

Kapital und Kritik¹

Der von Werner Bonefeld und Michael Heinrich editierte Sammelband *Kapital und Kritik. Nach der 'neuen' Marx Lektüre* nimmt die Rekonstruktionsdebatten der neuen Marx-Lektüre zum Ausgangspunkt weiterführender Fragen an die marxsche Theorie. Überzeugt von ihrer „Aktualität“ (8) gelte es nunmehr mit dem „Neuen“ der neuen Marx-Lektüre „auch etwas anzufangen“ (10), also das „Projekt“ einer an Marx anschließenden kritischen Theorie „voranzutreiben“ (11). Entscheidend hierfür sei es, gerade auch die „Grenzen“ dessen auszuloten, was Marx uns an Erkenntnissen hinterlassen habe. Will man die Grenzen überwinden, muss man sie kennen: „Wie weit ist Marx mit seiner Analyse überhaupt gekommen? Wie ist es um die Konsistenz und Kohärenz der Marxschen Argumentationen bestellt? Solche Fragen stehen im Hintergrund der in diesem Band versammelten Aufsätze.“ (9)

Anne Steckner geht in ihrem Beitrag *Von Chemielaboren, Zoomobjekten und Affenanatomie den Hürden der Aneignung und Vermittlung des Kapital* (13-35) nach. Im Mittelpunkt stehen dabei Fragen und Probleme der didaktischen Vermittlung der Kapitalektüre in der politischen Bildung. Sie erinnert zu Recht daran, mit welchen Schwierigkeiten diese (nicht nur) am Anfang zu kämpfen hat, da Marx' *Kapital* extrem voraussetzungsreich ist, was „streckenweise eine Zumutung an die 'Zielgruppe'“ (15) jenseits einer jahrelang akademisch geschulten Leserschaft sei. Die Autorin bricht daher eine „Lanze für ein naives Lesen“ (19), das sich an den Gegenstand ohne Scheu und Kenntnis der wissenschaftlichen Debatten wagt, um „im gemeinsamen Lese- und Diskussionsprozess seine erkenntnistheoretischen, analytischen und politischen Sprengsätze herauszuarbeiten.“ (20) Beispiele wie eine solche Aneignung aussehen kann, die sich nicht im engen Kreis wissenschaftlicher Forschung bewegt, bringt die Autorin im Folgenden hinsichtlich des Begriffs der Form, der Wissenschaft und der Moral. In all diesen Kontexten habe die neue Marx-Lektüre dabei geholfen, das *Kapital* aus seiner weltanschaulich-dogmatischen Verengung zu befreien. Sie sei somit in vielerlei Hinsicht die „Hintergrundmelodie“ (20) kritischer politischer Bildung, die freilich mit ganz anderen Vertracktheiten zu kämpfen hat als die Forschung.

Urs Lindner analysiert in seinem Aufsatz *Philosophie, Wissenschaft und Weltveränderung die beiden Philosophiekritiken von Marx* (36-64). Der Autor unterscheidet „zwei verschiedene Weisen, die Philosophie zu kritisieren“ im Werk von Marx, die beide nicht als abstrakte „Absage“ (36) an die einstige Königin der Wissenschaft misszuverstehen seien. Die erste Phase der marxschen Philosophiekritik bewege sich im Rahmen des junghegelianischen Programms der „Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie“ (37). Zentral sei die „doppelte Bewegung der Politisierung von Philosophie und Philosophierung von Politik“ (39), die der Autor anhand wichtiger Textstellen aus dem Frühwerk von Marx skizziert. Während der Autor die junghegelianischen „Dualismen“ (44) und die emphatische Geschichtsphilosophie jener Jahre kritisch betrachtet, sieht er die „ethische Position, die Marx in den Jahren 1843 und 1844 entwickelt“ – den „moralischen Perfektionismus“ (46) – als bewahrenswert an. Mit den *Thesen über Feuerbach* und der *Deutschen Ideologie* setze dann der Bruch mit der junghegelianischen Philosophiekritik ein. Der „Status der Philosophie“ werde zugunsten der empirischen Wissenschaft „heruntergefahren“ (49), nicht aber verworfen. Marx entwerfe nun einen „'Materialismus der Praxis' im Sinne einer realistischen Sozialontologie“ (52), der allerdings noch allerhand fragwürdige geschichtsphilosophische Untiefen aufweise. Das philosophisch entscheidende Erbe dieser Zeit sei Marx' wissenschaftlicher Realismus, der auch für den „sozialwissenschaftlichen Durchbruch“ (60) im Zuge seiner reifen Ökonomiekritik konstitutiv sei. Die Ausführungen des Autors können in weiten Teilen überzeugen und sind insbesondere bezüglich Marx' Wissenschaftsverständnis erhellend. Angesichts einer derart weitreichenden und

