Position rühren aus der vom traditionellen Marxismus übernommenen Ontologisierung der Arbeit, die nur als Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, nicht aber als widersprüchliche Basis warenförmiger Beziehungen verstanden wird. Die Arbeit kommt zu sich selbst, allerdings nicht – wie in der Vorstellung des Arbeiterbewegungs-Marxismus – als Quelle der Emanzipation, und der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit bleibt auch nach dem Kapitalismus unaufgehoben.[14]

Nach dem Ende des Fordismus und indem der Kapitalismus selbst die Arbeit obsolet macht, ist natürlich viel leichter zu sehen, dass es sich schwerlich um eine transhistorische, aller menschlichen Gesellschaft zu Grunde liegende Kategorie handeln kann. Dass nun aber ausgerechnet diese eine, besondere Gesellschaftsform, die auf Arbeit basiert, dabei ist sie abzuschaffen, macht die Krise aus, mit der wir es zu tun haben.[15]

... und Aufhebungsperspektiven

Die Einschätzung des Charakters der Krise bestimmt deren Verlauf und Ausgang. Erst wer die Alternative vor Augen hat, nämlich die einer Gesellschaft von Arbeits- und Warensubjekten ohne Arbeit und Waren, kann auf die für das herrschende Bewusstsein völlig verrückte Idee kommen, es müsse jetzt um die *Aufhebung der Warenform* selbst gehen. Die wenigen, die so weit sind, ob nun theoretisch begründet oder nicht (eher letzteres), rufen nach positiven Perspektiven. Das ist verständlich, lässt Theorie aber an ihre Grenzen stoßen.

„Die Aufgaben, die gelöst werden müssen, sind von geradezu ergreifender Schlichtheit. Es geht erstens darum, die real und in überreichem Maße vorhandenen Ressourcen an Naturstoffen, Betriebsmitteln und nicht zuletzt menschlichen Fähigkeiten so einzusetzen, daß allen Menschen ein gutes, genußvolles Leben frei von Armut und Hunger gewährleistet wird. Unnötig der Hinweis, daß dies längst mit Leichtigkeit möglich wäre, würde die Organisationsform der Gesellschaft diesen elementaren Anspruch nicht systematisch verhindern. Zweitens gilt es, die katastrophale Fehlleitung der Ressourcen, soweit sie überhaupt kapitalistisch mobilisiert werden, in sinnlose Pyramidenprojekte und Zerstörungsproduktionen zu stoppen. Unnötig zu sagen, daß auch diese ebenso offensichtliche wie gemeingefährliche „Fehlallokation" durch nichts anderes als die herrschende Gesellschaftsordnung verursacht ist. Und drittens schließlich ist es erst recht von elementarem Interesse, den durch die Produktivkräfte der Mikroelektronik gewaltig angeschwollenen gesellschaftlichen Zeitfonds in eine ebenso große Muße für alle zu übersetzen statt in „Massenarbeitslosigkeit" einerseits und verschärfte Arbeitshetze andererseits."[16]

So geht es, ist aber beinahe schon alles, was Theorie auf einer allgemeinen Ebene sagen kann. Kritische Gesellschaftstheorie ist Theorie und Kritik der Warengesellschaft, eine Theorie (in diesem Sinne) einer postkapitalistischen Gesellschaft kann es nicht geben. Gesellschaftstheorie setzt den blind gesetzesförmigen, versachlichten und abstrakten Zusammenhang der gesellschaftlichen Beziehungen voraus, der doch gerade aufgehoben und durch bewusste Entscheidungen (und nicht durch neue Gesetzmäßigkeiten) ersetzt werden soll. Mehr als „das Mögliche im Gegebenen aufzudecken" (Postone) kann Theorie nicht leisten, der Rest ist eine Praxis, die mit der Warenform auch deren Kritik aufhebt. Wertkritik, wenn sie denn erfolgreich sein sollte, ist in diesem Sinne selbstaufhebend, denn „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen."[17] Dass sie auseinander fallen, ist eben ein Spezifikum der Warengesellschaft.

Was auf der allgemeinen Ebene geht, ist natürlich auch in jedem konkreten Einzelfall möglich. Es dürfte kaum noch Ressourcen oder Produktionsverfahren geben, die nicht um der Ausnutzung von „Kostenvorteilen" willen desorganisiert werden. Erinnert sei hier nur an die irrsinnigen Materialflüsse und Transporte, die heute zur Herstellung auch nur des bekannten Bechers Joghurt[18] als betriebswirtschaftlich erforderlich gelten, von komplexeren Produkten, deren Einzelteile in rund um den Globus verteilten Orten hergestellt werden, ganz zu schweigen. Um aufzudecken, was ohne die Restriktionen der Rentabilität möglich wäre, bedarf es des Sachverstands im Einzelfall und der schlichten theoretischen Einsicht, dass Betriebswirtschaft keine Naturwissenschaft, also die Gesetze des Marktes keine Naturgesetze sind.

Der Zweck derartiger Untersuchungen dürfte angesichts der realen gesellschaftlichen Situation zur Zeit allerdings weniger in der Ausgestaltung der Aufhebung als im Nachweis ihrer Notwendigkeit liegen. Hier liegt deutlich der Schwerpunkt *theoretischer* Anstrengungen, er kann gar nicht in der Entwicklung positiver Utopien der neuen Gesellschaft liegen.

Davon betroffen ist das Verhältnis theoretischer Bemühungen zu Initiativen, die ihre eigenen Aktivitäten als praktische Schritte zur Aufhebung der Warenform verstehen. Für die Theorie sind sie interessant, weil sie einen Beitrag leisten, das „Mögliche im Bestehenden" auszuloten, kritische Gesellschaftstheorie kann sich aber auf derartige Initiativen nicht positiv beziehen, sie ist ihrer Natur nach negativ auf die bestehende Gesellschaft bezogen, könnte also allenfalls aufzeigen, in welcher Hinsicht die Warenform nach wie vor nicht aufgehoben ist. So etwas kann die persönlichen Beziehungen belasten, was sich nur durch ein klareres Verständnis der Rolle von Theorie vermeiden ließe.

Den Segen für nicht warenförmige Beziehungen kann Theorie nicht erteilen, das müssen die Beteiligten gegebenenfalls auch ohne sie schon selber tun.[19]

---

1 *M. Postone: Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory, Cambridge 1996.*

2 *Oder knapper ausgedrückt: „Das Sein bestimmt das Bewusstsein." Diese nicht besonders neue Einsicht scheint mir allerdings auch von denjenigen, die sie propagieren, leicht vergessen zu werden.*

3 *D. Ricardo: Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung, Marburg 1994, Vorwort.*

4 *Wer es nicht glauben mag, werfe einen unvoreingenommenen Blick in die Einleitung eines beliebig herausgegriffenen Standardlehrbuchs der VWL.*

5 *Postone 1996, S. 149/150, Übersetzung C.P.O.*

6 *Auf eine weitere Voraussetzung theoretischen Denkens soll zumindest hingewiesen werden. Bei R. Scholz: Das Geschlecht des Kapitalismus, Bad Honnef 2000 heißt es (S. 115), dass die mit der Wertvergesellschaftung unlösbar verbundene Abspaltung des Weiblichen „eine Vorbedingung dafür (ist), daß das Lebensweltliche, das Kontingente, das Nicht-Analytische, aber auch begrifflich nicht Erfaßbare vernachlässigt wurde und in den männlich dominierten Bereichen von Wissenschaft, Ökonomie und Politik in der Moderne weithin unterbelichtet blieb". Die Abspaltung des privaten, als weiblich konnotierten Bereichs ist geradezu konstitutiv für die westliche Wissenschaft und führt im Extremfall zu Auffassungen, alles was sich nicht naturwissenschaftlich fassen lässt, für nicht verhandelbar zu erklären (vgl. C. P. Ortlieb: Bewusstlose Objektivität,* Krisis *21/22, 15 – 51). Dieser Strang wird hier nicht weiter verfolgt, sollte aber immer beachtet werden: „Theorie" ist nicht dasselbe wie „Denken".*

7 *MEW 23, S. 86-87.*

8 *MEW 23, S. 88, Hervorhebung C.P.O.*

9 *Postone 1996, S.. 89.*

10 *Vgl. K. Popper: Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973, S. 288 ff. Popper schlägt allen Ernstes eine „darwinistische Theorie des Erkenntnisfortschritts" vor, in der er bereits Amöben Hypothesen über ihre Umwelt bilden lässt: „Während also das tierische und das vorwissenschaftliche Wissen hauptsächlich dadurch wächst, daß diejenigen, die untüchtige Hypothesen haben, selbst ausgemerzt werden, läßt die wissenschaftliche Kritik oft unsere Theorien an unserer Stelle ster-*

ben; sie merzt dann unsere falschen Vorstellungen aus, ehe wir selbst ihretwegen ausgemerzt werden."

11 *Am häufigsten anzutreffen ist diese Position in Gestalt einer verkürzten Wissenschafts- und Technikkritik, die vom Kapitalismus abstrahiert, als habe der mit seiner wissenschaftlich-technischen Produktionsweise gar nichts zu tun. Also zurück ins Mittelalter, aber bitte schön warenförmig!*

12 *MEW 25, S. 260*

13 *M. Horkheimer: Autoritärer Staat, Gesammelte Schriften, Band 5, S. 307, Frankfurt 1997*

14 *vgl. die ausführliche Auseinandersetzung von Postone 1996, S. 90-120 mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.*

15 *Werttheoretiker, die gleichwohl von der Lebensfähigkeit des Kapitalismus überzeugt sind, hätten eigentlich die Begründungspflicht, zumindest anzudeuten, worin denn wohl die neue kapitalistische Regulation unter den Bedingungen der mikroelektronischen Revolution bestehen könnte. Was ich vorfinde (aber vielleicht habe ich etwas übersehen), sind allgemeine Hinweise darauf, dass der Kapitalismus immer schon krisenhaft gewesen sei, ohne deswegen bisher zusammengebrochen zu sein, was natürlich richtig ist, woraus aber nichts weiter folgt. Die zur Zeit in den* Streifzügen *(zuletzt 2/2000, S. 4-8) tobende Polemik zwischen Michael Heinrich und Norbert Trenkle ist dafür ein Beispiel. Heinrich bezieht eine gewisse scheinbare Stärke einzig daraus, dass er sich letztlich auf eine akademische bzw. philologische Frage zurückzieht: Ob nämlich Marx nur in den „Grundrissen" oder auch im „Kapital" zusammenbruchstheoretisch argumentiert habe. Auch wenn sie von einem Denker des Kalibers eines Karl Marx stammen, so heißt es, 130 Jahre alte Texte doch wohl ein wenig zu überfordern, von ihnen die Klärung aller heute anstehenden Fragen zu erwarten.*

16 *R. Kurz: Schwarzbuch Kapitalismus, Frankfurt 1999, S. 782.*

17 *MEW 25, S. 825.*

18 *vgl.* Zeitmagazin *29.1.93. Ein anderes Beispiel: Die „frischen Nordseekrabben", die man in Hamburg in jedem Fischladen bekommt, machen auf dem Weg von der Nordsee zum Verbraucher einen kleinen Umweg über Nordafrika, wo sie „gepuhlt" werden, wie der Norddeutsche sagt. Die VWL kann das natürlich nur positiv sehen: Nordafrika verschafft sich eben durch einen „komparativen Kostenvorteil" seinen Anteil am Weltmarkt. Aber auch damit wird es durch den Einsatz von Maschinen demnächst vorbei sein.*

19 *vgl. die in ähnliche Richtung gehenden Überlegungen von F. Schandl: Bewegungsversuche auf Glatteis. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis,* Streifzüge *2/2000, S. 8-12, in denen er für eine „konstruktive Distanz" zwischen Theorie und Praxis plädiert, zum Vorteil beider.*

Was zu beweisen ist

ZUM VERHÄLTNIS VON LOGISCHEM UND HISTORISCHEM BEI MARX.

von Gerhard Scheit

Das *Resultat ohne sein Werden* ist offenbar die Form, in der das Subjekt automatisch denkt. Das zu wissen, heißt noch nicht, außerhalb dieser Form denken zu können. Der reinste Ausdruck dieser Form ist die Zahl bzw. die Gleichung.

Die Formulierung stammt von Hegel: „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine (...) und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen."[1] Es handelt sich hier um ein methodologisches Postulat, dessen Anforderungen im Grunde nicht erfüllt werden können. Hegel gab vor, es doch zu können – darin liegt der ganze Idealismus seiner Dialektik (der schließlich von der Leninschen Widerspiegelungstheorie noch einmal wiederholt wurde). Das „absolute Verhältnis des Inhalts und der Form" als „das Umschlagen derselben ineinander" wird zum positiven Begriff von Wissenschaft, „so daß der Inhalt nichts ist als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts als Umschlagen des Inhalts in Form".[2] (Kein Wunder, daß „Umschlagen" zur Lieblingsvokabel von Engels *Dialektik der Natur* avancierte.) Das Resultat mit seinem Werden als Einheit von Inhalt und Form vollkommen darstellen zu können – weil doch „die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist"[3] –, heißt geradezu beweisen, daß was wirklich ist, auch vernünftig ist und das Ganze das Wahre; heißt geradezu leugnen, daß das unlebendige Allgemeine, der Leichnam, der Zweck ist, in dem sich die Gesellschaft erschöpft. „Einheit der Form und des Inhalts" gilt dem Hegelschen Wissenschaftsbegriff ganz buchstäblich als „Versöhnung mit der Wirklichkeit".[4]

Kant – von dieser Vollendung des Idealismus noch weit entfernt – stellt hingegen lediglich fest, daß das Resultat, zu dem das Subjekt kommt, immer schon in seinem transzendentalen Kopf vorgeformt sei, weshalb das Subjekt immer nur in dieser Form denken könne. Für ihn gibt es überhaupt kein Problem des Werdens, denn die Formen, in denen Erkenntnis möglich ist, gelten ihm nicht als ein historisch Gewordenes und Veränderbares, sondern eben als Transzendentes. Sein Begriff von Logik beruht – wie Hegel kritisiert – auf der ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntnis von der Form derselben.[5]

Wenn nun Marx den Wert-Begriff der klassischen Nationalökonomie aufnimmt und seine Kritik der politischen Ökonomie eröffnet, versucht er durchaus dem methodologischen Postulat Hegels gerecht zu werden, eben auf materialistische Weise. Er möchte, wie Engels sich ausdrückt, die dialektische Methode vom Kopf auf die Füße stellen – aber sie zerspringt dabei in zwei Teile, in Form und Inhalt, Logik und Geschichte. Marx versucht sie zwar immer wieder zusammenzufügen, es gelingt jedoch nicht. Dieses Scheitern ist gewissermaßen von der Sache her gefordert.

Schon in der frühen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie hat Marx im „Umschlagen" der Form in den Inhalt, z.B. der Souveränität des Staats in den geborenen Körper des Monarchen etc.,[6] den Ansatzpunkt der Hegelschen Mystifikation kritisiert. Später, als Kritiker der politischen Ökonomie, entdeckt er darin die reale Mystifikation des Werts: das Kapital schlägt wirklich um,[7] und wie der leibhaftige Hegelsche Weltgeist mystifiziert es damit alles. Indem aber Marx es zu entmystifizieren sucht, zerfällt ihm die Einheit von Inhalt und Form, durch die Vermittlung hindurch tritt sie als Differenz hervor. Die Dialektik, die Marx in seiner Geschichtsmetaphysik der Arbeit und des Fortschritts, im Umschlagen von Produktivkräften (Inhalt) in Produktionsverhältnisse (Form) als positive Dialektik beschwören und der negativen des Kapitals entgegensetzen möchte, steht in der Wertformanalyse still.

Diesen Stillstand hat der Marxismus kaum je zur Kenntnis genommen, obwohl Erkenntniskritik nach Marx genau hier einzusetzen hätte: Wenn das ‚Erkenntnisinteresse', das Kapitalverhältnis real abzuschaffen, die Bedingung dafür ist, dessen Fetischcharakter zu durchschauen, hat die Erkenntnis auch das ideelle Interesse an der Darstellung positiver Totalität – als Einheit von Logik und Geschichte – aufzugeben und deren Differenz festzuhalten.

Die Wertform als Logisches

Die Studien von Hans-Georg Backhaus können zeigen, daß Marx die Wertformanalyse, wie sie im ersten Band des *Kapital* vorliegt, eigentlich nicht – wie vielfach von Marxisten behauptet –

als Einheit von Historischem und Logischem entwickelt hat, sondern gewissermaßen rein logisch, dann aber in den verschiedenen Versionen der Darstellung historische Hinweise und Illustrationen eingefügt hat, um den Eindruck einer logisch-historischen Entwicklung zu erzeugen, wodurch es für Engels zuletzt relativ leicht wurde, sie als Darstellung des historischen Stadiums der „einfachen Warenproduktion" mißzuverstehen.[8] Es stellt sich die Frage, warum die Einheit von Historischem und Logischem nicht möglich ist – und warum Marx (und das schon in den *Grundrissen*) dennoch das Bedürfnis hat, sie herzustellen.