1 Rezension zu Werner Bonefeld/Michael Heinrich (Hg.): *Kapital und Kritik. Nach der 'neuen' Marx Lektüre*, Hamburg 2011 (VSA).

zentralen Fragestellung, wie der Autor sie sich vorgenommen hat, versteht es sich von selbst, dass viel Diskussionsstoff aufgeworfen wird. Ich will mich auf zwei kritische Anmerkungen beschränken²: Zum einen unterschlägt der Autor die *philosophisch* zentrale marxische Hegelaneignung in den *Pariser Manuskripten*, deren Bedeutung weit über den junghegelianischen Diskurs hinausgeht. Marx findet hier, bei all den problematischen Seiten dieser Manuskripte, zu einer Kritik am idealistischen Erbe, das noch in seiner reifen Ökonomiekritik nachhallt und von der überhaupt nicht ausgemacht ist, dass sie der Philosophiekritik der *Deutschen Ideologie* unterlegen ist; ob das Wissenschaftsverständnis letzterer umstandslos dasselbe wie im *Kapital* ist, lässt sich auch bezweifeln. Zum anderen betont der Autor zu Recht, dass Marx' zweite Philosophiekritik eine „Kritik der Metaphysik“ (49) sei. Wie treffend diese ist, hängt aber davon ab, was man unter Metaphysik versteht. Was Marx hierzu zu sagen hat, muss man aber in weiten Teilen als populäre Polemik bezeichnen. Genuine Fragen der Metaphysik betreffen natürlich auch Marx' wissenschaftlichen Realismus und einen „Emergenzmaterialismus“ (58); sie sind keineswegs mit dem Hinweis auf gesellschaftliche Voraussetzungen metaphysischer Spekulation erledigt. Die Verengung der Philosophie „auf Wissenschaft“ (60) ist, wie der Autor abschließend selbst konstatiert, überaus problematisch: Marx' zweite Philosophiekritik fällt in vielerlei Hinsicht hinter das in der philosophischen Tradition erreichte Reflexionsniveau zurück, und ist, bei allen wichtigen Einsichten ihrer realistischen Sozialontologie, zum Glück auch nicht das letzte Wort, das Marx uns heute noch in philosophischer Hinsicht zu sagen hat.

Joseph Fraccia geht in seinem Beitrag *Verwertung der Sachenwelt – Entwertung der Menschenwelt der Rolle des menschlichen Körpers in Marx' Kritik der politischen Ökonomie* (65-92) nach. Der Autor stellt dabei besonders das sinnlich-körperliche Moment des marxischen Materialismus heraus und versucht es als Fundament der Kritik am Kapitalismus auszuweisen. Der Körper und die Sinne sind Fraccia zufolge bereits in der frühen Entfremdungskritik zentral. Diese verbleibe aber einerseits auf einer abstrakten philosophischen Ebene und setze andererseits das Faktum der Entfremdung wesensphilosophisch voraus, anstatt es geschichtsmaterialistisch zu erklären: „die Entfremdungsanalyse von 1844 beschreibt viel, erklärt wenig und scheitert beim Versuch, die Sache auf den Begriff zu bringen.“ (69) Nicht so im *Kapital*, das auf der geschichtsmaterialistischen Wende der *Deutschen Ideologie* aufbaue. Am Anfang dieser stehe der kaum wahrgenommene „körperliche Grundsatz“: die „körperliche Organisation“ (78) des Menschen und sein Verhältnis der Natur seien der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte. Hiervon ausgehend interpretiert der Autor das *Kapital* als Analyse und Kritik der systematischen Entwertung der menschlichen wie dinglichen Körper durch den kapitalistischen Verwertungsprozess. Die Verkehrung der Gebrauchsgegenstände zu bloßen Trägern des abstrakten Wertes und die Entwertung der lebendigen Arbeit zum Anhängsel der Kapitalakkumulation werde von Marx „nicht mehr als eine Entfremdung des Menschen von seinem Wesen“ beschrieben, sondern als ein „sinnlich-schmerzhaft[e] Verelendungsprozess“ analysiert, „unter dem die lebendigen Individuen leiden“ (89) und dessen Ursache in der Spezifik der kapitalistischen Produktionsweise zu finden sei. Sicherlich ist es richtig, das sensualistische Moment im marxischen Materialismus zu betonen und für die Gesellschaftskritik stark zu machen; der leidende Körper und seine Disziplinierung sind in der Tat keine Entdeckungen von Adorno oder Foucault. Ob hiermit allerdings schon, wie der Autor behauptet, ein begründeter und endgültiger „Abschied von der Tradition“ (78) der abendländischen Philosophie gegeben ist, bleibt fraglich. Nicht weniger problematisch erscheint die Annahme, dass die „Ausgebeuteten“ (98) auf eindeutig klassenspezifische Art und Weise – der Fetischismus sei nur eine „bürgerliche