„Nimmt man die historische Entwicklung des Geldes ernst, dann verschwindet die ‚eigentümliche Logik' seiner begrifflichen ‚Entwicklung' – so, wenn letztere als ‚korrigiertes Spiegelbild' der historischen deklariert wird. Nimmt man aber die logische ‚Entwicklung' des Geldes ernst, den Versuch nämlich, eine Wesensdefinition des Geldes zu gewinnen, dann verschwindet die theoretische Relevanz der historischen ‚Entwicklung' – so, wenn letztere bloß noch der ‚Illustration' oder der ‚Probe' dienen soll."[9] Tatsächlich geht es der Wertformanalyse um eine Definition oder um einen Beweis. Das heißt: sie geht von Annahmen aus und setzt Bestimmungen voraus, die sie selbst nicht definiert oder beweist. Marx selbst sagt, das „entscheidend Wichtige" dabei sei, „den inneren nothwendigen Zusammenhang zwischen Werthform, Werthsubstanz und Werthgröße zu entdecken, d.h. ideell ausgedrückt, zu beweisen, daß die Werthform aus dem Werthbegriff entspringt."[10] Hier wird – bei näherem Hinsehen – unterschieden zwischen dem, was sich entdecken, und dem, was sich beweisen läßt. Der „innere nothwendige Zusammenhang" zwischen der „Form" und der „Substanz" des Werts kann entdeckt und herausgearbeitet werden mit Hilfe von Beweisen – er selber aber ist im strengen Sinn nicht beweisbar. Beweisen läßt sich nur, daß etwas aus einem Begriff entspringt, der Begriff keineswegs.

Beweisen kann Marx, daß wenn 20 Ellen Leinwand = 1 Rock, nicht nur gilt: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock oder = 10 Pfd. Tee oder = 40 Pfd. Kaffee usw., sondern auch

10 Pfd. Tee =
40 Pfd. Kaffee =
1 Qrtr. Weizen = 20 Ellen Leinwand
2 Unzen Gold =
1/2 Tonne Eisen =

Damit kann Marx – den Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert, Naturalform und Wertform vorausgesetzt – beweisen, daß die allgemeine Äquivalentform „immer nur einer Waare" zukommt „im Gegensatz zu allen anderen Waaren; aber sie kommt jeder Waare im Gegensatz zu allen anderen zu. Stellt aber jede Waare ihre eigne Naturalform allen anderen Waaren gegenüber als allgemeine Äquivalentform, so schließen alle Waaren alle von der allgemeinen Aequivalentform aus und daher sich selbst von der gesellschaftlich gültigen Darstellung ihrer Wertgrößen."[11] Marx führt also den Nachweis, daß in dem Begriff der Ware – immer vorausgesetzt: soweit er den Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert einschließt – „bereits das Geld als an sich existierend dargestellt wird",[12] wie Engels sich völlig korrekt in seinen Arbeiten zur Erstausgabe des *Kapital* ausdrückt: eine bestimmte Ware muß die Rolle des allgemeinen Äquivalents übernehmen „und erst dadurch wird die Ware vollständig Ware. Diese besondre Ware (...) ist Geld.[13]

Backhaus hat in dieser Hinsicht überzeugend dargelegt, daß „der im Anschluß an eine solche bloß an sich seiende Ware konstruierte ‚Austauschprozeß' ebensowenig etwas Wirkliches vorstellt: er sollte daher keineswegs mit dem wirklichen Austauschprozeß verwechselt werden."[14] Er ist gewissermaßen so wirklich wie eine Zahl: ein Beweis, der auf Bestimmungen beruht, die im strengen Sinn unbeweisbar sind.

Was Marx bewiesen hat, ist also, es gibt keine prämonetären Waren, Ware heißt immer auch Geld, eine Warenproduktion ohne Geld ist keine. Das richtet sich natürlich direkt oder indirekt gegen alle sozialistischen Utopien einer Abschaffung des Geldes unter Beibehaltung von Warenproduktion (z.B. Proudhon oder später Gesell): Ware ist nicht ohne Geld (des weiteren: Geld nicht ohne Zins) zu haben. Marx kann also beweisen, daß – vorausgesetzt die Ware ist als „zwieschlächtig Ding" gesetzt, d.h. bestehend aus Gebrauchswert und Tauschwert – die Waren als Werte sich aufeinander nur beziehen können, indem sie sich auf ein Drittes beziehen.

Was aber die Substanz des Werts sein soll, ist damit nicht gesagt. Sie könnte z.B. – angenommen, Marx wäre ein religiöser Denker – göttlichen Ursprungs sein (was etwas abstrus erscheint, aber in Hinblick auf seine Geschichtsmetaphysik der Arbeit vielleicht nicht gar so weit hergeholt ist), die Wert*form*analyse würde genauso gut funktionieren.

Marx deckt mithilfe der Wertformanalyse den inneren notwendigen Zusammenhang zwischen Wertform und Wertsubstanz (und damit auch Wertgröße) auf, aber er kann mit der Wertformanalyse natürlich nicht beweisen, daß die *Substanz* des Werts die Arbeit ist. Diese Bestimmung ist ihr vorausgesetzt, sie ist bereits in der Setzung der Ware als zwieschlächtig Ding aus Gebrauchswert und Tauschwert vorhanden: „Die gemeinsame gesellschaftliche Substanz, die sich in verschiednen Gebrauchswerthen nur verschieden darstellt, ist – die Arbeit."[15]

Die Wertsubstanz als Historisches

Die Wertformanalyse, die das allgemeine Äquivalent aus der Struktur der Ware ableitet, erfüllt die Hegelsche Forderung gewissermaßen nur zur Hälfte: sie ist das Resultat mit seinem Werden; sie ist es aber *in der Form des Resultats ohne sein Werden*, in der logischen Form, jener Form, die sich der Tauschabstraktion selber verdankt.

Denn die logische Form sieht von dem ab, was sie voraussetzt; ist Abstraktion von den Bedingungen der Abstraktion. So setzt Marx bereits in den ersten Kapiteln die Existenz der abstrakten Arbeit voraus – als Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse, die er an anderen Stellen (zum Beispiel im Kapitel über die sogenannte ursprüngliche Akkumulation) historisch behandelt. Er muß allerdings von ihrem Werden absehen, soweit er die Gleichungen der 1. bis 4. Form des Werts aufstellt (1 Rock = 20 Ellen Leinwand etc.) – und muß zugleich auf sie als einem Resultat rekurrieren und hinzufügen, daß der Wert etwa der Leinwand der bloß gegenständliche Reflex der als abstrakter verausgabten Arbeit ist, der sich aber nicht im Körper der Leinwand reflektiert, sondern durch ihr Wertverhältnis zum Rock „offenbart".[16] Der Begriff der abstrakten Arbeit ist im logischen Zusammenhang der Wertformanalyse der eigentliche Bezug zur Geschichte, und nicht jene Illustrationen und „Fabeleien" aus der Frühzeit des (prämonentären) Tauschhandels, die Marx nachgeschoben hat. In ihrem Begriff ist gleichsam der geschichtliche Wandel aufgespeichert, den Marx an anderen Stellen des Kapitals entfaltet.

Aber Marx changiert bekanntlich zwischen dem historischen Begriff abstrakter Arbeit – als Substanz des Werts, und dem überhistorischen Begriff von Arbeit an sich – als der wahren, lebendigen Allgemeinheit der Gattung und Transzendentalsubjekt. Und vielleicht wurde Marx, weil dieser ontologisierende Begriff das Geschichtliche ausschloß, dazu verführt, die Geschichte an den falschen Stellen einzubauen und die Wertform mit archaischen Formen des Tauschens zu illustrieren; vielleicht hat ihn dieser Begriff, sofern er das historische Werden der abstrakten Arbeit – statt aufzuspeichern – auslöscht, dazu verleitet, die logische Form selbst als historisches Werden mißzuverstehen. Insofern liegt dem Fortgang von der ersten zur vierten Wertform kein historischer Prozeß, aber die abstrakte Arbeit als Historisches zugrunde: nur auf ihrer Basis kann die Warenproduktion als totalisierende Entwicklung gedacht werden und eben diese Totalisierung rekonstruiert Marx in der logischen Form.

Da also einer genauen Lektüre des *Kapitals* (einschließlich seiner Vorstufen und verschiedenen Fassungen) die Einheit von Logischem und Historischem notwendig zerfällt, wird es auch problematisch, aus der Kritik der politischen Ökonomie des Kapitals eine allgemeine Methode (der Geschichtsforschung oder gar der Wissenschaft überhaupt) zu extrapolieren. Umgekehrt können aber auch die Fragestellun-

gen, die diese Kritik für die Formationen aufwirft, die dem Kapital voraufgingen, nicht einfach abgetan werden. „Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen," heißt es in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie.* Und Schlüssel heißt natürlich, daß die Anatomie des Menschen mit der des Affen nicht identisch ist, im Gegenteil: „Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc. Keineswegs aber in der Art der Ökonomen, die alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerlichen sehen. Man kann Tribut, Zehnten etc. verstehn, wenn man die Grundrente kennt. Man muß sie aber nicht identifizieren."[17]

Ist die Wertformanalyse auch nur an der ausgebildeten Form der Warenproduktion möglich, wie sie die seit der ursprünglichen Akkumulation totalisierte abstrakte Arbeit hervorgebracht hat, so heißt das nicht, daß die Probleme, die diese Analyse aufwirft, für die Formen von Ware und Geld vor der ursprünglichen Akkumulation ohne Bedeutung wären. Stellt Marx also die Vorgeschichte des Kapitals dar, das was der kapitalisierten Gesellschaft voraufging, etwa vorkapitalistische Formationen oder ursprüngliche Akkumulation, dann kann das vorangestellte Resultat so etwas wie ein Negativ bilden, an dem sich das mit ihm Nichtidentische als historisches Werden abzeichnet, eine Art Scheidewasser gesellschaftlicher Reproduktionsformen. (Und diese Negativität ist wiederum nicht mit dem immer wieder erkennbaren Bemühen von Marx zu verwechseln, die ontologisierte Arbeit selbst als das wahre Allgemeine des Gattungssubjekts durch die Geschichte hindurch zu verfolgen.)

Für bestimmte Entwicklungen seit der griechischen und römischen Antike verliert dieses Negativ jedoch einiges an Trennschärfe. Im Vorwort zur Erstausgabe des *Kapital* datiert Marx nicht zufällig das Problem, das er mit der Wertformanalyse zu ergründen beansprucht, mit der griechischen Polis und Aristoteles. „Die Wertform, deren fertige Gestalt die Geldform, ist sehr inhaltslos und einfach. Dennoch hat der Menschengeist sie seit mehr als 2000 Jahren vergeblich zu ergründen gesucht, während andrerseits die Analyse viel inhaltsvollerer und komplicirterer Formen wenigstens annähernd gelang. Warum? Weil der ausgebildete Körper leichter zu studieren ist als die Körperzelle."[18] Es ist aber gerade hier, als ob der lange Schatten des Kapitals ganze Perioden von dessen Vorgeschichte verdunkeln würde, als müßte für diese Perioden, in denen Marx das Ursprungsproblem der Warenform verortet, die Analyse mit Notwendigkeit ein Äußerstes an Spekulation aufbieten, um die historischen Fakten zu interpretieren und Fragen wie diese zu beantworten: In welchem Sinn kann für die späte Zeit der griechischen Polis bereits von abstrakter Arbeit gesprochen werden (wie es etwa die große Studie von Ulrich Enderwitz tut[19])? In welchem Maß war es bereits von Bedeutung, daß die Waren zu ihrem Wert verkauft wurden?

Das Kapitalverhältnis ist jedenfalls ein Resultat, das die Formen vorgibt, in denen es (und seine Vorgeschichte) Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Das Dilemma, dem Marx gegenüberstand, soweit Logisches und Historisches sich nicht zusammenfügen wollten, die Form nicht im geschichtlichen Inhalt aufging und der Inhalt nicht in der logischen Form, ist in der Tat der methodologische Ausdruck des „zwieschlächtig Ding", der von ihm selbst inhaltlich benannten, doppelseitigen Struktur der Ware. So wie der Gegenstand der Kritik der politischen Ökonomie auseinanderfällt in Tausch- und Gebrauchswert, so ihre Methode in Logik und Geschichte, ahistorische Analyse der Wertform und historische Darstellung der Akkumulation des Kaptals.[20]

Dieses Inkommensurable sich klarzumachen, gehört zu einer kritischen Theorie, die ihre eigenen Voraussetzungen reflektiert. Das Bewußtsein des Erkennenden, in den Gegenstand der Erkenntnis involviert zu sein – durch deren eigenste Antinomien hindurch –, klärt Kritik über sich selbst auf; verhindert, daß sie als Positives und Ewig-Gültiges sich mißversteht, Anthropologie oder Ontologie lehrt, konstruktiv wird und Utopien predigt. Es ist das eine Selbstreflexion, die Marx und dem Marxismus immer nur soweit verstellt blieb, als sie in Arbeit und Arbeiterbewegung eine Art Transzendentalsubjekt oder Weltgeist zu haben glaubten, worin alle Aporien aufgehoben werden konnten. (So erklärt sich, daß Marx die Trennung des Logischen und Historischen, die er als Kritiker der politischen Ökonomie betrieb, als Theoretiker der Arbeiterbewegung nicht akzeptieren, ja nicht einmal verstehen konnte – ehe sie dann vom Marxismus für lange Zeit vollständig verdeckt wurde.)

Wer sich aber nun einfach auf eine der beiden Seiten schlägt: an der reinen Wertformanalyse (gereinigt nicht nur von den falschen historisierenden Zutaten, sondern auch von der richtigen Frage nach der Wertsubstanz) sein Genügen findet und die Wertform selber also nicht mehr als Historisches und darum zu historisierendes, d.h. abzuschaffendes, begreifen kann; oder wer umgekehrt das Kapitalverhältnis restlos in Geschichte auflöst (als wäre die Identität nur ein Element des Nichtidentischen) und nichts davon wissen will, daß die Erzählung des Werdens stets durch dessen Resultat zu brechen ist (und darum immer nur Vorgeschichte sein kann) – der wird sich immer außerhalb davon wähnen, was er untersucht und zu kritisieren glaubt (im einen Fall ein göttlicher Logiker, im anderen ein allwissender Erzähler); der wird eben jene Subjektposition im Denken immer nur bestätigen, die der Geldbesitzer auf dem Markt behauptet – so er wirklich Geld in der Tasche hat: die ihm also das angenehme Gefühl verschafft, Herr im eigenen Haus zu sein – und sei dieses Haus auch nur das eigene Hirnkastl.

Auschwitz

Beweisen läßt sich nur etwas in der Form des Resultats ohne sein Werden. Beweisen läßt sich streng genommen nur, daß 1 + 1 = 2. Wer daraus aber – dem „Zwangsfolgern" (Hannah Arendt) gehorchend – den Schluß zieht, daß sich dann etwa auch die Shoa nicht beweisen lasse und darum diese Tatsache in Frage gestellt wäre, der verkennt, um welche Frage es hier geht.

Der Beweis sieht von den Bedingungen ab und setzt sie doch voraus. Beweisen heißt, über die Voraussetzungen des zu Beweisenden schweigen: weil sie entweder ganz klar oder gar nicht bedacht sind. Klar oder unbedacht ist, daß Dinge oder Menschen sich überhaupt zusammenzählen lassen, als wären sie identisch. Die gesamte Mathematik ist auf dieser Voraussetzung oder Annahme aufgebaut, die sich selbst natürlich nicht beweisen läßt. Sie beruht auf der Abstraktion von allem Nichtidentischen – und als ideelle Abstraktion ist sie Teil jener „Abstraktion, die in dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß täglich vollzogen wird."[21]

Der Beweis ist, wie gesagt, eine Operation in der Form des Resultats ohne dessen Werden. Er beruht auf festgelegten, vereinbarten Maßstäben; auf geistigen Versuchsanordnungen. Die Zahl ist deren Inbegriff. 1 + 1 = 2 kann zwar selbst als Vorgang des Werdens begriffen werden (das Addieren als Prozeß), aber die Form dieses Vorgangs ist das Resultat ohne dessen Werden, die Identität ohne das Nichtidentische: 1 = 1.

Der „kategorischen Imperativ" von Marx lautet, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist".[22] Aber diese Verhältnisse sind, wie niemand anderer als Marx erkannt hat, real abstrakt geworden, über reale Abstraktionen vermittelt. Sich einzubilden, sie seien allesamt konkret geblieben; so zu tun, als gäbe es darin keine Logik, als müßte nur die Abstraktion widerlegt und weggedacht werden und das Konkrete wäre befreit, bedeutet, zum absoluten Irrationalismus überzulaufen (wie er sich heute am zeitgemäßesten in der Esoterik verkörpert). Als falsche Alternative bietet sich dagegen der Rationalismus an, der die abstrakt gewordenen Verhältnisse anerkennt und dafür den kategorischen Imperativ preisgibt.

Der nationalsozialistische Massenmord wird in der Form des Resultats ausgedrückt: in Zahlen. Das Unbehagen daran, das unerträglich wird, wenn über die Zahlen gestritten werden muß, verweist auf das Unvermögen, die reale Tat zu fassen. Über die Voraussetzungen dieses Resultats herrscht entweder Klarheit oder Unwissen. Wenn als bewiesen gilt, daß 6 Millio-

nen Jüdinnen und Juden ermordet wurden, wird stillschweigend vorausgesetzt, wer sie ermordet hat. Jeder, der als politisch korrekt gelten will, hütet sich, den Massenmord in Frage zu stellen. Sobald jedoch die Frage aufgeworfen wird, wer denn nun eigentlich den Mord begangen hat, zerfällt die political correctness und die Auseinandersetzungen beginnen: die Deutschen, die Nazis, das Monopolkapital, die SS, die KZ-Kommandanten, Hitler, das Abendland, „der Mensch"? Darum auch sind Untersuchungen wie die von Goldhagen so wichtig: sie machen deutlich, daß jeder Beweis eine ganze Kette von Fragen nach sich zieht, die wiederum Beweise erfordern, deren Voraussetzungen neue Fragestellungen aufwerfen. Die Fragen nach den Voraussetzungen des Beweisbaren zielen ebenso auf die Schuld jedes einzelnen Täters, seinen individuellen Handlungsradius, wie auf die Totalität, auf das Ganze als das Unwahre.

Allein der Beweis, daß es sich bei einer bestimmten Anzahl von Ermordeten um Juden handelt, und nicht um Russen, Polen etc. oder Deutsche, setzt zunächst voraus, die Kriterien, nach denen die Nazis und die Deutschen selektierten, die Kriterien also von Antisemitismus und Nationalsozialismus *als formale* übernehmen zu müssen: also daß ein Deutscher nicht als Jude gelte und ein Jude nicht als Deutscher; daß ein Jude deshalb, weil er ‚jüdische' Eltern hat, als Jude definiert werde usw. Diese formalen Kriterien einerseits zur Kenntnis zu nehmen, um die Tatsache des Massenmords und die Identität der Täter nachzuweisen, heißt andererseits nicht, ihre inhaltlichen Voraussetzungen auch nur im Ansatz zu akzeptieren – ein Ansatz, der etwa in der Behauptung bestehen könnte, es gebe, wie auch immer bewertet, eine jüdische Rasse; der Begriff Rasse bezeichne, jenseits der Projektion und des Vernichtungswahns, sinnvoll eine existierende „lebendige" Allgemeinheit etc.

Kein Ich, kein Wir - nirgends

Schwerpunkt 00.01 Politische Subjekte als unbekannte Wesen •Die schlechte Aufhebung des bürgerlichen Subjektbegriffs • Körper und Identitäten in der feministischen Theorie •Nomadentum statt Identität ? • Kunst als Statthalter der Utopie bei Adorno •Rousseaus Weg zum modernen Selbst

Und Diskussion: Linke Hochschulpolitik • Markt und Staat in der Globalisierung • Humboldt-Uni ? Aktion 3? - No comment • "Conflicting memories" am Brandenburger Tor •Rezensionen, Paperbörse

FAUST

Interdisziplinäre Wissenschaftszeitschrift

Ausgabe 6 DM Abo 22 DM Marchstr. 6 10587 Berlin T 030.25297401 faustmail@gmx.de

www.gretchenverlag.de

Die Selektion, die der Nationalsozialismus betrieben hat, ist der extremste Fall von Identität: totale Einheit von Inhalt und Form, Irrationalem und Rationalem in der Vernichtung. Materialistische Kritik der Identität, die den irrationalen Inhalt jederzeit negieren muß, kann die formalen Gesetze nicht im selben Atemzug für inexistent erklären, da sie doch jene von Menschen geschaffenen Verhältnisse kennzeichnen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Sie hält jedoch das Logische nur fest, um an ihm die Ausbeutung und Unterdrückung, Verfolgung und Vernichtung der Individuen sichtbar zu machen und dem unwahren Ganzen, das davon und darin existiert, zu widersprechen.

---

1 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke (Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel). Frankfurt am Main 1970. Bd. 3. S. 13*

2 *G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1. Teil. Werke Bd. 8, S. 265. Im Ästhetischen mündet dieser Idealismus in eine klassizistische Norm: „Wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen." (Ebd. S. 266) Adornos Ästhetische Theorie hat dem erwidert: „Die Artikulation, durch die das Kunstwerk seine Form erlangt, konzediert in gewissem Sinn stets auch deren Niederlage. Wäre bruchlose und gewaltlose Einheit der Form und des Geformten gelungen, wie sie in der Idee der Form liegt, so wäre jene Identität des Identischen und Nichtidentischen verwirklicht, vor deren Unrealisiertheit doch das Kunstwerk ins Imaginäre der bloß fürsichseienden Identität sich vermauert. (...) Gegen die banausische Teilung der Kunst in Form und Inhalt ist auf deren Einheit zu bestehen, gegen die sentimentale Ansicht von ihrer Indifferenz im Kunstwerk darauf, daß ihre Differenz in der Vermittlung zugleich überdauert. Ist die vollkommene Identität von beidem schimärisch, so geriete sie wiederum auch den Werken nicht zum Segen; sie würden, nach Analogie zum Kantischen Wort, leer oder blind (...)." (Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main 1977. S. 219 u. 221f.) Solcherart Reflexion auf Inhalt und Form hat in der politischen Ökonomie im Hinblick auf die eigene Methode und speziell in der Rezeption des Marxschen Werks kaum je stattgefunden.*

3 *Hegel, Phänomenologie, S. 55*

4 *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7, S. 27*

5 *Vgl. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Werke Bd. 5, S. 36*

6 *Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx/Engels Werke. Berlin/DDR 1956ff. (MEW) Bd. 1, S. 235*

7 *Z.B.: „Endlich die Fähigkeit von Gold und Silber, aus der Form der Münze in die Barrenform, aus der Barrenform in die Form von Luxusartikeln und umgekehrt verwandelt zu werden, ihr Vorzug als vor andern Waren, nicht in einmal gegebene, bestimmte Gebrauchsformen gebannt zu sein, macht sie zum natürlichen Material des Geldes, das beständig aus einer Formbestimmtheit in die andre umschlagen muß." (Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. MEW Bd. 13, S. 130) „Das Äquivalent ihres Werts, das die Arbeitskraft während ihrer Funktion dem Produkt zusetzt und das mit der Zirkulation des Produkts in Geld verwandelt wird, muß aus Geld beständig in Arbeitskraft rückverwandelt werden oder beständig den vollständigen Kreislauf seiner Formen beschreiben, d.h. umschlagen (...)." (Karl Marx: Das Kapital. Bd. 2. MEW Bd. 24, S. 165)*

8 *Vgl. Hans-Georg Backhaus: Dialektik der Wertform. Freiburg 1997. S. 67-298*

9 *Ebd. S. 260*

10 *Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. [1. Auflage 1867] Marx/Engels Gesamtausgabe Berlin/DDR 1975ff. (MEGA2) II. Abt. Bd. 5, S. 43*

11 *Ebd. S. 43*

12 *Friedrich Engels: [Rezension des Ersten Bandes ‚Das Kapital' für die ‚Zukunft'.] MEW Bd. 16, S. 208*

13 *Friedrich Engels: [Konspekt über] ‚Das Kapital' von Karl Marx. Erster Band. MEW Bd. 16, S. 246*

14 *Backhaus, Dialektik der Wertform, S. 291*

15 *Marx, Das Kapital Bd. 1 [1867], S. 19*

16 *Ebd. S. 30*

17 *Karl Marx: Einleitung [zur Kritik der politischen Ökonomie]. MEW Bd. 13. Berlin/DDR 1981. S. 636*

18 *Marx, Das Kapital Bd. 1 [1867] S. 12*

19 *Enderwitz spricht sogar von der antiken Polis als einem „vexierbildlich aufschlußreichen Vorgriff auf die kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart." Ulrich Enderwitz: Reichtum und Religion. 3. Buch. Die Herrschaft des Wesens. Bd. 2. Die Polis. Freiburg 1998. S. 185-292*

20 *Dieser methodische Zwiespalt betrifft schließlich auch den Begriff einer Sache, die so kompakt und schlüssig erscheint wie der Gebrauchswert. Wer den Verfall oder das Verschwinden des Gebauchswerts in der Moderne als historische Tendenz konstatiert, kommt andererseits nicht darum herum, soweit er von Wertform spricht (und nicht mit Wolfgang Pohrt die „Ablösung des Wertgesetzes durch das Gesetz des Stärkeren" behauptet; Theorie des Gebrauchswerts, Berlin 1995, S. 251) auch weiterhin logisch von Gebrauchswert zu sprechen, denn ohne Gebauchswert, keine Ware und kein Wert. So wäre denn auch hier zu unterscheiden: zwischen einem historischen und einem logischen Gebrauchswertbegriff.*

21 *Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 18*

22 *Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW Bd. 1, S. 385*

Positive Postpolitik

KURZE REPLIK ZU SCHANDLS „BEWEGUNGSVERSUCHE AUF GLATTEIS" (*STREIFZÜGE* 2/00)

von Stephan Grigat

I.

Franz Schandl meint, das Kritierium der Praxis habe die Wirkung zu sein, nicht die Wahrheit. Theorie soll sagen, „was warum ist". Praxis hingegen solle versuchen, „was geht". Nun, ohne den Anspruch auf Wahrheit geht gar nichts. Weder in der Theorie, noch – so man die von Schandl vorgenommene Trennung mitmachen will – in der Praxis. Wenn man bei dem, was Schandl Praxis nennt, nicht mehr sagt, was warum ist, kann man sie bleiben lassen. Man ist dann beim taktierenden Praktizismus angelangt, mithin beim Politikmachen.

Als wichtigster Begriff für auf allgemeine Emanzipation gerichtetes Handeln wäre ohnehin weder Theorie noch Praxis, sondern Kritik zu benennen. Und die kann sowohl als geschriebenes Wort als auch – um es deutlich zu machen – bewaffnet auftreten. In jedem Fall geht es ihr nicht darum, wie Schandl es sich für die Praxis wünscht, Fronten „aufzubrechen und aufzulösen", sondern – um bei Schandls Begriff zu bleiben – Fronten sichtbar zu machen und gegebenenfalls auch klarer zu ziehen. Sollte dann jemand von der anderen Seite desertieren, von der Seite des Nationalismus, von der Seite Deutschlands oder Österreichs hin zur rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden, so wurde das Ziel erreicht. Das wird aber gerade nicht durch ein Aufweichen der Trennungslinie zwischen den Gesellschaftskritikern einerseits und den wert- und staatsfetischistischen, nationalistischen, mehr oder weniger rassistischen, sexistischen und antisemitischen Warenmonaden andererseits erreicht werden, sondern, wenn überhaupt, nur durch Kritik, die in ihrer Unversöhnlichkeit gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen gar nicht konsequent und radikal genug sein kann. In der Regel schließt die Unversöhnlichkeit gegenüber den Zuständen die Unversöhnlichkeit mit den diese Zustände – wie bewußtlos auch immer – konstituierenden Subjekten mit ein. Als Kritiker des Geldes können wir niemanden vorwerfen, daß er oder sie mit Geld hantiert. Als Kritiker Deutschlands oder Österreichs können wir allen sich deutsch oder österreichisch Fühlenden aber jede Menge vorwerfen. Da können die Fronten gar nicht klar genug sein.

II.

Schandls Aversion gegen das „Sektierertum", also gegen kleine linksradikale Zirkel, die heute die adäquate Daseinsform organisierter Kritik sind, zeugt von einer Unzufriedenheit mit der eigenen Position. Dazu paßt auch seine Forderung, die „kaum nachvollziehbare Geschichte der Spaltungen" in der Linken endlich hinter sich zu lassen. Dabei hat es sich bei diesen Spaltungen nicht selten um sehr folgerichtige Entscheidungen gehandelt, die eher zu spät als zu früh gefällt wurden. Spaltungen in der Linken sind nicht zuletzt das Ergebnis ernsthafter theoretischer Anstrengungen, die Unvereinbarkeiten von Positionen zu Tage fördern. Konsequenterweise arbeitet man dann nicht mehr direkt zusammen, was nicht heißt, daß man sich nicht mehr miteinander auseinandersetzen sollte. Ausnahmen, wie eben der „Kritische Kreis", bestätigen hier tatsächlich nur die Regel.

III.

Die Rede von einer „postpolitischen" Praxis, zu der auch die völlige Ausblendung des Staates in Schandls Text paßt, weist auf einen der umstrittenen Punkte im „Kritischen Kreis" hin. Während es bei der Rede von „postpolitischer" Praxis stets so klingt, als wäre der einzige Grund, warum linksradikale Gesellschaftskritik nicht politisch werden soll, darin zu suchen, daß die Politik heute ausgebrannt sei, oder wie es bei Robert Kurz heißt, das „Ende der Politik" gekommen sei. Politik wäre demnach zu kritisieren, weil sie nichts mehr kann. Antipolitik oder Kritik der Politik hingegen richtet sich gegen sie, weil das, was sie sehr wohl noch kann, hundsmiserabel ist (und auch immer schon war).

IV.

Wenn Schandl anfängt, konkrete Vorschläge zu neuen Formen von Praxis zu machen, da ihm Streiks, Demonstrationen und Kundgebungen zu altbacken sind, wird es merkwürdig harmlos. Man soll Meinungsforschern die Angaben verweigern oder doch wenigstens Geld für seine Auskunftswilligkeit verlangen. Dann doch lieber eine fade Demo, bei der man mit seiner Kritik versucht, sowohl PassantInnen als auch DemonstrantInnen zu provozieren.

V.

Am Ende seines Textes wird Schandl positiv, was ihm bei einer seinen Vorstellungen entsprechenden Praxis sicherlich entgegenkommt, aber hinter zentrale Einsichten Kritischer Theorie über das Verhältnis von Utopie und Kritik zurückfällt. Zwei Dinge gehen hier in Schandls Text durcheinander: „Die Welt ohne Geld sich vorzustellen (...) sollte doch geboten sein, nicht verboten." Bitte schön. Ein Geld- und Wertkritiker, der sich das noch nie vorgestellt hat, wäre eine merkwürdige Figur. Was man *sich* vorstellen kann ist die eine Sache, die andere ist jedoch, was man anderen anbietet. Schandls Schlußaufruf, mit dem wohl nun zur Praxis geschritten werden soll, handelt nicht davon, sich etwas vorzustellen, sondern davon, mit alternativen Gesellschaftsentwürfen bei Leuten hausieren zu gehen, die sich entweder überhaupt nicht für Gesellschaftskritik interessieren oder eben nur dann, wenn man ihnen eine konkrete Utopie vorsetzt: „Ohne Telos keine Mobilisierung!" Auf derartige Mobilisierung kann man getrost verzichten.

Krisis 23 beiträge zur kritik der warengesellschaft

Postpolitik und demokratische Krisenverwaltung

Franz Schandl: **Das Phänomen Haider.** Prototyp einer neuen Rechten in Europa?
Gerhard Scheit: **Demokratischer Rassismus, Outsourcing des Staats.** Das Beispiel Haider.
Ernst Lohoff: **Einer muß den Bluthund machen.** Anmerkungen zur neuen Sozialdemokratie und ihrer historischen Mission.
Robert Bösch: **Zwischen Allmacht und Ohnmacht.** Zur Psychopathologie des bürgerlichen (d.h. männlichen) Subjekts.
sowie: Rezensionen | Kommentare | Glossen

164 Seiten, DM 18, ISBN 3-89502-101-6

EBENFALLS JETZT ERSCHIENEN:
Roswitha Scholz: **Das Geschlecht des Kapitalismus**
Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats
190 S., br., DM 24, ISBN 3-89502-100-8

Erhältlich in jeder guten Buchhandlung! Oder über den Verlag:
Horlemann Verlag · Postfach 1307 · D-53583 Bad Honnef
Fax. (0 22 24) 54 29 · e-mail: info@horlemann-verlag.de

Historisierung der Wertkritik: Normalisierung der Geschichte

REPLIK AUF ERNST LOHOFF: „DEUTSCHLAND IST ÜBERALL"

von der initiative sozialistisches forum Freiburg

Jahrelang wurde der *Krisis*-Gruppe vorgeworfen, sie würde von der deutschen Geschichte, insbesondere vom Nationalsozialismus, abstrahieren. Wer vom Faschismus nicht reden will, der soll auch vom Kapitalismus schweigen. Neuerdings geht es den Zusammenbruchstheoretikern um eine Historisierung der Wertkritik, d.h. um die Beantwortung der „Frage, in welchem Verhältnis radikale Kapitalismuskritik als Wertkritik zur spezifisch deutschen Geschichte (Nationalsozialismus, Holocaust) steht" (Editoral *Krisis* 23). Bereits im *Schwarzbuch Kapitalismus* hat Robert Kurz darauf eine Antwort gegeben: Er hat eine Geschichte der Moderne geschrieben, die den NS auf eine Etappe der Durchsetzungsgeschichte des Werts reduziert. Nicht nur Ideologiekritiker sehen darin eine Relativierung von Auschwitz. Als dieser Vorwurf u.a. von Günther Jacob in *konkret* (4/2000) erhoben wurde, sahen sich die Autoren der *Krisis*-Gruppe genötigt, in die Offensive zu gehen. Die Vehemenz, mit der Robert Kurz auf den Vergleich seiner linken Historisierung von Auschwitz mit der reaktionären von Ernst Nolte reagiert, zeigt, daß ein wunder Punkt getroffen wurde. Obwohl er selbst im *Schwarzbuch* den Bezug zu Nolte herstellt – man müsse „genau andersherum wie Nolte" vorgehen und die „schöngefärbte Welt" des Liberalismus als „monströse ‚schöne Maschine' der ‚Verwertung des Werts'„ darstellen –, weist Kurz die Kritik als grobe Fälschung und bewußte Denunziation zurück. So wichtig es ist, gegen den in der deutschen Linken etablierten Kulturalismus und gegen die konkretistische Geschichtsauffassung am Zusammenhang von Kapital und NS festzuhalten, so borniert ist es, die Kritik nur deshalb zurückzuweisen, weil sie von dieser kulturalistischen Seite formuliert wird.