2 Da ich selbst zur Thematik der Philosophie(kritik) von Marx gearbeitet habe, verweise ich auf zwei Aufsätze von mir, die sowohl in vielerlei Hinsicht Überschneidungsmomente zu den Ausführungen von Lindner aufweisen, als auch meine beiden Kritikpunkte verdeutlichen: Der Begriff der Verkehrung im Denken von Marx. In: Marx-Engels Jahrbuch 2008, S. 68-102.; Metaphysik(kritik) bei Marx. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2/2010, S. 273-287.

Bewusstseinsform“ (83) – die Entwertung körperlicher Werte – auch ein diskussionswürdiger Begriff – tagtäglich erfahren. Insgesamt verfolgt Fracchia einen spannenden Ansatz, zumal er die zentrale sinnliche Dimension von Emanzipation und Herrschaft herausstellt, die als wie auch immer vermittelte Gewalt am Körper erscheint. Es bleiben allerdings wesentliche Fragen bestehen, die ein dickes Fragezeichen hinter das sensualistisch-geschichtsmaterialistische Verabschieden der Philosophie setzen.

Der Aufsatz *Eurozentrismus bei Marx. Marx-Debatte und Postcolonial Studies im Dialog* (93-129) von Kolja Lindner analysiert das Marxsche Werk in Bezug auf dessen Eurozentrismus und seine Aufhebung. Während der Autor „Marx' legendäre Aufsätze zu Indien“ (96) nach den zuvor eigens aufgestellten Kriterien als in „jeglicher [...] Hinsicht eurozentrisch“ (98) qualifiziert, sieht er in Marx' Studien zu Irland und später zu Russland die Entwicklung zu einer Kritik zentraler eurozentristischer Vorurteile angelegt: Er verabschiede die Vorstellung von der „einseitigen Überlegenheit westlicher Gesellschaften“, er denke „Modernisierung nicht mehr als 'Verwestlichung', nimmt also nicht mehr die europäische Entwicklung zum Maßstab aller Geschichte“ (121), und er öffne seinen Blick für die „Interaktionen zwischen verschiedenen Weltgegenden“ (110). Letztere seien einerseits nicht alleine von Westeuropa „unilinear“ (110) bestimmt und fallen andererseits für die kolonialisierten Länder nicht zuletzt ökonomisch negativ aus, weil keine nachholende Modernisierung dort am Werke sei, sondern eine „asymmetrische Integration in den Weltmarkt“ (108) stattfinde. Die Ausführungen zur Entwicklung des marxschen Denkens wissen zu überzeugen und profitieren durch die Hinzuziehung der Quellen, aus denen sich Marxens Wissen über die Kolonien speist. Was das Unternehmen einer Verbindung von Marx mit den Postcolonial Studies (PS) insgesamt aber bringen soll, ist mir aber nicht aufgegangen. Klar ist es schön, wenn (der ganze) Marx rezipiert und Ernst genommen wird. Ob die Analyse postkolonialer Herrschaftsverhältnisse in irgendeiner Form der Marxphilologie bedarf, ist allerdings mehr als fraglich. Bei Marx bleibt ja vieles nur angedacht, was in Richtung einer Eurozentrismuskritik zielt. Der Autor muss sich auf Exzerpte und Briefe stützen. Mit elaborierter Theorie hat das alles wenig zu tun. Die vom Autor intendierte „Dialog“ (126) mit den PS wirkt daher aufgesetzt. Darüber hinaus muss die Frage erlaubt sein, inwieweit der aus den PS gewonnene Begriff des Eurozentrismus überhaupt überzeugen kann. Normatives und Deskriptives läuft Gefahr dort zu verschwimmen: Ich sehe noch nicht die Behauptung als widerlegt an, dass vom westlichen kapitalistischen Europa Entwicklungen angestoßen wurden, die sui generis sind und das Gesicht der Welt bis heute auf historisch *einzigartige* Art formen. Diese Behauptung impliziert ja nicht notwendig eine Wertung. Hier ginge es erstmal um die Empirie, die mir nicht so eindeutig zu sein scheint, wie es der Autor mit den PS schlicht voraussetzt. Und ein letztes, was anti-emanzipatorische Momente der PS betrifft: Es gibt nur eine „Vernunft“ (95), deren Selbstreflexion in Philosophie und Wissenschaft in Europa in einem ganz anderen Maße stattfand als in anderen Weltgegenden. Hieraus eine kulturelle oder gar natürliche Überlegenheit Europas abzuleiten, ist genauso unsinnig, wie diese partikuläre Genesis der Vernunft mit ihrer partikularen Geltung zu identifizieren; die wissenschaftliche Vernunft ist nicht auf ein europäisch-kapitalistisches Herrschaftsmittel zu reduzieren.

Bei den Aufsätzen *Marx und die Kritik der politischen Ökonomie. Von den frühen Studien bis zu den 'Grundrissen'* (130-154) von Marcello Musto und die *Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen 'Kapitals'* (155-193) von Michael Heinrich sind die Titel auch Programm. Es handelt sich jeweils um sehr informative Ausführungen zum „notorisch unfertigen Lebenswerk“ (153) von Marx, die sich auf Philologie beschränken. Während Musto Marx' Arbeit an der Kritik der Ökonomie von seinen Anfängen bis zu den *Grundrissen* skizziert, nimmt sich Heinrich die Geschichte des *Kapitals* vor. Vor allem anhand der in der MEGA publizierten Materialien wird dabei besonders deutlich, in welchem Maße Marx' Forschungsprozess unabgeschlossen und

bruchstückhaft ist; das Gegenteil einer fix und fertigen Theorie: „Was Marx hier hinterlassen hat, ist weniger ein *Werk* als eine *Forschungsprogramm*, dessen riesige Umrisse erst jetzt durch die MEGA sichtbar werden.“ (191). Sehr schön ist, dass Heinrich seinem Aufsatz eine Überblickstabelle eingefügt hat, die die verschiedenen Arbeitsphasen der marxschen Ökonomiekritik verdeutlicht; ist doch selbst für den mit Materie ein wenig Vertrauten das, was Marx uns hinterlassen hat, schlicht schwer zu überschauen.

Joachim Bischoff und *Christoph Lieber* schlagen in ihrem Beitrag *Konkurrenz und Gesellschaftskritik. Mehrwert und Profitatensteuerung im Marxschen Forschungs- und Darstellungsprozess* ('Heft Ultimum') (194-231) den Mittelweg ein: Anhand des Begriffs der Konkurrenz zeichnen die Autoren die Entwicklung einer „Schlüsselkategorie“ (196) der marxschen Ökonomiekritik nach. Die Philologie wird mit dem systematischen Erkenntnisinteresse verbunden, die Konkurrenz als zentrales Moment der kapitalistischen Produktionsweise auszuweisen. Als „[z]entraler Problemgegenstand“ (201) wird von den Autoren dabei die Frage nach den verschiedenen Vermittlungsschritten zwischen dem „Verhältnis von 'innerer Natur' des Kapitals und 'Oberfläche'“ (203) ausgemacht. Marx' Kampf mit der theoretischen Erfassung und Durchdringung der Beziehung des Kapitals im Allgemeinen mit der Empirie der konkurrenzvermittelten Kapitalien im Besonderen wird dabei skizziert an der Entwicklung von den *Grundrissen* bis zu den Forschungsmanuskripten, die unter dem Titel *Theorien über den Mehrwert* firmieren. Entscheidend sei stets die Frage „wie sich die allgemeinen Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise zu den mehr oberflächlicheren Formen gesamtgesellschaftlicher Reproduktion in der Konkurrenz ausgestalten“ (223). Es sei die Konkurrenz über die „sich das Gesetz des Werts den einzelnen Kapitalisten gegenüber geltend macht“ (224). Sie sei jener „Angelpunkt“ (224) in der Darstellung und Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise, an dem die Erklärung der Durchschnittsprofitrate als der zentralen „Vermittlungsform“ hänge, „über die sich der gesellschaftliche Charakter des gesamten Reproduktionsprozesses den einzelnen Kapitalien gegenüber geltend macht“ (219). Das dieser „Steuerungszusammenhang der Konkurrenz“ (217) den Menschen „gegenüber in Formen betrieblicher Kostenökonomie“ (230) erscheine und ihre Praxis bestimme, sei ein wesentliches Resultat der Ökonomiekritik, die sich somit nicht nur als „Theorie der Ausbeutung und der Verteilung des Mehrprodukts“, sondern als eine „Theorie sozialer Reproduktion und sozialer Selbstregulation“ (194) erweise. Damit habe Marx, wie die Autoren treffend formulieren, den „Brückenschlag von ökonomischer Alltagsreligion und Handlungsmotivation ökonomiekritisch eingeholt“: eine in der Tat gelungene „Vermittlung von Struktur und Handlung“ (230), deren Problematik man auch mit weniger Philologie hätte darstellen können.