So reproduziert Kurz in seiner Replik auf Jacob (*konkret* 6/2000) durch bloßes Wiederholen seiner Argumente lediglich das Problem. Auf den Vorwurf, er hätte seine Historisierung weitgehend von Götz Aly übernommen, antwortet Kurz, Auschwitz könne nicht mit ökonomischen Nutzenkalkülen erklärt werden, sondern würde „in einer tiefen Irrationalität und in Ressentiments" wurzeln, „deren Elemente einerseits die Wertvergesellschaftung als solche (!) von Anfang an gekennzeichnet haben, andererseits aber in Deutschland seit Herder und Fichte mit spezifischem Inhalt ausgebildet wurden: nämlich der kulturalistisch-rassistischen, blutsideologischen Legitimation der deutschen Nationbildung." (*konkret* 6/2000, S. 30) Auf der einen Seite haben wir die „Wertvergesellschaftung als solche", die reine Form also, auf der anderen Seite den kulturalistischen und rassistischen Inhalt. Der Theoretiker muß nun nur noch Form und Inhalt in Übereinstimmung bringen, und schon läßt sich die Geschichte erklären: „Nur im Sinne einer radikalen Wertkritik, die den Wert nicht wirtschaftstheoretisch verdinglicht, sondern als allgemeine Subjektform begreift, kann das Verhältnis von Kapitalismus, antisemitischer Ideologie und Holocaust überhaupt historisch bestimmt werden." (*konkret* 6/2000, 31)

Selbstverständlich sind Kapitalismus, Antisemitismus und die Shoah nicht von einander zu trennen. Auch ist es richtig, Wert im Unterschied zur marxistischen Tradition nicht auf eine ökonomische Kategorie zu reduzieren. Doch ist es etwas völlig anderes, ausgehend von der realen gesellschaftlichen Synthesis (der gesellschaftlichen Totalität) das Verhältnis von Kapital und Antisemitismus zu reflektieren, als „historisch" das Verhältnis von Kapital und Auschwitz bestimmen zu wollen. Letzteres führt mit Notwendigkeit auf die akademische Gretchenfrage, die Ernst Lohoff in seinem kürzlich an dieser Stelle veröffentlichten „Zwischenruf zu den Freiheitlichen Sirenen", in dem er die Kontroverse zwischen" Gerhard Scheit und Franz Schandl um Haider auf „ganz zentrale Punkte eines hochbrisanten Themas" fokussiert, nämlich auf die Frage: „In welcher Beziehung stehen der kapitalistische ‚Normalbetrieb' und das volksgemeinschaftliche Eroberungs- und Vernichtungsprogramm? Steht letzteres im Kontrast zu ersterem oder läßt es sich zugleich als dessen Fortsetzung und Übergipfelung fassen?"

In der Tat: Die Frage nach dem Verhältnis von allgemeinem Kapitalverhältnis und den historischen Besonderheiten steht im Zentrum jeder Debatte um die deutsche Geschichte. So auch im Zusammenhang mit der Goldhagendebatte, als der *ISF* und der *Bahamas* abermals die Ableitung von Auschwitz aus dem Kapital vorgeworfen wurde. Im Dossier „Auschwitz und die Krise der Theorie" (*Jungle World* 28 / 8. Juli 1998) versuchen die Autoren des Buchs „Goldhagen und die deutsche Linke" die Untauglichkeit sowohl der Diskurs- als auch der Wertanalyse als Erklärungsansätze für die Massenvernichtung nachzuweisen: „Anstelle der diskursiven Beliebigkeit werden von der Freiburger *Initiative Sozialistisches Forum* und der *Bahamas* alles Denken und Handeln der Subjekte allein aus der Struktur der kapitalistischen Ökonomie abgeleitet." Bereits damals hatte die *ISF* in einer von der *Jungle World* nicht gedruckten Replik – die Redaktion hatte die Debatte vorzeitig abgebrochen – diesen Vorwurf als Mißverständnis zurückgewiesen. Ideologiekritik steht jeglichem Ableitungsdenken diametral entgegen. (Die damals nicht veröffentlichte Replik „Schwadroneure und Empiristen. Zwei verfehlte Versuche, die Wahrheit Goldhagens sich anzueignen" ist mittlerweile im Internet zugänglich: www.isf-freiburg.org).

Nun wird der *ISF* und der *Bahamas* von Seiten der *Krisis*-Gruppe vorgeworfen, sie würde durch das Betonen der Singularität von Auschwitz ein Analyseverbot für die Shoah aussprechen. Richtig an dem eigentlich abstrusen Vorwurf (wer könnte schon irgendeinem Theoretiker verbieten, sich analytisch auf seinen Gegenstand zu beziehen; Kritik ist kein Verbot) ist, daß Ideologiekritik sich strikt weigert, Auschwitz als ein erklärungsbedürftiges Phänomen unter anderen historischen Ereignissen zu rationalisieren und die Frage, ob Auschwitz die innere Logik des Kapitals offenbart oder einen Betriebsunfall des Kapitals darstellt, am liebsten nur dort verhandelt wissen will, wo sie für die akademische Laufbahn als Historiker von Nutzen ist.[1] Doch das Bedürfnis nach Theorie macht bekanntermaßen nicht an den Pforten der Hochschulen halt. Einsichten wie sie etwa Agnes Heller in ihrer Lebensgeschichte *(Der Affe auf dem Fahrrad)* formuliert – „Der Holocaust ist nicht zu ver-

stehen, denn er gehört nicht zu den rationalen historischen Ereignissen. Man kann das rationale Umfeld dieses Irrationalen abtasten, nicht aber aus einer Kausalkette herleiten oder wie auch immer analysieren." – schlagen Theoretiker wie Ernst Lohoff in den Wind und suchen verzweifelt nach einer Antwort darauf, wie sich Allgemeines (Kapital) und Besonderes (Geschichte) *in Beziehung setzen* lassen. Das Besondere, so Lohoff, könne sich prinzipiell auf zwei Achsen beziehen: auf Raum und Zeit. Wenn aber das Besondere so bestimmt wird, folgt daraus notwendig, daß das Allgemeine als außerhalb von Raum und Zeit existierend, als reine Abstraktion gedacht wird. Weil, so Lohoff weiter, keine Epoche der kapitalistischen Entwicklung im allgemeinen Begriff des Kapitals aufgehe (= das Verhältnis von A-B auf der Zeitachse), und weil keine „der Weltwarengesellschaft angehörige geographische Region ein bloßes Exemplum der allgemeinen Norm" verkörpere (= Raumachse), müsse man eben ein anderes, wertkritisches Verhältnis von (abstraktem) Allgemeinem und (konkretem) Besonderem formulieren. Anders ausgedrückt: was die Kategorien Raum und Zeit nicht leisten können, soll der Wert ausrichten: Vermittlung. Die Historisierung der Wertkritik meint demnach nichts anderes, als „den Nationalsozialismus aus einer wertkritischen Perspektive analytisch konsequent in Beziehung mit der Durchsetzung der bürgerlichen Formprinzipien zu setzen..."

Auch hier sollen, wie schon bei Kurz, Form (die allgemeinen Formprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft, sprich: die Wertlogik) und Inhalt (die besondere Geschichte) in Einklang gebracht werden. Nachdem die *Krisis*-Gruppe den Wert zunächst zur Grundkategorie der bürgerlichen Gesellschaft ontologisiert hat (Theorie der Wertvergesellschaftung), wird er nun historisiert. Ontologisierung und Historisierung des Werts sind aber nur deshalb notwendig, weil die *Krisis*-Gruppe den Zusammenhang von Form und Inhalt so faßt, wie Marx in seinen vorkritischen Schriften (teilweise auch noch im *Kapital*): als geschichtsmetaphysisches Verhältnis von Produktivkräften (Inhalt) und Produktionsverhältnissen (Form). Den kritischen Gehalt der Marxschen Wertformanalyse (die Frage, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt") verfehlend, der zufolge das Kapital ein soziales Verhältnis darstellt, eine Form, die sich jeden Inhalt anverwandelt und insofern immer schon vermittelt ist, der zufolge ferner die Wertform dem Denken ontologisch als „zweite Natur" erscheint, leitet Lohoff das rational nicht begründbare Massenverbrechen aus dem irrationalen Subtext der Warengesellschaft ab: „In dem, was für gewöhnlich als Einbruch des Irrationalen firmiert, hat nur der Subtext des warengesellschaftlich Rationalen einen ihm durchaus adäquaten Ausdruck gefunden. Auschwitz steht nicht für einen Amoklauf der Vernunft, sondern war eine besondere Form des Amoklaufs der Vernunft."

Es ist einerlei, ob man Auschwitz aus der ökonomischen Zweckrationalität ableitet oder aus dem „Subtext" der Wertvergesellschaftung, der Irrationalität; das prinzipielle Problem, durch theoretische Erklärung Auschwitz zu rationalisieren und damit zu relativieren, läßt sich durch eine Verschiebung der Bezugsgröße von der Rationalität zur Irrationalität nicht aus der Welt schaffen. Das Selbstmißverständnis der *Krisis*-Gruppe, ihre Theorie deshalb als „radikale Kritik" formulieren zu wollen, weil sie glaubt, in der Irrationalität der Wertvergesellschaftung („verrückte Form"), den Stein der Weisen gefunden zu haben, resultiert daraus, daß sie die Moderne mit dem Kapitalismus und die Vernunft mit dem Wert in eins setzt. Ginge jedoch Vernunft tatsächlich im Wert auf, dann ließe sich die wertförmige Rationalität nicht einmal im Denken transzendieren und das Kapital wäre tatsächlich zu dem geworden, als das es dem Denken erscheint: zu einem naturgegebenen Produktionsverhältnis. Das automatischen Subjekt könnte sich nur noch selbst beobachten und beschreiben (im Sinne von Luhmanns Systemtheorie), Kritik wäre unmöglich. Weil die Autoren der *Krisis*-Gruppe die Konsequenz ihrer eigenen Logik ahnen, müssen sie den Wert historisieren. Nur so läßt sich ihr Projekt, die Geschichte und damit das politische Handeln zu rehabilitieren, theoretisch legitimieren. Zwar ist nach wie vor richtig, was Marx in der deutschen Ideologie gegen die geschichtsvergessenen Bewußtseinsphilosophen schreibt, daß nämlich „wirkliches Wissen" an die Stelle der „Phrasen vom Bewußtsein" (bzw. der von Konstruktionen, Diskursen) treten müsse, daß die Abstraktionen getrennt von der „wirklichen Geschichte" keinen Wert haben. (MEW 3, 27) Doch nicht um ‚wirkliches Wissen', das jenseits einer materialistischen Kritik, die notwendig Einheit von Erkenntnis- und Ökonomiekritik zu sein hat, nicht zu haben ist, scheint es der *Krisis*-Gruppe zu gehen, sondern um eine Neuauflage der in die Krise gekommenen Revolutionstheorie. Um eine Alternative zum vermeintlich geschichtslos gewordenen Kapitalismus wieder denken zu können, so Robert Kurz im *Schwarzbuch*, müssen die Geschichte und mit ihr eine „emanzipatorische Antimoderne" rehabilitiert werden. Nachdem Vernunft mit wertförmiger Rationalität identifiziert, der Wert zum automatischen Subjekt ontologisiert wurde, wird nun die Geschichte als das wirkliche Subjekt halluziniert. Anstatt das Verhältnis von Logik und Geschichte kritisch zu reflektieren, wird die aus dem kritischen Denken verbannte Vernunft durch Geschichte ersetzt. Erkenntnistheoretische Probleme, die in der Natur des Denkens selbst liegen (so etwa die nicht hintergehbare negative Dialektik von Vernunft und Vernunftkritik) schaffen sich die Krisentheoretiker elegant vom Hals. Sie werfen den „Kritikern von heute" (gemeint sind die antideutschen Ideologiekritiker) vor, sie hätten die in der klassischen kritischen Theorie noch präsente innere Spannung von Vernunft- und Aufklärungskritik einerseits, dem Festklammern an Grundlagen des Aufklärungsdenkens andererseits, zugunsten „eines ungebrochenen emphatischen Rationalitätsbegriffs" aufgelöst. Letzterer stehe am Ende eines geraden Weges, der „von den Einmaligkeits-Mantras über eine Art von Analyseverbot für die Shoa heim ins Reich der seligen Aufklärung" führe.

Der Kreis scheint sich zu schließen. Während Empiriker wie Küntzel und Jacob den Wertkritikern vorwerfen, sie würden sich für den realen Verlauf der Geschichte nicht interessieren, sie würden die Erforschung der konkreten Geschichte dadurch verhindern, daß sie immer nur von Kapital und Staat, nicht von den „konkreten Tätern" und deren „konkreten Motiven" reden würden (Jacob), karten nun die Theoretiker aus Nürnberg nach: „Das beständige Beharren auf dem singulären Charakter der nationalsozialistischen Judenvernichtung lenke im Endeffekt nur vom eigentlichen Konflikt ab." Von dem Zynismus einmal abgesehen, angesichts der nationalsozialistischen Massenverbrechen einen theoretischen Konflikt (radikale Vernunftkritik versus Rettung eines emphatischen Vernunftbegriffs) zum eigentlichen Problem zu erheben, von dem diejenigen, die die Singularität von Auschwitz betonen, ablenken würden, verrät die Diffamierung der Kritik als ewiggestrige Aufklärung viel über den theoretischen Zustand der sich selbst als radikal bezeichnenden „Kritik". Wer den „Kritikern von heute" vorwirft, sie hätten die Dialektik der Aufklärung zugunsten eines „ungebrochenen emphatischen Rationalitätsbegriff" aufgelöst, muß sich zumindest der Frage stellen, weshalb er selbst die „Grenzen der Aufklärung" (Detlev Claussen) ignoriert und so tut, als läge es im Belieben des Kritikers, umstandslos an die „klassische kritische Theorie" anzuknüpfen, gerade so, als hätte Auschwitz gar nicht stattgefunden.[2]

Anders als das theoretische Bewußtsein, das die metaphysische Frage nach der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem (Subjekt und Objekt, Geist und Natur) immer wieder neu zu beantworten versucht, weigert sich materialistische Kritik, Vernunft im Wert (oder in kommunikativem Handeln) aufgehen zu

lassen und kritisiert sämtliche Versuche, die reale Vermittlung theoretisch zu verdoppeln als notwendig falsches Bewußtsein – als Ideologie. Daß sich die *Krisis*-Gruppe gegen die ihre theoretischen Voraussetzungen radikal in Frage stellende Kritik zur Wehr setzt, ist das eine und durchaus nachvollziehbar. Daß sie dabei aber so wenig Gespür für die Brisanz der derzeitigen Debatten um die Neubewertung der deutschen Geschichte zeigt und sich zu regelrechten Ausfällen gegen die Ideologiekritik („Einmaligkeits-Mantras", „Analyseverbot für die Shoa", „heim ins Reich der seligen Aufklärung") hinreißen läßt, ist Grund zum Ärger. Denn mit ihren Vorwürfen liegt sie voll im Trend des mainstream, der auf breiter Front die Normalisierung der deutschen Geschichte vorantreibt: Fischer und Scharping legitimieren deutsche Kriegspolitik mit Auschwitz, Walser bekommt Applaus für sein Gerede von der „Auschwitz-Keule", das Feuilleton der *FAZ* und *SZ* greifen wohlwollend die Argumente „jüdisch-amerikanischer" Publizisten wie Finkelstein gegen die „Holocaust-Industrie" auf, um daraus Nutzen für die deutsche Erinnerungspolitik zu ziehen, und die *Krisis*-Gruppe begleitet das Ganze (werttheoretisch) durch ihren Vorwurf, antideutsche Kritik würde durch das Festhalten am Vernunftbegriff und durch die Betonung der Singularität von Auschwitz den Kapitalismus auf „Großdeutschland" reduzieren, sie würde m.a.W. davon ablenken, die kapitalistischen Verhältnisse weltweit zu analysieren und damit zu einer „Verharmlosung der Lage" führen.

Denn mit der Krisenentwicklung, so Lohoff, gewinne das eliminatorische Moment der Warengesellschaft an Bedeutung: „Deutschland ist überall". Diese krisentheoretische Variante der zur Zeit allerorten betriebenen Normalisierung der deutschen Vergangenheit läßt die eliminatorisch-volksgesmeinschaftliche Form der Krisenbewältigung im allgemeinen Begriff der Warengesellschaft aufgehen und verliert damit die Differenz zwischen der deutschen Besonderheit (kein geographischer, auch kein politischer, sondern ein polit-ökonomisch Begriff: spezifische Form der Krisenbewältigung) und dem Kapital im allgemeinen aus dem Blick.

1 *Auf die Bedeutung der Shoah als „Jobmaschine" für den akademischen Nachwuchs hat laut* FR *v. 6.9.00 kürzlich auch Raul Hilberg hingewiesen)*

2 *Dies zeigt einmal mehr die Nähe der* Krisis-*Gruppe zur kommunikationstheoretisch gewendeten kritischen Theorie von Jürgen Habermas; beide treffen sich in der Weigerung, Adornos Negative Dialektik und den dort formulierten kategorischen Imperativ zum Ausgangspunkt ihres Denkens zu machen.*

Der Führer, die Show, das Publikum

ÜBER JÖRG HAIDER UND DIE IHN UMSCHWIRRENDEN ELEMENTE

von Franz Schandl

Bekannt wurde Klaus Ottomeyer vor allem durch seine 1977 bei Rowohlt publizierte Studie „Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen", die – für damals keineswegs untypisch – eine hohe Taschenbuchauflage erreichte. Seit 1983 ist der 1949 in Frankfurt am Main geborene Ottomeyer Professor für Sozialpsychologie in Klagenfurt. Den Aufstieg Haiders hat er also hautnah miterlebt. Vor allem in den letzten Jahren probierte der Wissenschafter sich in der Ausleuchtung der sozialpsychologischen Aspekte des Haider-Phänomens. Zwei Bände, „Die Haider-Show" (I) und die gemeinsam mit Harald Goldmann und Hannes Krall verfaßte Broschüre „Jörg Haider und sein Publikum" (II) sind Gegenstand der folgenden Überlegungen.

Ottomeyer muß zugutegehalten werden, daß er sich auf sein Forschungsobjekt durchaus einläßt, die Mechanismen der Haiderei beschreibt und sie als bestimmbare gesellschaftliche Konstellation denken will. Das ist nicht selbstverständlich, besteht doch ein Großteil der obligaten Haider-Kritik darin, ihn aufgrund diverser Zitate des Rechtsextremismus zu überführen. Das ist zwar nicht unbedingt falsch, nur hilft es wenig weiter, erklärt vor allem seinen Erfolg nicht. Von der inzwischen unübersehbaren Anti-Haider-Literatur gehören die Veröffentlichungen Ottomeyers jedenfalls zu den interessantesten.

Es gilt dem Faszinosum auf die Schliche zu kommen. Ottomeyer versucht Haiders Aufstieg an verschiedenen Teilfiguren, die er repräsentiert, festzumachen. Explizit benennt er dabei erstens Robin Hood als den Rächer der Enterbten, zweitens den erfolgreichen und erotischen männlichen Sportler und drittens den Bierzeltsozialisten, der symbolisch die Klassengesellschaft überwindet. „Haider fasziniert sein Publikum durch die rastlose Aufführung eines mehrschichtigen Wunsch-Erfüllungs- und Angstabwehr-Theaters, das auf wechselnden Bühnen und in verschiedenen Kostümen aufgeführt wird. Er betreibt eine Art von ebenso massenwirksamer wie letztlich irreführender Großgruppenpsychotherapie." (II:10) Haider spiele auf den verschiedenen Angstklavieren des Ich, des Über-Ich und des Es, schreibt der Autor in Anlehnung an Freud. (I:85f.) Die Konkurrenz sei evident, die Angst vor dem sozialen Absturz oftmals berechtigt. Am Ausländer mache sich diese Angst dingfest, konsequent wird ein Feind personalisiert. Haider befriedige sowohl orale Komplexe – die anderen bekommen zu viel, sie nehmen uns etwas weg; als auch anale – die anderen sind schmutzig und verdrecken hier alles. Geschlußfolgert werden Ausgrenzung und Säuberung.

Wobei natürlich das Publikum nicht wirklich getrennt werden kann. Es ist zwar durchaus plausibel, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil für Haider nicht primär aus rassistischen (oder auch sozialdarwinistischen) Motiven votiert, unzweifelhaft ist aber auch, daß dessen Xenophobie, die ja ungeniert zutage tritt, diese Spektren seiner Sympathisantenschaft überhaupt nicht abstößt. Im „besten" Falle ist ihnen das egal. Was nichts anderes heißen kann, als daß selbst dort, wo die Fremdenfeindlichkeit nicht akklamiert, sie auf breitester Ebene akzeptiert wird. Der Rassismus wird billigend in Kauf genommen.

Zurecht wird Haiders Anhang als „Fan-Club" (I:74) vorgestellt, allerdings zuwenig dargestellt, worin dessen spezifische Eigenschaften bestehen. „Warum lassen sich die Menschen überhaupt verhetzen?" (I:85), fragt Klaus Ottomeyer. Aber ist die Frage so ganz richtig? Unterstellt sie nicht, daß die Massen manipuliert und verführt werden, anstatt daß sie in ihren Stimmungen durch Arbeit und Alltag für einen wie Haider präformiert, ja prädesteniert sind. Er verhetzt nicht, er hetzt auf.

Ihre Gefühle sind seine Stärke: „Das österreichische Publikum liebt Haider wegen seines aggressiven Humors, so als würde es ständig einen Heiler gegen seine schleichende Depression benötigen." (I:89) Zweifellos, aber wozu braucht der Nebensatz einen Konjunktiv? Haider *ist* das Surrogat, das reale Defizite in irreale Projektionen übersetzt, sowohl was Ängste als auch was Wünsche betrifft. Sie spüren sich in ihm, ehrfürchtig lauschen sie seinen Tiraden, sei es im Bierzelt oder im Wohnzimmer. Jörg Haider ist der Show-master der Nation. „Unter den Mächten, die uns heute formen und entformen, gibt es keine mehr, deren Prägekraft mit der der Unterhaltung in Wettbewerb treten könnte", schrieb Günther Anders. (Die Antiquiertheit des Menschen, Band II, S. 137.) Und Haider ist der beste Entertainer hierzulande, man sehe sich seine Quoten an. Niemand von den selbsternannten „positiven Populisten" (Ex-Kanzler Klima) kann da mithalten.

Seinen Fans ist Haider unheimlich nahe. „Es handelt sich wohl eher um ein intuitives Erspüren und Erraten dessen, was das Publikum hören will, verbunden mit der Fähigkeit, es „ohne Hemmungen, bündig und bildhaft auszudrücken." (II:39) Das ist sogar untertrieben. Er muß sie nicht erspüren, er spürt sie. Er muß nicht raten, er weiß. Er muß nicht einmal sagen, was gehört werden will. Man versteht ihn auch, ohne daß er sich klar und deutlich äußert. Eine Handbewegung, ein spöttisches Grinsen, ein nicht zu Ende gesprochener Satz – das reicht völlig.

Jörg Haider ist der adäquate Adapter des aktuellen Zeitgeists. Jener läuft so wie dieser. Seine Besonderheit besteht in der Reibungslosigkeit, mit der er der Allgemeinheit entspricht. Kein Vorurteil, das in ihm nicht Sprachrohr und Verstärker findet, kein Kurzschluß, der durch ihn nicht Propaganda werden kann. „Er ist mit dem unbeschwerten Hedonismus unserer Konsum- und Unterhaltungskultur (...) auf beinahe beneidenswerte Weise im Einklang" (I:89). Und umgekehrt funktioniert die Kulturindustrie wie eine freiheitliche Belangsendung, sie arbeitet Haider zu, ob sie das im Einzelfall will oder nicht. Haider braucht sich ihrer nicht einmal zu bedienen, sie dient ihm sowieso. Parallelveranstaltungen liefern pausenlos synergetische Effekte.

1992 hatten Ottomeyer und seine Mitautoren noch geschrieben, „daß Haider nur die Speerspitze einer marktwirtschaftlichen Logik verkörpert, die bereits tief in uns allen steckt". (II:7) Sie sprachen zurecht von einem „neuen Sozialdarwinismus". (II:194) Etwas genauer hätte man es schon dazumals gerne gewußt. Im aktuellen Band finden sich explizite Überlegungen in diese Richtung gar nicht mehr.

Menschenverachtung ist die Grundhaltung Haiderscher Politik. Sie geht auf Jagd und verspricht Beute. Wichtig ist auch das „Duell unter Männern" (I:44), wie Ottomeyer richtig behauptet. Im Saloon rauchen die Colts. Wer zieht schneller? Wer trifft besser? Wer killt den anderen? Abgeschossen werden muß. Da kommt Rambo. Kriegs-Metaphern durchziehen Haiders Auftritte, und die Medien multiplizieren diesen Jargon der Gewalt. Er inszeniert „personenbezogene Gewaltphantasien (Tötungsphantasien) der Menschen auf der politischen Bühne". (II:54) „Wir deportieren jeden Bonzen" (II:83) sagt er. Man muß sich diese totale Allmachtsphantasie der abschiebenden Gemeinschaft gegenüber einer inkriminierten Gruppe richtig auf der Zunge zergehen lassen. Langsam lesen. Wort für Wort. Kein Pardon, lautet die Botschaft.

Sein Haß auf die Linken, namentlich auf die sogenannten Achtundsechziger, ist notorisch. Wahrscheinlich auch gerade deshalb, weil diese zumindest in Ansätzen die notwendige Elternkritik, d.h. Kritik an der Kriegs- und Aufbaugeneration übten, während Haiders „Auftrag (in) der Elternrehabilitation" (I:71) besteht. Das den Linken unterstellte Anliegen allein ist ihm Hochverrat an Familie, Nation und Staat. Sein Bezug ist ein biologischer, weil „ein Volk, das seine Vorfahren nicht ehrt, sowieso zum Untergang verurteilt" (I:71) ist, wie er sich im Oktober 1995 auf einer (von der ARD mitgeschnittenen) geschlossenen Veranstaltung vor ehemaligen Mitgliedern der Waffen-SS in Krumpendorf, ausdrückte.

Gegner werden verhöhnt und verbal erledigt: „Der aufgebahrte Lenin ist fescher als der Gusenbauer. Wenn der einmal auf die Briefmarke kommt, geht die Post wirklich pleite." (I:8) Haider steht für die Brutalisierung der öffentlichen Kommunikation. Politik versinkt in die tiefsten Regionen der Gedärme. Dort suhlt sie sich. Wenn Haider niemanden niedermachen kann, wirkt er angeschlagen oder beleidigt. Da ist er nicht in seinem Element. Und dieses Element ist das *Leid*, das er durch systematische Beleidigung den inkriminierten Gruppen und ihren Exponenten zufügt. Seine Leidenschaft besteht darin, daß er andere leiden läßt. Daran erbauen sich seine Fans. Das Publikum beginnt zu johlen und zu stampfen, demonstriert damit, wie es beisammen ist. Die Inszenierung Haiders verweist auf die Pathologie der Gesellschaft. Diese mag in anderen Ländern nicht viel anders sein, so fortgeschritten wie in Österreich ist sie aber dank Haider nirgendwo.

Meute will Beute. Haider beißt sich aber nicht an einer bestimmten Gruppe fest, sondern schießt auf alle, die ihm vor die Flinte kommen. Diesbezüglich müssen wir von einer Flexibilisierung der Feindbilder sprechen. Waren vor einigen Jahren (in Anlehnung an Huntingtons Modell) die Moslems die bevorzugte Gruppe der Aversion – im FPÖ-Parteiprogramm von 1998 ist diese kulturalistische Sichtweise nachzulesen –, so sind diese seit dem aktuellen Zweckbündnis Haider–Gaddafi (schließlich lieferte letzterer seinem neuen Freund gar billigeres Benzin nach Kärnten!) und einigen Besuchen im Irak in der Hitparade der zu Verfolgenden nicht mehr obenauf. Diesen „Spitzenplatz" erleiden derzeit die Schwarzafrikaner, die „Buschneger" (I:82), wie Haider sie auf einer Kundgebung in Klagenfurt im Herbst 1998 nannte. Die Hierarchie der Opfer folgt taktischem Kalkül. Ob für eine Gruppe gerade Schußzeit oder Schonzeit ist, hängt von den konkreten Umständen ab. Die Verfolgten scheinen dabei unwichtiger als das Verfolgen an sich. Ja, es kann sogar vorkommen, daß ehemals Drangsalierte kaltschnäuzig zu Gesprächspartnern, ja Freunden umfunktioniert werden. Die zur Zeit heiß umworbene Minderheit der Kärntner Slowenen weiß davon ein Lied zu singen.

Haider ist der Popstar, der die anderen scheinbar mühelos übertrumpft. Da ist einer schneller, besser, zäher, wagemutiger, lauter, aufregender, schöner, stärker. Da sonnt sich einer an den konkurrenzbesessenen Komparativen. Als die US-Politik Kritik an Haider übte, ätzte er nicht unschlau: „Sogar US-Präsident Clinton fürchtet sich vor mir. Er müßte aber Angst haben, wenn wir gemeinsam beim New-York-Marathon antreten, denn ich bin schneller als er." (I:21) Folgerichtig hat sich der Jäger im Amt des Kärntner Landeshauptmanns auch die Haider-Cover von *Newsweek* und *Time* gleich Trophäen in seinem Büro aufgehängt. Welch anderem Österreicher ist sowas schon geglückt? Ich bin der bekannteste, ich bin der berühmteste, ich ich, ich..... – Verwunderlich ist nur, daß Ottomeyer Haiders letztes Buch „Befreite Zukunft jenseits von links und rechts" (1998) nicht in seine Analyse miteinbezogen hat, findet doch darin die narzißtische Egomanie „Ich werde...", „Ich habe..." einen gut nachlesbaren Höhepunkt.

Höhepunkte beschert er auch seinen Fans. Für sie ist ihr „Jörgl" ein sexueller Fetisch. Der angehimmelte Idealtypus des erotisierenden Sportlers muß auf das allmächtige Credo der Marktwirtschaft bezogen werden, auf die Konkurrenz. Haider steht aber primär für den Verlust der Lust und für deren Ersetzung durch „Angstlust": no risk, no fun! Risikosportarten sind dementsprechend in. Ein Leben, das nichts bietet, braucht Events, um die Trostlosigkeit des Daseins wegzusimulieren. Es geht um „action", um permanente Aufmerksamkeit. Wie sie hergestellt wird, ob Haiders Vorschläge verwirklichbar sind oder auch bloß zueinander passen, ob gestrige Ansichten den heutigen oder morgigen widersprechen, ist da ziemlich egal. Auch das Publikum stört dieses Changieren nicht, ja es versetzt es geradezu in die Trance ewiger Bewegung.

Klaus Ottomeyer hingegen wirft Haider des öfteren vor, seine Versprechen nicht zu halten. Dieser Vorwurf setzt freilich voraus, daß der Wissenschafter davon ausgeht, daß Versprechen in der Politik zu halten wären, nicht flexible Waren des politischen Marktes geworden sind. Wer heute in der Politik gebrochene Versprechen beklagt, hat von deren Funktion wenig verstanden. Versprechen sind vorerst einmal dazu da, versprochen zu werden. Punktum. Nicht mehr. Anstatt also Ehrlichkeit als populistischen Popanz öffentlicher Kommunikation zu kritisieren, wird jene nun erst recht geadelt. „Die ‚Flat tax' war nur ein schöner Gedanke", (I:52) schreibt Ottomeyer. Abgesehen davon, daß sie ein böser Gedanke ist, fordert solche Kritik dann nicht sogar die Umsetzung Haiderscher Anliegen ein? Gibt sie ihm dadurch nicht irgendwie doch recht?

Auch die Kritik an Verfilzung und Proporz (I:10f.) ist relativ obligat gestrickt. Auffällig müßte doch sein, daß die Aversion gegen diese erst richtig griff, nachdem sie in die Krise gekommen waren, was meint, das jeweilige Klientel nicht mehr in der Weise versorgt und bedient werden konnte wie dies noch vor etwa zwanzig Jahren der Fall gewesen ist. Gegen den in Österreich einst hochentwickelten politi-

schen Protektionismus sind jetzt viele aus dem banalen Grund, weil sie und die ihren mangels an Posten- und Vergabemasse nicht mehr berücksichtigt werden können.

Korruption ist jedoch nichts anderes als die selektive und unausgewogene Menschlichkeit der Apparate. Sie ist eine immanente Funktion, nur scheinbar eine Zuwiderhandlung. Der reale Mißstand ist eine Form des obligaten Zustands. Indem Ottomeyer gleich Haider diese normativ gegeneinander setzt, muß er dem Großmeister der Demagogie unweigerlich Respekt zollen: „Man muss zugeben, daß die Haider-FPÖ eine ganze Reihe realer Mißstände aufgedeckt und zum Korruptionsabbau in den staatlichen und halbstaatlichen Organisationen beigetragen hat." (I:12-13)

Muß man das? Verwechselt man hier nicht selbsttätiges Wollen mit gesellschaftlichen Müssen, möchten die Funktionäre und Bürokraten das bleiben, was sie sind? Herrscht hier Willkür oder doch Sollpflicht? Gilt es nicht umgekehrt zu behaupten, daß damit jede Abneigung gegen gesellschaftliche Verhältnisse umgepolt wird in einen (auch von Ottomeyer zurecht beklagten) Haß gegen bestimmte Sündenböcke. Als politische Methode ist der Antikorruptionismus konterrevolutionär. Durch die Kriminalisierung gesellschaftlicher Abläufe wird die gesellschaftliche Formation, der demokratische Kapitalismus, geradezu immunisiert.

Ideell stützt die Skandalisierung gerade jene Zustände, die die Mißstände reell immer wieder hervorbringen. Das Dagegensein wird jedenfalls nicht zur Kritik, sondern verunglückt im Ressentiment, in der bewußtlosen Aversion, auf der wiederum die Populismen gedeihen. Was die Freiheitlichen hundertprozentig garantieren, ist ein Korruptions*um*bau, aber kein Korruptions*ab*bau. Sieht man sich die diversen Vergehen im Dunstkreis der FPÖ an, so drängt sich unweigerlich ein Bild auf, wo die ideologische Hauptbetätigung der schweren Burschen darin besteht, sich über die kleinen Gauner zu mokieren.

Vor einer vorsichtigen Entwarnung, wie Ottomeyer sie schlußendlich vornimmt, sei gewarnt: „Es mehren sich die Zeichen, dass der Haider-Fan-Club langsam abbröckelt und dass auch einige der bisherigen Haider-Dulder die Dinge langsam klarer sehen. Das Scheinwerfer-Licht, das von allen Seiten auf unsere Alpenrepublik gerichtet ist, führt dazu, dass man sich die Augen reibt." (I:114) Der Sozialpsychologe plädiert deshalb dafür, den von Haider Enttäuschten Zeit zu geben, um ihre Fehler einzusehen. In ganz wenigen Fällen mag das auch greifen, mehrheitlich freilich wird man sich ihm nach Momenten der Distanz eher früher als später wieder an den Hals werfen. Die kurze Kränkung wird schnell vergessen sein, steht die nächste Treibjagd bevor. Denn an der Grundkonstitution dieser Individuen hat sich ja nichts geändert. Führerlos zu sein, halten sie nicht aus, das würde sie zwingen, sich ihrer eigenen Verfaßtheit kritisch zu stellen. Denen geholfen werden muß, ist wahrlich schwer zu helfen. Darin liegt auch das Dilemma linker Politik. Es ist daher ein trügerisches Wunschdenken, Haider bereits auf dem absteigenden Ast zu sehen, das verwechselt aktuelle Umfragen und Äußerungen mit der Substanz des Zuspruchs. Der ist nicht nur ungebrochen, er hat seinen Plafond noch nicht erreicht.