Helmuth Reichelt's Ausführungen *Zur Konstitution ökonomischer Gegenständlichkeit. Wert, Geld und Kapital unter geltungstheoretischem Aspekt* (232-257) sind aufgrund ihrer Immunisierung gegenüber Kritik ein wenig ärgerlich. Wie schon an anderen Orten expliziert Reichelt seine geltungstheoretischen Vorschläge zur Entschlüsselung des objektiven Wertbegriffs und seines sozialontologischen Charakters. Reichelt's Ausführungen, die gegenüber älteren Arbeiten des Autoren so weit ich sehe keine Neuigkeiten bieten, weisen einen merkwürdig idealistischen und (sozial-)psychologischen Einschlag auf: „Geld ist 'subjektiv', da es ein Gedankliches ist; 'objektiv' ist es, weil ein von allen Beteiligten akzeptierter Gegenstand als Einheit aller gilt. Als diese Einheit ist es ein 'übergreifendes Allgemeines', wodurch alle besonderen Produkte zu Besonderungen dieses Einen werden. Allgemeines und Besonderes konstituieren sich uno actu. Das gibt es aber nur als Gedanke.“ (246) Reichelt springt nicht nur recht frei mit den marxschen Texten um, sondern übergeht auch die zentrale Einsicht der, von ihm ja ganz wesentlich mit geprägten Neuen Marx-Lektüre in die *soziale* Spezifik sozio-ökonomischer Formgegenständlichkeit, die eben weder physisch noch psychisch, aber auch keine mysteriöse metaphysische Gedanken hinterwelt ist:

Objektivierung eines spezifischen sozialen Verhältnisses in und durch die ökonomischen Formen. Diese sind zudem, was Reichelt durcheinander wirft (238f.), nicht mit ihrer Erscheinung als objektive Gedankenformen zu verwechseln: real-verdinglichte ökonomische Formen (Wert, Geld, Kapital etc.) sind nicht dasselbe wie ihre Kategorien, die ihre gedankliche Reproduktion in fetischistischer Gestalt bei Marx bezeichnen. Es geht mir keineswegs darum, das Betreten neuer Wege verbieten zu wollen. Es ist aber schon arg irritierend, wenn diese sowohl über bereits gewonnene Einsichten hinweg schreiten als auch jegliche Kritik, wie sie etwa von Ingo Elbe oder Dieter Wolf geäußert wurde, schlicht ignoriert. Die ökonomiekritische Forschergemeinde ist ja nun nicht so groß, dass es nicht möglich wäre, sich der Diskussion zu stellen – diese ist Bedingung dafür, dass ein 'Nach-der-neuen-Marx-Lektüre' produktiv ist und nicht hinter bereits gewonnene Einsichten zurückfällt.