P.S.: Eigentlich müßte man über Haider ja lachen. Doch das Lächerlichmachen vergeht einem wie das Lachen, beobachtet man seine Ausstrahlung, merkt man wie ernst es seinen Parteigängern ist. Ob hier also eine austriakische Posse stattfindet oder das Vorspiel einer europäische Tragödie, darüber entscheiden die Auseinandersetzungen der nächsten Jahre.

I: Klaus Ottomeyer, Die Haider-Show. Zur Psychopolitik der FPÖ, Drava Verlag, Klagenfurt/Celovec 2000, 128 Seiten, ATS 197, DM 27

II: Harald Goldmann/Hannes Krall/Klaus Ottomeyer, Jörg Haider und sein Publikum. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Drava Verlag, Klagenfurt/Celovec 1992, 202 Seiten, ATS 197, DM 27

Context XXI Radio

im Raum Wien auf Orange 94,0 – fixer Sendetermin ab 16. Oktober: jeden Montag von 13^{00} bis 14^{00} Uhr – Programm unter http://contextXXI.mediaweb.at

Montag, 16. Oktober, 13^{00} Uhr

Erklärt Österreich I

Florian Markl und Stephan Grigat referierten in verschiedenen deutschen Städten zum Thema „Vom Postfaschismus zu Jörg Haider" – in dieser Sendung sind die Ausführungen zu Austrofaschismus und Nationalsozialismus und deren Fortwesen in der postfaschistischen, österreichischen Gesellschaft zu hören.

Montag, 23. Oktober, 13^{00} Uhr

Erklärt Österreich II

In diesem zweiten Teil folgen Ausführungen zur Entwicklung nach 1945 und zur Herausbildung des „demokratischen Faschismus".

Haider und die „demokratische Öffentlichkeit"

Herbert Auinger versuchte anläßlich der Präsentation seines Buches „Haider. Nachrede auf einen bürgerlichen Politiker" zu erklären, warum sich die „demokratische Öffentlichkeit" dem Faschismus nicht als sein Gegenteil entgegensetzt.

Montag, 30. Oktober, 13^{00} Uhr

Zeitverzögerung – Erfahrung und Emanzipation

Ein Gespräch mit Antonius Greiner, Mitglied es „Vereins zur Verzögerung der Zeit" über Zeiterfahrung, Flexibilisierung, Zeitmanagement und Faulheit

Die Freiheit zum Sachzwang (Wh.)

Ein Gespräch mit dem Wiener Ökonomen Kunibert Raffer über die Welthandelsorganisation, Neo-Liberalismus und Sachzwang.

IMPRESSUM

Medieninhaber: Kritischer Kreis – Verein für gesellschaftliche Transformationskunde, Margaretenstraße 71-73/23, A-1050 Wien. E-Mail: streifzuege@aon.at. Der Medieninhaber ist zu 100% **Eigentümer** der Streifzüge und an keinem anderen Medienunternehmen beteiligt. **Herausgeberin**: Context – Initiative für freie Studien und brauchbare Information, A-1140 Wien. **Grundlegende Richtung:** Kritik. **Redaktion (zugleich Mitglieder des Leitungsorgans des Medieninhabers):** Stephan Grigat, Alex Gruber, Thomas König, Florian Markl, Franz Schandl, Gerhard Scheit, Gerold Wallner, Maria Wölflingseder und Robert Zöchling. **Produktion:** Kemmerling Zöchling & Partner Medien- Informationsdienste KEG, Schottengasse 3a/1/4/59, A-1010 Wien, Telefon 5331427, Telefax 5327416. **Hersteller:** Fa. Melzer, Kirchengasse 48, A-1070 Wien. **Konten:** P.S.K. BLZ 60000, Kontonummer 93.038.948; Deutschland: F. Schandl, Postbank Nürnberg, BLZ 760 100 85, Kontonummer 405 952 854. **Aborichtpreis:** ATS 120, DM 20, Euro 10 für 4 Hefte pro Jahr.

Im bürgerlichen Himmel der Zirkulation

EIN PAAR ANMERKUNGEN ZU MICHAEL HEINRICHS WERT- UND ARBEITSBEGRIFF

von Norbert Trenkle

Die Auseinandersetzung Heinrich–Trenkle in den *Streifzügen* hat nun schon vier Runden durchlaufen und gerät langsam in die Gefahr, zu einem langweiligen Fortsetzungsroman zu werden. Deshalb möchte ich meine bereits angekündigte Kritik am ersten Teil von Heinrichs neuaufgelegtem Buch so kurz wie möglich halten und mich auf einige Bemerkungen zu der dort entwickelten Fassung des Wert- und Arbeitsbegriffs beschränken, mit der die *Wissenschaft vom Wert* steht und fällt. Auch werde ich auf eine explizite Antwort auf Heinrichs Antikritik in *Streifzüge* 2/2000 verzichten, zumal ich dabei ohnehin gezwungen wäre, meine hauptsächlichen Einwände gegen seine Krisentheorie (*Streifzüge* 1/2000) zu wiederholen, auf die er entweder gar nicht oder in nicht gerade überzeugender Weise eingegangen ist; andererseits ist jedoch klar, daß die Antwort auf die Frage, worin die Substanz des Werts besteht, für die Krisentheorie von entscheidender Bedeutung ist.

1.

Heinrich hält sich zugute, herausgefunden zu haben, daß Marx in wesentlichen Teilen seiner Argumentation dem „theoretischen Feld" der klassischen politischen Ökonomie verhaftet geblieben sei und dieses erst im Laufe seiner Arbeit am *Kapital* konsequent verlassen bzw. mit ihm gebrochen habe. Für sich genommen ist dieser Gedanke durchaus richtig, denn selbstverständlich steckte Marx, wie jeder andere Theoretiker auch, in seiner Zeit, selbst wenn er zugleich in vieler Hinsicht weit über sie hinaus dachte. Reformulierung radikaler Kapitalismuskritik muß deshalb heute auch heißen, die innere Widersprüchlichkeit der Marxschen Theorie sichtbar zu machen, also, kurz gesagt, die Momente einer bürgerlichen Modernisierungstheorie von denen einer transzendierenden Kritik der modernen Warenproduktion zu unterscheiden, die heute erst ihre volle Aktualität erhält. Heinrich kann dazu allerdings kaum etwas beitragen. Seiner Grundthese, der Marxsche Arbeitsbegriff trage zumindest teilweise noch die Spuren einer naturalistischen Auffassung, wie sie für die politische Ökonomie typisch ist (vgl. vor allem Heinrich 1999, S. 206 – 220), wäre zwar prinzipiell zuzustimmen; aber ein genaueres Hinsehen zeigt, daß Heinrich weit davon entfernt ist, den Kern des Problems aufzudecken.

Er kritisiert nicht etwa, daß Marx häufig, und übrigens gerade im *Kapital*, die Kategorie der „Arbeit als solche" nicht weiter problematisiert, sondern zur „ewige(n) Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln" (MEW 23, S. 57) erklärt.[1] Als „Naturalisierung" erscheint Heinrich vielmehr etwas ganz anderes: „Wird abstrakte Arbeit als eine rein *gesellschaftliche* Bestimmung der Waren produzierenden Arbeit begriffen, so kann die Rede von abstrakter Arbeit als Wertsubstanz nur bedeuten, daß der spezifisch gesellschaftliche Charakter der Arbeit im Wertcharakter der Arbeitsprodukte *gegenständlich reflektiert* wird: das gesellschaftliche Verhältnis wird als gegenständliche Eigenschaft der Sachen zurückgespiegelt. Die beiden ersten Unterabschnitte des ersten Kapitels des *Kapital* erlauben aber auch eine *naturalistische* Auffassung von abstrakter Arbeit (der Begriff des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit taucht dort überhaupt nicht auf). Damit wird es möglich, Wertsubstanz nicht als gegenständliche Reflexion eines spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses zu begreifen, sondern als *Substrat, das in der einzelnen Ware* vorhanden ist. Wertgegenständlichkeit wäre dann eine Eigenschaft der einzelnen Ware, die ihr durch Verausgabung abstrakter Arbeit (als ‚psyiologischer' Eigenschaft jeder Arbeit) übertragen worden wäre *und zwar noch vor und unabhängig vom Tausch*. In dieser Weise wird das ‚gemeinsame Dritte', von dem Marx zu Beginn des Warenkapitels spricht, häufig verstanden: als eine Eigenschaft, die jede Ware für sich, schon vor dem Tausch besitzt und die dann die Gleichsetzung im Tausch erst ermöglicht" (Heinrich 1999, S. 214 f.).

Diese Aussage vermengt Richtiges und Falsches. Richtig ist selbstverständlich, daß der Wert kein irgendwie geartetes natürliches Substrat ist, das in den Waren „sitzt", sondern die „gegenständliche Reflexion eines spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisses". Doch diese gesellschaftliche Beziehung wird keinesfalls erst *im Tausch* hergestellt. Indem Heinrich dies postuliert geht er nicht über Marx hinaus, sondern fällt im Gegenteil hinter ihn zurück und landet selbst auf dem Boden der bürgerlichen Volkswirtschaftlehre. Backhaus und Reichelt ist voll und ganz zuzustimmen, wenn sie schreiben: „Im Einklang mit der Gesamtökonomie des ‚ersten Feldes', also aller Paradigmen der atomistischen Theorie (gemeint sind die klassische politische Ökonomie und die subjektive Wertlehre bzw. Neoklassik; N.T.), gibt es für Heinrich eine absolute Zweiteilung der Ökonomie in naturale Realsphäre, in der keine Waren, sondern Produkte hergestellt werden, und der Sphäre des Austausches. (Obwohl er sich gegen eine solche Vorstellung ausdrücklich zur Wehr setzt.)" (Backhaus/Reichelt 1995, S. 68).[2]

Wer die Sphäre der Produktion zu einer vorgesellschaftlichen Separat-Welt naturalen Charakters erklärt,[3] dem muß in der Tat die Feststellung, daß im Kapitalismus die Produkte als Waren hergestellt werden und selbstverständlich schon vor dem Tausch Wertgegenständlichkeit besitzen, als „Naturalismus" reinsten Wassers erscheinen. Doch damit projiziert Heinrich nur seine eigene Sichtweise auf Marx; dessen scheinbarer „Naturalismus" ist hingegen nichts anderes, als die adäquate Analyse der „zweiten Natur" der Warengesellschaft, die Heinrich nur in der Zirkulationssphäre verortet. Zu dieser zirkulationstheoretischen Interpretation gehört konsequenterweise auch, daß er die widersprüchliche Einheit von abstrakter Privatheit und abstrakter Gesellschaftlichkeit dichotomisch auseinanderreißt; so etwa an folgender Stelle, an der er wie so oft ein aus dem Zusammenhang gerissenes Marxzitat als scheinbaren Beleg heranzieht: „Nun ist die Warenproduktion nicht einfach eine unter vielen Formen der Produktion. Vielmehr besteht ein entscheidender struktureller Unterschied zwischen der Warenproduktion und den verschiedenen Formen gemeinschaftlicher Produktion. Während bei der Warenproduktion die Arbeit *privat* verausgabt wird und ihren gesellschaftlichen Charakter, ihre Anerkennung als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erst *nachträglich*, im Austausch erhält, ist bei einer gemeinschaftlichen Produktion ‚der gesellschaftliche Charakter der Production *vorausgesetzt*' (MEGA II.1.1/103; Gr 89, Herv. von mir)" (Heinrich 1999, S. 204).

Der „gesellschaftliche Charakter" der warenproduzierenden Arbeit und ihre „Anerkennung als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit" sind jedoch zwei verschiedene Dinge, die Heinrich hier fälschlicherweise identisch setzt. Selbstverständlich ist auch bei der Verausgabung warenproduzierender Arbeit ihr gesellschaftlicher Charakter immer schon vorausgesetzt. Nur eben anders, als in den diversen Formen gemeinschaftlicher Produktion. Gesellschaftlich ist sie in

der für die Warengesellschaft konstitutiven widersprüchlichen Form der „ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit": Die Warenproduzenten produzieren als abstrakt Private, nur ihren Partikularinteressen folgend, aber sie produzieren nicht unmittelbar für sich, sondern für den abstrakten gesellschaftlichen Zusammenhang, der zwar ihr eigener ist, ihnen aber als fremde und unbeherrschbare Macht gegenübertritt. Ihre Privatheit ist also keine irgendwie vor- oder ungesellschaftliche, sondern selbst gesellschaftlich konstituiert, ebenso wie die Sphäre der abstrakten Allgemeinheit. „Die Pointe liegt ... darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebnen Mitteln erreicht werden kann; also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben. Die wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen bildet ihren gesellschaftlichen Zusammenhang. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang ist ausgedrückt im *Tauschwert*, worin für jedes Individuum seine eigne Tätigkeit oder sein Produkt erst eine Tätigkeit und ein Produkt und ein Produkt für es wird; es muß ein allgemeines Produkt produzieren – den *Tauschwert*" (MEW 42, S. 90).

2.

Die kapitalistischen Privatproduzenten produzieren also niemals unschuldige „Produkte", sondern immer schon Waren und das heißt: Repräsentanten von Wert.[4] Ob diese Waren später tatsächlich abgesetzt werden können und damit auch der Wert realisiert wird, den sie repräsentieren, die verausgabte abstrakte Arbeit also als „Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit" anerkannt wird, ist eine nachgelagerte Frage. Was Heinrich hier verwechselt bzw. identisch setzt sind zwei unterschiedliche Abstraktionsebenen im Fortgang der begrifflichen Analyse des warenproduzierenden Systems: Die basale Ebene der gesellschaftlichen Form und die abgeleitete Ebene der *Vermittlung* von Produktions- und Zirkulationssphäre *innerhalb* dieser Form. Daß die Realisation des Werts mißlingen kann, liegt in der Sache selbst; diese Möglichkeit ist logisch durch das Auseinanderfallen des ökonomischen Zusammenhangs in die beiden getrennten und doch zusammengehörigen Sphären gesetzt.[5] Der Kreislaufprozeß des Kapitals kann dann nicht erfolgreich abgeschlossen werden und der in der Ware dargestellte Wert wird *entwertet*. Vereinzelt geschieht dies andauernd, wo es massenhaft vorkommt, haben wir es mit einer mehr oder weniger heftigen Krise zu tun.

Doch das berührt die Ebene der Formbestimmung in keiner Weise, sondern setzt diese vielmehr bereits voraus. Heinrichs Argumentation legt die absurde Vorstellung nahe, es würde mit jedem einzelnen Tauschakt die Warenförmigkeit eines Dings überhaupt erst konstituiert. Das ist aber genauso verkehrt, wie zu behaupten, dies geschehe in jedem einzelnen Produktionsakt. Vielmehr ist die *gesellschaftliche Beziehungsform* beiden immer schon als stummes Apriori vorausgesetzt.[6] Die grundsätzliche Frage nach der Bestimmung des Werts muß deshalb auch auf dieser fundamentalen Ebene der Form geklärt werden ohne sie mit Problemen zu vermengen, die sich erst auf abgeleiteten Abstraktionsebenen stellen.

Nun sind auf der Formebene des gesellschaftlichen Verhältnisses Arbeit und Ware insofern logisch gleichursprünglich, als sie sich wechselseitig voraussetzen. Daß abstrakte Arbeit verausgabt wird, setzt die Warenform, also die Form der Austauschbarkeit der Arbeitsprodukte voraus. Und umgekehrt: daß die gesellschaftlichen Beziehungen die Form von Warenbeziehungen annehmen bedeutet immer schon, daß die Arbeit den gesellschaftlichen Zusammenhang herstellt, wie Moishe Postone sehr zu Recht immer wieder betont: „Zwar konstituiert und determiniert laut Marx die Arbeit tatsächlich die Gesellschaft – aber *nur* im Kapitalismus. Sie wirkt aufgrund ihres spezifischen historischen Charakters bestimmend und nicht einfach als eine Tätigkeit, die den Stoffwechselprozeß von Mensch und Natur vermittelt" (Postone 1993, S. 62; eigene Übersetzung). So gesehen stellt also die Ware eine bestimmte gesellschaftliche *Form* dar, deren Inhalt oder *Substanz* die Arbeit ist, geradeso wie, davon abgeleitet, die abstrakte Arbeit die Substanz des Werts darstellt.

Wenn Marx den ersten Abschnitt des *Kapital* nicht unmittelbar mit der Arbeit beginnt, sondern zunächst mit dem Doppelcharakter der Ware, um dann erst zum Doppelcharakter der Arbeit überzugehen, dann liegt das einfach daran, daß der Wert in der Beziehung zweier Waren *erscheint*, keinesfalls aber, daß er dort erst entsteht. In diesem Sinne schreibt er in der ersten Auflage des *Kapital*: „Als *Werthe* sind die Waren Ausdrücke *derselben Einheit*, der abstrakten menschlichen Arbeit. In der Form des *Tauschwerts erscheinen* sie einander *als Werthe* und *beziehn* sich auf einander *als Werthe*. Sie beziehn sich damit zugleich auf die abstrakte menschliche Arbeit als *ihre gemeinsame gesellschaftliche Substanz*. Ihr *gesellschaftliches* Verhältnis besteht ausschließlich darin einander als nur quantitativ verschiedene, aber qualitativ gleiche und daher auch durch einander ersetzbare und miteinander vertauschbare Ausdrücke dieser ihrer gesellschaftlichen Substanz zu gelten. [...] Die *Form* worin sie sich als Werthe, als menschliche Arbeitsgallerte *gelten*, ist daher ihre *gesellschaftliche Form*. *Gesellschaftliche Form* der Waare und *Werthform* oder *Form der Austauschbarkeit* sind also eins und dasselbe" (MEGA II.5, S. 38).

Die gesellschaftliche Form der Warenproduktion vorausgesetzt besitzt also tatsächlich jedes einzelne als Ware hergestellte Produkt immer schon Wertgegenständlichkeit die sie durch die Verausgabung abstrakter Arbeit erhält; damit wird die abstrakte Arbeit keinesfalls als eine „‚physiologische' Eigenschaft jeder Arbeit" (Heinrich 1999, S. 215) aufgefaßt, wie Heinrich polemisch anmerkt, sondern als konstitutives Moment der „zweiten Natur". Daß man der einzelnen Ware ihre Wertgegenständlichkeit nicht ansieht, daß bisher „noch kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt hat", wie Marx ironisch feststellt (MEW 23, S. 98) versteht sich deshalb auch von selbst. Es verweist auf den Unterschied zwischen natürlicher Substanz und gesellschaftlicher Substanz einerseits und den zwischen Wesen und Erscheinung andererseits (der Wert erscheint als Tauschwert im Tauschakt). Dieser Unterschied ist Heinrich offenbar nicht bewußt, sonst könnte er die Marxsche Wertkritik nicht ganz im Jargon der Postmoderne als „substantialistisch" (gleichgesetzt mit „naturalistisch") abqualifizieren.

3.

Die Frage nach der Wertgegenständlichkeit wirft notwendig auch die nach der Bestimmung der Wertgröße auf. Heinrich sucht die Antwort auch hier konsequenterweise in der Zirkulationssphäre und wird so, trotz aller Kritik an der subjektiven Wertlehre, letztlich eben doch mit dieser kompatibel. Schauen wir uns das Problem also noch einmal etwas genauer an. Als Wertding befindet sich die Ware in einer *Form*, die ihre allgemeine Vergleichbarkeit erlaubt, denn der Wert ist seinem Wesen nach qualitätslos, Darstellung abstrakter Quantität. Diese abstrakte Quantität kann aber gar nichts anderes sein, als die abstrakte Arbeitszeit, denn das ist die einzige gemeinsame Dimension, auf die sich die qualitativ und stofflich-sinnlich vollkommen unterschiedlichen Arbeiten reduzieren lassen: sie gelten als „Arbeit überhaupt" verausgabt im Maßstab der abstrakten Zeit.

Daß die Wertgröße nicht von der Arbeitszeit bestimmt wird, die individuell für die Produktion einer einzelnen Ware benötigt wird, ist eine Binsenwahrheit. Entscheidend ist „die im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit", also die „Arbeitszeit erheischt, um irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen" (MEW 23, S. 53). Dieser gesellschaftliche Durchschnitt verschiebt sich bekanntlich im historischen Prozeß der Produktivkraftentwicklung: Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit für die Herstellung der Warendinge verkürzt sich beständig, was bedeutet, daß das in jeder einzelnen Ware

dargestellte Wertquantum ebenso beständig sinkt. Verläuft dieser Prozeß von Branche zu Branche zwar unterschiedlich und ungleichzeitig, so setzt er sich als solcher dennoch allgemein durch und zwar vermittelt über die Konkurrenz, die die einzelnen Produzenten zwingt, sich den Durchschnittsbedingungen immer wieder anzupassen. Tun sie das nicht, stellt ihre individuell verausgabte Arbeitszeit immer weniger Wert dar und sie werden letztlich vom Markt gedrängt. „Nach der Einführung des Dampfwebstuhls in England z.B. genügte vielleicht halb so viel Arbeit als vorher, um ein gegebenes Quantum Garn in Gewebe zu verwandeln. Der englische Handweber brauchte zu dieser Verwandlung in der Tat nach wie vor diesselbe Arbeitszeit, aber das Produkt seiner individuellen Arbeitsstunde stellte jetzt nur noch eine halbe gesellschaftliche Arbeitsstunde dar und fiel daher auf die Hälfte seines frühern Werts" (MEW 23, S. 53).

Heinrich verwirft diese grundlegende Marxsche Einsicht mit einer ziemlich erstaunlichen Begründung: „Wenn ‚gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit' rein technologisch bestimmt wird, so handelt es sich um eine Bestimmung *konkreter* Arbeit. Wird also die ‚wertbildende Substanz', abstrakte Arbeit, durch gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit gemessen, so wird abstrakte Arbeit letztlich an konkreter Arbeit gemessen. Eine solche Auffassung ist zwar mit der Vorstellung von abstrakter Arbeit als physiologischer Eigenschaft von Arbeit verträglich, sofern dabei abstrakte Arbeit mit einfacher unqualifizierter Arbeit identifiziert wird. Wird abstrakte Arbeit aber als ein bestimmtes *gesellschaftliches Verhältnis* der Privatarbeiten zueinander aufgefaßt, so ist es unmöglich die Dauer der Verausgabung der Arbeitskraft umstandslos zum Maß der Menge abstrakter Arbeit zu erklären. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliches Verhältnis kann überhaupt nicht ‚verausgabt' werden. Indem Marx ohne weiteres abstrakte Arbeit durch die Dauer konkreter Arbeit mißt, gerät er auf den Boden der klassischen politischen Ökonomie" (Heinrich 1999, S. 218).

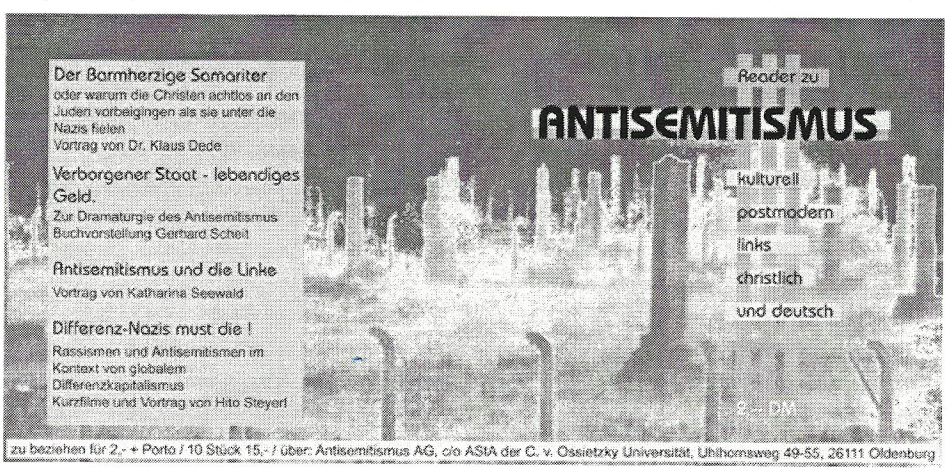
Was Heinrich hier heillos durcheinanderwirft sind schlicht und einfach die beiden Seiten der warenproduzierenden Arbeit: die konkrete und die abstrakte Seite. Konkret ist die Arbeit insofern, als jede Ware eine spezifische Gebrauchswertgestalt besitzen muß, um überhaupt als Ware zu gelten; und dafür müssen nun einmal ganz spezifische Tätigkeiten verrichtet werden. Die Herstellung eines Wollpullovers erfordert nun einmal andere Arbeitsgänge und eine andere Technologie als die Herstellung eines Mikrochips. „Konkret" sind diese unterschiedlichen Tätigkeiten und Funktionsabläufe aber nur im paradoxen Sinne, die konkrete Seite einer Abstraktion zu sein, denn sie setzen immer schon ihre andere Seite, die abstrakte Arbeit, voraus und beide zusammen wiederum die abstrakte gesellschaftliche Form der Arbeit überhaupt (vgl. dazu auch meinen Aufsatz in *Streifzüge* 3/1998). Um diese konkrete Seite der Arbeit geht es bei der Bestimmung der Wertgröße jedoch ganz offensichtlich nicht, sondern um die Frage nach der notwendigen *Arbeitszeit*. Die Arbeitszeit kann aber nicht der konkreten Seite der Arbeit zugerechnet werden, sondern ist die vorausgesetzte, abstrakte gesellschaftliche Dimension *in* der sich jeder einzelne Arbeitsvorgang im System der modernen Warenproduktion vollzieht, wie unterschiedlich die stofflich-sinnlichen Verrichtungen auch sein mögen. Deshalb und nur deshalb lassen sich alle qualitativ unterschiedlichen Arbeiten darauf reduzieren bloß noch quantitativ verschiedene Ausdrücke desselben zu sein, wenn von ihren besonderen, „konkreten" Merkmalen abgesehen wird.[7]

Die Reduktion auf den Wert ist insofern identisch mit der Reduktion auf die abstrakte (Arbeits-)Zeit, die keinesfalls der ersten Natur zugerechnet werden darf und alles andere ist als eine „physiologische Eigenschaft von Arbeit", wie Heinrich behauptet. Vielmehr handelt es sich um eine der zentralen Form-Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft, die historisch zusammen mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise entsteht (vgl. ausführlich Postone 1993). Nicht zufällig rechnet Kant die Zeit zum Apriori der menschlichen Erkenntnis überhaupt, womit er zwar den bürgerlichen Gesellschaftszusammenhang ontologisiert aber dennoch auf das mit ihm gesetzte Verhältnis von Form und Inhalt verweist (vgl. Müller 1977).

Richtig ist freilich, daß die klassische politische Ökonomie die Arbeitszeit als ein „natürliches Maß" ansah, wie ja überhaupt das bürgerliche Denken alle Kategorien der Warengesellschaft zu Kategorien der ersten Natur verklärt. Die Schärfe der Marxschen Theorie besteht darin, dies dechiffriert zu haben, indem sie nicht etwa die bürgerlichen Kategorien abstrakt negiert, sondern sie als ideologische Reflexe eine falschen Wirklichkeit ernst nimmt und damit in Kategorien der Kritik verwandelt: Was als erste Natur erscheint ist in Wirklichkeit die zweite Natur der Warengesellschaft und nur deshalb überhaupt kritikabel. Heinrich versteht genau das offenbar nicht und verwirft deshalb zusammen mit dem nicht begriffenen Naturalismus der Klassik auch den Marxschen Wertbegriff nur um sich in die Sphäre der Zirkulation zu flüchten, zieht also genau jene Konsequenz, die auch die neoklassische subjektive Wertlehre aus ihrer immanent-verkürzten Kritik an der Klassik gezogen hat. Wenn er Marx vorwirft, dieser gerate hier auf „den Boden der klassischen politischen Ökonomie" (s.o.), dann übersieht er, daß Marx den Wert und die abstrakte Arbeitszeit eben gerade nicht zu anthropologischen Grundtatsachen verklärt, sondern als warengesellschaftliche Realabstraktionen kritisiert.

4.

Theoretisch einigermaßen konsequent wäre nun der Schluß gewesen, die Arbeitszeit sei vollkommen irrelevant für die Bestimmung der Wertgröße. Freilich hätte Heinrich dann seine *Wissenschaft vom Wert* wohl kaum mehr als kritische Reinterpretation der Marxschen Theorie verkaufen können. Innertheoretisch bleibt es allerdings unerklärlich, weshalb die Arbeitszeit als Maßstab des Werts plötzlich und unverhofft in der Sphäre der Zirkulation wieder auftaucht, wenn auch wohl nicht zufällig gleich zweimal relativiert als „eine sozusagen ‚abstrakte Arbeitszeit'" (ebd.), die „derjenige Anteil der vom individuellen Produzenten privat verausgabten konkreten Arbeitszeit" sein soll, „der im Tausch als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird" (ebd.). Hier wird es nun geradezu metaphysisch – allerdings nicht im Sinne eines kritischen Durchleuchtens der warengesellschaftlichen Real-Metaphysik. Heinrich kann nicht angeben, wie die beiden dichotomisch auseinanderfallenden Ebenen von Produktion und Zirkulation miteinander vermittelt sind. Zwischen ihnen tut sich „ein tiefer Abgrund (auf), der logisch nicht zu überbrücken ist" (Backhaus/Reichelt 1995, S. 68). Es bleibt vollkommen nebelhaft, wie sich die sogenannte „konkrete Arbeitszeit" in die sie „sozusagen ‚abstrakte Arbeitszeit'" verwandelt. Diese kommt anscheinend aus dem bürgerlichen Himmel des Marktes auf die Waren herab wie der Heilige Geist auf die Seelen der gläubigen Christen.



Oberflächlich scheinplausibel wird Heinrichs Argumentation nur dadurch, daß er auch hier, wie schon gewohnt, das primäre Problem der Wertbildung mit dem abgeleiteten Problem der Wertrealisation identisch setzt. Bei Marx ist das Verhältnis der beiden Ebenen ziemlich unmißverständlich geklärt: Die durchschnittlich notwendige Arbeitszeit (im oben erläuterten Sinne) bestimmt die Wertgröße einer Ware. Doch so wie der Wert keine empirische Kategorie ist, ist es auch die Wertgröße einer Ware nicht. Diese läßt sich deshalb nicht messen, weder mit der Uhr noch mit irgendeinem anderen Instrument, und erscheint nur durch viele verschiedenen Vermittlungschritte hindurch im Preis. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie besteht zu einem Gutteil darin, diese Vermittlungen nachzuvollziehen, um schließlich auch die Bewegungen an der empirischen Oberfläche, der ökonomischen Erscheinungsebene, erklären zu können. Eine der Fragen, die sich dabei stellt, ist die, nach der Wirkung der Marktbewegung, also des Wechselspiels von Angebot und Nachfrage. Um sie zu beantworten führt Marx im dritten Band des *Kapital* die analytische Kategorie des „Marktwerts" ein, die wohlgemerkt nicht empirisch zu verstehen ist, etwa als identisch mit dem Marktpreis einer Ware.

Der Marktwert wird bei einem Nachfrageüberschuß von den Waren bestimmt, deren Produktionsbedingungen unter dem Produktivitätsdurchschnitt liegen und umgekehrt bei einem Angebotsüberschuß von den Waren, deren Produktionsbedingungen darüber liegen. Die vom jeweils herrschenden Produktivitätsstandard bestimmte durchschnittlich notwendige Arbeitszeit ist also als Maßstab des Werts vorausgesetzt, der Marktwert ist nur die Vermittlungsinstanz zwischen Produktion und Zirkulation. Findet beispielsweise ein Teil der produzierten Waren keinen Absatz, so wirkt da so *als ob* insgesamt zuviel Arbeit verausgabt wurde: „ein Teil der gesellschaftlichen Arbeit (ist) vergeudet, und die Warenmasse repräsentiert dann auf dem Markt ein viel kleineres Quantum gesellschaftlicher Arbeit, als wirklich in ihr enthalten ist" (MEW 25, S. 197). Mit anderen Worten, es findet dann eine Entwertung von bereits verausgabter, in unverkäuflichen Waren dargestellter abstrakter Arbeitssubstanz statt.

Heinrich macht aus diesem abgeleiteten Vermittlungsverhältnis zweier Abstraktionsebenen ein gleichberechtigtes Verhältnis zweier „Faktoren". Die „‚gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit'" sei „damit *nicht nur* technologisch bestimmt, *sondern auch* durch die gesellschaftliche Nachfrage, die aber erst im Austauschprozeß durch die Beziehung der Waren auf das Geld, wirksam wird" (Heinrich 1999, S. 241; Hervorheb. N.T.). Damit hat er erneut die Brücke zu einer reinen Zirkulationstheorie des Werts geschlagen. Zwar behauptet er ein „Determinationsverhältnis" zwischen Wert und Preis, doch zu Recht bemerken Backhaus und Reichelt dazu: „Heinrich gibt uns keinen Hinweis, wie dieses ‚Determinationsverhältnis' zu denken ist. Angesichts der oben erwähnten Doppelbestimmung der Arbeitszeit als technologische und zugleich das gesamtgesellschaftliche Bedürfnis einbeziehend kann offenbar nur dieses Wort wiederholt werden. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn uns Heinrich angedeutet hätte, wie er beispielsweise das Problem der Überproduktion diskutiert. Denn diese könnte es ja gar nicht mehr geben, wenn die Oszillationsbewegung der Preise immer unmittelbar beides impliziert" (Backhaus/Reichelt 1995, S. 69).

Würde der Wert nämlich erst auf dem Markt „entstehen", könnte es eine Entwertung von in Waren dargestellten aber nicht realisierbaren Wertquanten gar nicht geben, weil ja ganz tautologisch als Wert nur gilt, was auf dem Markt anerkannt wird und nur diejenigen „Produkte" auch Waren sind, die sich wirklich verkaufen. Krisen können vom Standpunkt einer solchen Zirkulationstheorie des Werts strengenommen nicht mehr aus den immanenten Widersprüchen der Warenproduktion heraus, sondern nur durch „externe Faktoren" erklärt werden, ganz wie in der bürgerlichen Volkswirtschaftlehre; eine Konsequenz, die Heinrich freilich nicht ziehen mag, obwohl sie der Logik seines theoretischen Ansatzes entspräche. Diese Inkonsequenz ist typisch für die gesamte *Wissenschaft vom Wert*. Heinrich versucht das Unmögliche, nämlich an der Marxschen Werttheorie (die eigentlich eine Wertkritik ist) festzuhalten und sie gleichzeitig zu entsorgen, also kompatibel mit dem theoretischen Universum der bürgerlichen Volkswirtschaftslehre zu machen. Mag sein, daß er damit einem verbreiteten Bedürfnis insbesondere im akademischen Betrieb entgegenkommt; zur Neuformulierung einer fundamentalen Kapitalismuskritik trägt es kaum etwas bei.

Literatur:

Hans-Georg Backhaus/Helmut Reichelt: Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren, in Beiträge zur Marx-Engels-Forschung: N.F., Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital", Hamburg 1995

Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert (2. Auflage), Münster 1999

Karl Marx: Das Kapital, Band I, MEW 23 (vierte Auflage von 1890)

ders.: Das Kapital, Band I, MEGA, 2. Abt., Bd. 5 (erste Auflage von 1867)

ders.: Das Kapital, Band III, MEW 25

ders.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42

Rudolf Wolfgang Müller: Geld und Geist, Frankfurt/New York 1977

Moishe Postone: Time, labor and social domination, Cambridge 1993 (der im Text zitierte ins Deutsche übersetzte Ausschnitt erschien in Jungle World *12.7.2000).*

Anmerkungen:

1 *Kritischere Bemerkungen zur Kategorie der Arbeit finden sich gerade in den früheren Schriften, so etwa in den Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten oder in der berühmten Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie (MEW 42, S. 38f.). Heinrich zitiert zum Teil entsprechende Passagen, aber anscheinend fällt ihm der Widerspruch zu seiner These gar nicht auf, erst der späte „Marx des Kapitals" habe sich vom Naturalismus der Klassik befreit; was übrigens wohl damit zusammenhängt, daß er Marx Naturalismus unterstellt, wo gar keiner vorkommt, sondern von der „zweiten Natur" die Rede ist, Heinrich andererseits aber der Kategorie der „Arbeit" gegenüber unkritisch ist.*

2 *Diese Kritik weist Heinrich zwar in der Neuauflage seines Buches verbal zurück, doch setzt er ihr argumentativ rein gar nichts entgegen, sondern wiederholt einfach nur die kritisierte Auffassung. Das Auseinanderfallen in eine „‚naturale Realsphäre', in der es keine Waren, sondern nur Produkte gebe" und eine „Welt des Austauschs" drücke, „so allgemein gefaßt", „nur die spezifische Gesellschaftlichkeit der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft aus" (Heinrich 1999, S. 216). Den Unterschied zwischen seiner Auffassung und derjenigen der klassischen und neoklassischen Ökonomie sieht Heinrich darin, daß diese von einer „Dichotomie zwischen ‚realen' und ‚monetären' Größen" ausgehe und deshalb „Probleme mit der Wertgegenständlichkeit" habe (ebd., S. 217). Es fragt sich allerdings, ob die Volkswirtschaftlehre in dieser Hinsicht nicht logisch konsequenter als Heinrich ist. Wenn man behauptet, die Wertgegenständlichkeit existiere „nur in der gesellschaftlichen Beziehung des Tauschs" (ebd.) und: „Isoliert für sich betrachtet, außerhalb des Austauschs ist der Warenkörper nicht Ware, sondern bloßes Produkt" (ebd., S. 216), dann kann man im Grunde auf die aufwendige marxologische Terminologie verzichten und gleich zur subjektiven Wertlehre überlaufen.*

3 *In Übereinstimmung damit führt Heinrich übrigens auch eine höchst eigentümliche Bestimmung des Doppelcharakters der Arbeit ein: „abstrakte Arbeit" existiert demnach nur in der Zirkulation, wogegen „konkrete Arbeit" als Synonym für die „unmittelbare Arbeit" des Privatproduzenten am einzelnen Produkt verstanden wird (vgl. S. 219). Damit trifft er sich auch hier wieder mit dem traditionellen Marxismus und seiner Apologie der „konkreten Arbeit".*

4 *Etwas anderes ist es, wenn ein kapitalistisches Individuum im privaten Rahmen, abseits der Marktvermittlung, Produkte für den eigenen*

Bedarf herstellt (etwa Gemüseanbau im eigenen Garten). Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um Waren. Aber darum geht es hier nicht.

5 *„Die Produktions- und Distributionsverhältnisse hängen miteinander zusammen, sind aber nicht identisch. Marx weist darauf hin, daß die Distributionsverhältnisse sich als Kategorien der unmittelbaren Alltagserfahrung darstellen, daß sie manifeste Formen der Produktionsverhältnisse sind, die diese Verhältnisse sowohl ausdrücken als auch verschleiern; und zwar auf eine Weise verschleiern, die dazu führen kann, daß erstere für letzteren gehalten werden. Wenn der Marxsche Begriff der Produktionsverhältnisse, wie im traditionellen Marxismus, nur in Bezug auf die Distributionsweise interpretiert wird, werden die manifesten Formen für das Ganze gehalten. Diese Art systematischer Fehldeutung, die in den bestimmten Erscheinungsformen der kapitalistischen Vergesellschaftung angelegt ist, hat Marx in seinen Ausführungen zum ‚Fetisch' auf den Begriff zu bringen versucht" (Postone 1993, S. 70; eigene Übersetzung).*

6 *Wie verständnislos Heinrich der Ebene der gesellschaftlichen Form gegenübersteht, wird auch aus folgender Antwort auf die gegen ihn vorgebrachten Einwände nicht näher benannter Kritiker deutlich: „Das Argument, daß gerade bei kapitalistischer Produktion nicht ins Blaue hinein, sondern stets im Hinblick auf den Markt produziert werde, man daher auch schon vor dem Tausch von Ware und Wert sprechen könne, verfehlt allerdings den Sachverhalt, um den es hier geht: die bloße Absicht des Produzenten, sein Produkt als Ware auf den Markt zu bringen, verleiht diesem noch keine Wertgegenständlichkeit. Ob seine individuell verausgabte Privatarbeit tatsächlich als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird, stellt sich erst im nachhinein heraus" (Heinrich 1999, S. 216). Heinrich versucht hier das Formproblem empiristisch aufzulösen und kennt deshalb nur zwei Alternativen: Entweder der Wert ensteht aufgrund subjektiven Willens der vereinzelten Privatproduzenten (was er als Lösung ablehnt) oder aus dem Zusammentreffen von Angebot und Nachfrage auf dem Markt. Beides geht aber an der Sache vorbei, denn sowohl der Wille und die Absichten der Privatproduzenten als auch die Marktbewegung sind immer schon wertförmig konstituiert. Insofern verweisen sie zwar auf die Form, stellen sie aber nicht her.*

7 *Heinrich versucht sich, vielleicht weil er ahnt, daß er begrifflich ins Schleudern gekommen ist, durch folgende Aussage aus der Affäre zu ziehen: „Dies ändert allerdings nichts daran, daß der Wert der Ware auch eine quantitative Bestimmung hat ..." (Heinrich 1999, S. 218; Hervorheb. N. T.). Es wäre interessant, zu erfahren, welches denn die „qualitative Bestimmung" sein soll, die der Wert dann ja „auch" haben müßte.*

Kritik statt Habermas, Marx statt Marxismus

BERICHT VON EINEM SEMINAR IN FRANKFURT AM MAIN

von Stephan Grigat

Am 10. Mai dieses Jahres fand in Frankfurt am Main im Rahmen einer Studienreise der Rosa Luxemburg Stiftung ein halbtägiges Seminar mit Mitgliedern der Marx Gesellschaft statt. Die Marx-Gesellschaft mit Sitz in Hamburg ist aus dem 1992/93 in Frankfurt am Main von Hans-Georg Backhaus, Diethard Behrens und Hans-Joachim Blank initiierten Marx-Kolloquium hervorgegengen und gehört zu den interessantesten, wenn auch stark akademisch orientierten Projekten einer undogmatischen Auseinandersetzung mit der Theorie von Marx und mit an Marx anschließender Gesellschaftskritik.

Einleitend informierte Rolf Hecker über die Herausgabe der Marx-Engels-Gesamtausgabe, berichtete über MEGA-Arbeitsgruppen in Japan, den USA, Frankreich und Dänemark und wies darauf hin, daß auf Grund der Aktivitäten einiger notorischer MEGA-Gegner eine Unterstützung der Herausgabe der Schriften von Marx und Engels nach wie vor notwendig sei.

Hans-Joachim Blank beschäftigte sich mit dem Verhältnis der Kritischen Theorie und des heutigen Frankfurter Instituts für Sozialforschung zu Marx. Er wies darauf hin, daß der Begriff „Frankfurter Schule" problematisch ist, da die zu Adornos und Horkheimers Zeiten am Institut für Sozialforschung Arbeitenden keine einheitlichen Positionen vertrteten haben, was insbesondere bei den Bezügen auf die Marxsche Theorie deutlich werde. Für Horkheimer habe es zwei zentrale Bezugspunkte gegeben: Schopenhauer und Marx. Die Interpretation der Marxschen Theorie sei stark vom Mitleidsbegriff Schopenhauers geprägt gewesen. Nach außen hin habe Horkheimer große Vorsicht walten lassen, sich nicht zu offensichtlich auf Marx zu beziehen. Vor allem in seinen letzten Lebensjahren sei der öffentliche Bezug auf Schopenhauer stärker geworden, was auch mit einer intensiveren Beschäftigung mit religiösen Motiven einherging. In den Horkheimerschen Notizen werde allerdings deutlich, daß der Bezug auf Marx keineswegs aufgehört habe.

Bei Adorno waren die Bezüge auf Marx in den veröffentlichten Schriften deutlicher als bei Horkheimer. Blank wies aber darauf hin, daß sich die „Kapital"-Rezeption Adornos vor allem auf die ersten 100 Seiten des ersten Bandes beschränkte. Tatsächlich ist bei Adorno in der Regel von der Warengesellschaft und vom Warenfetisch die Rede, wohingegen der entwickelte Kapitalbegriff kaum zur Sprache kommt. Mit Bezug auf Hans-Georg Backhaus betonte Blank jedoch, daß sich in Adornos Werk wichtige Fragestellungen für die Interpretation der Marxschen Kritik finden.

Am heutigen Institut für Sozialforschung gelten Marx und Engles als tote Hunde. Die Kritik der politischen Ökonomie ist dort kein Thema mehr. Einzelne Forscher, die nach wie vor an der Marxschen Kritik interessiert sind und sich auch mit der Marx-Rezeption der Kritischen Theorie auseinandersetzen, vertreten keineswegs den Mainstream am Institut, sondern repräsentieren eine Minderheitenposition. In diesem Zusammenhang wies Blank nachdrücklich darauf hin, daß es sich schlicht um einen Irrtum handelt, jemanden wie Jürgen Habermas zur Kritischen Theorie zu rechnen. Und in der Tat hat die unkritische Theorie des Positivisten Habermas mit den Intentionen Horkheimers und Adornos nichts mehr gemein.

Diethard Behrens skizzierte die Marx-Rezeption in der BRD seit den sechziger Jahren und formulierte vor diesem Hintergrund einige Überlegungen zur Methode und zum Gegenstand der Kritik der politischen Ökonomie. Er verdeutlichte, daß es Marx stets um die Kritik der Totalität kapitalistischer Gesellschaften gegangen ist. Wie ist solch eine Totalität jedoch zu fassen? Die Antwort darauf müsse sich in der Methode finden lassen. Anhand der Einleitung zu den „Grundrissen" skizzierte Behrens das Verhältnis von Abstraktem und Konkretem, von Einzelnem und Allgemeinem in der Marxschen Methode. Bei Marx geht es in der Regel um ein wechselseitiges Hervorbringen, um die vermittelnde Bewegung zwischen zwei Polen. Besonders deutlich wird dies wiederum in der Einleitung zu den „Grundrissen", wo Marx unter anderem zeigt, daß Produktion und Konsumtion keineswegs unvermittelt nebeneinander existierende Sphären sind, sondern Elemente einer Einheit: „Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion

identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. (...) Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Dies der Fall bei jedem organischen Ganzen." (MEW, Bd. 42, S. 34) Vor diesem Hintergrund wies Behrens darauf hin, daß bei Marx die Kritik Eingang in die Darstellung gefunden hat und diese Darstellung – wenn auch anders als bei Hegel – dialektisch wird.

In der Diskussion hob Behrens hervor, daß es Marx darum geht, an der Ökonomiekritik deutlich zu machen, was Gesellschaft ist. Blank betonte, daß es Marx im „Kapital" nicht um eine andere Ökonomie gegangen ist, sondern um die Kritik der ökonomischen Kategorien, die als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse dechiffriert werden sollen. Daraus ergibt sich, daß die von Marx behandelten Kategorien auch keine Allgemeingültigkeit für alle Gesellschaften haben. Allgemeingültigkeit besitzten sie nur in der bürgerlichen Denkungsart. Jede andere Vorstellung würde automatisch auf eine Ontologisierung hinauslaufen. Hecker und Behrens verwiesen in diesem Zusammenhang darauf, daß der Marxismus-Leninismus genau diese Ontologisierung betrieben hat, indem die von Marx kritisierten Kategorien zu überhistorischen Bestimmungen erklärt wurden, während für Marx nur die Tatsache, daß in irgendeiner Form Naturaneignung stattfindet, epochenübergreifend war. Dem ML sei dadurch der Unterschied zwischen klassischer politischer Ökonomie und der Kritik an eben dieser abhanden gekommen.

Nadja Rakowitz referierte Auszüge aus ihrer Dissertation über „Einfache Warenproduktion", die gerade im Freiburger ça ira-Verlag erschienen ist. Einleitend kritisierte sie die Vorstellung, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie sei einfach die Fortsetzung und Erweiterung der Arbeitswerttheorie Ricardos gewesen. Sie verdeutlichte, daß Ricardo anders als Marx nie nach der Bedingung gefragt hat, wie es überhaupt sein kann, daß Waren einander gleichgesetzt werden. Während sich die klassische politische Ökonomie vor allem mit der Frage nach der Wertgröße beschäftigt hat, wird bei Marx die Frage nach der Wertform zentral, also die Frage, wie es überhaupt möglich ist, daß x Ware a = y Ware b sein kann. Marx sei es nicht einfach um eine bessere Werttheorie gegangen, sondern um Wertkritik, die sich zunächst einen Begriff davon machen muß, was dieses merkwürdige Ding „Wert" denn eigentlich ist. Rakowitz rekapitulierte die Marxschen Bestimmungen von Gebrauchs- und Tauschwert, von konkreter und abstrakter Arbeit und verdeutlichte, daß es sich bei letzterer um ein denknotwendiges Substrat handelt, um Waren vergleichen zu können.

Rakowitz erläuterte, daß die gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit, die die Wertgröße bestimmen soll, bei Marx eine nichtempirische Kategorie ist und daher auch nicht real feststellbar. Das Paradoxe, das die Marxsche Kritik zu fassen versucht, besteht darin, daß Arbeit die Substanz des Werts bildet, Arbeit als diese Substanz nicht fixierbar ist, und dennoch eine Quantifizierung stattfindet. Genau dieses Paradox ist das Ausgangsproblem der Marxschen Wertformanalyse.

Rakowitz kontrastierte die Marxsche Wertformanalyse mit den Vorstellungen Proudons. Wie Marx wollte Proudon die Ökonomie des Kapitalismus kritisieren und auch abschaffen. Anders als Marx, dem es um die Kritik des Kapitalverhältnisses und damit um die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Totalität ging, zielte Proudons Kritik jedoch nur auf einzelne Aspekte dieser Totalität. Er richtete sich gegen den Zins, verteidigte aber den Markt, das Geld und die Warenform. Davon ausgehend charakterisierte Rakowitz den Realsozialismus als eine Art Proudonismus, der unter anderem die Ideale der Französischen Revolution verwirklichen wollte, die in Wirklichkeit nur vor dem Hintergrund des Kapitalverhältnisses zu verstehen seien und daher, so man dieses abschaffen will, mit diesem aufgehoben werden müßten. Marx erscheint so mit seiner Kritik am Proudonismus als ein weitsichtiger Kritiker des realsozialistischen Gesellschaftsverständnisses.

Diskussion des Kritischen Kreises:

Gerhard Scheit:
Zur Totalitarismustheorie

7. November
um 19^{00} Uhr

in der Bürogemeinschaft
Schottengasse 3a/1/4/59,
1010 Wien

Ausgewählte Texte aus den
Streifzügen
sind in der
Context XXI-Papyrothek
verfügbar:
http://contextXXI.mediaweb.at
(Context XXI texte -> Papyrothek -> Streifzüge)

Streifzüge-BestellerInnen aus der Bundesrepublik Deutschland

mögen ihre Abogebühr (20 DM, 10 Euro) oder Spende bitte an folgendes Konto überweisen:
Franz Schandl, Postbank Nürnberg, Kontonummer 405 952 854 (Bankleitzahl 760 100 85). ErstbezieherInnen bitten wir um schriftliche Bestellung, da seitens des grandiosen Bankservice den Kontoauszügen nicht immer die vollständige Adresse zu entnehmen ist.

Streifzüge-Abo

Die Zustellung der *Streifzüge* kann jedenfalls durch Einzahlung eines Geldbetrages mittels des beiliegenden Zahlscheines sichergestellt werden. Die Höhe dieses Betrages stellen wir Ihrer Großzügigkeit anheim. Von dem eingezahlten Betrag gilt ein Teilbetrag von 120 ATS als *Streifzüge*-Abonnement, jeder darüber hinausgehende Betrag gilt als Spende für die *Streifzüge* und für die Tätigkeit des Kritischen Kreises.

Zur Deckung der gesamten Kosten der *Streifzüge* sind wir auf die Bereitschaft der Leserinnen und Leser angewiesen, nach ihren Möglichkeiten auch höhere Beträge einzuzahlen.

P.b.b. – 312718W96U – Verlagspostamt 1050 Wien