Oliver Schlaudt beschreitet mit seinen Aufsatz *Marx als Messtheoretiker* (258-280) sehr viel weniger ausgetretene Wege. Der Autor gibt interessante Einblicke in eine wissenschaftsgeschichtliche Verortung von Marx' Wertformanalyse, indem er deren quantitative Aspekte beleuchtet: „die Begriffe Gebrauchswert – Ware – Wertgröße – Wert – Tauschwert“ (261) werden auf ihren quantitativen Zusammenhang hin analysiert. Dies führt bekanntlich zum Wert als gemeinsamer Qualität quantitativ verschiedener Tauschwerte: „Das Verhältnis“, so der Autor gewissermaßen zusammenfassend, „von Wert und relativen Wert, Tauschwert oder Preis wird [...] als das einer Größe und ihrem mittels eines materiellen Maßes bestimmten numerischen Ausdruck sichtbar. Der hier berührte Zusammenhang ist mithin gerade der der *Quantifizierung*“ (272). Mit seiner auf „relationale[n] Größenkenntnis“ (260) abzielenden Wertformanalyse füge sich Marx somit „vollkommen gleichberechtigt in eine Reihe bedeutender Methodologen der quantitativen Wissenschaft ein.“ (277) Nun ist es leider so, dass Schlaudt seinen Aufsatz dort beendet, wo es spannend wird: „Die eigentliche Auffassung des Wertes, die die Originalität des Marxschen Standpunktes ausmacht, ist hier nun noch gar nicht berührt. Sie ergibt sich aus dem Unterschied des Wertbegriffes zu physikalischen Größenbegriffen“ (278). Hier wäre weiterzuarbeiten, um die genuine marxsche Position herauszustellen. Ein Schlüssel hierzu scheint mir die wenig erforschte, von Schlaudt wohl nicht zufällig rezipierte, Auseinandersetzung von Marx mit S. Bailey zu sein: Bailey fordert Marx (in den sog. Theorien über den Mehrwert) zu einer Kritik heraus, die sich sowohl an dessen Nominalismus als auch an Ricardos Substanzialismus abarbeitet. An Marxens diesbezüglichen – alles andere als ausgearbeiteten – Ausführungen wird besonders deutlich, worin die Produktivität seines Ansatzes liegt: in einem nicht-nominalistischen dialektisch-relationalen Ansatz in der Wert-, Sozial- und Erkenntnistheorie.

In seinem schwer hegelianisierenden Beitrag *Arbeit, Zeit und Negativität* (281-305) verfolgt *Christopher J. Arthur* einen formanalytischen Ansatz der Interpretation zentraler „Grundfragen der Werttheorie“ (281), die er als Kategorien der „*Dialektik der Negativität*“ (284) entfaltet. Zuerst rückt der Autor das Verhältnis von Kapital und Arbeit in den Mittelpunkt, das als grundlegend, antagonistisch und negativ dargestellt wird. Arbeit realisiert sich nicht im Wert, sondern dieser unterjocht als Kapital die Arbeit, indem es sie als negative Bedingung seiner selbst setzt und fremdbestimmt. Es ist das Kapital, welches Wert erzeugt, indem es sich durch die Arbeit, „selbst verwertet“ (286): „Die Selbstkonstituierung des Kapitals und die Selbstnegation der Arbeit sind einander gegenseitig voraussetzende Momente. Das Kapital als Hauptmoment der Verhältnisses *bestätigt* sich selbst durch sein Anderes. Die Lohnarbeit *negiert* sich selbst in seinem Anderen“ (288). Die Arbeit ist dabei nicht nur ein für das Kapital unberechenbares Moment, da es als mit Bewusstsein begabtes Element potentiell Widerstand leisten kann; der klassenkämpferische Aspekt der negativen Werttheorie. Arbeit ist zudem auch ein in der Befreiung sich selbst Aufhebendes: Als negativer Grund des Kapitals geht es der Emanzipation nicht um die Selbstverwirklichung proletarischer Arbeit, sondern um ihre Abschaffung. Diesen Einsichten folgend, bemüht sich Arthur

sodann den Begriff der abstrakten Arbeit aus der marxischen Vieldeutigkeit zu befreien. Der formanalytische Begriff der abstrakten Arbeit wird dabei sowohl von seiner physiologischen als auch konkretistischen Fassung abgegrenzt. Abstrakte Arbeit ist keine wie auch immer geartete Tätigkeitsform von Arbeit, die Wert schafft, sondern die Selbstsetzung des Werts in seinem Anderen, dessen Existenzform die „abstrakte Zeit“ (298) sei: „Der prozessierende Wert wird vom Arbeitsprozess getragen; aber es ist nicht die Arbeit in ihrer *abstrakten* Form, die Wert 'produziert'; vielmehr *wird von der Arbeit abstrahiert*, wenn sie gesellschaftliche Bedeutung als reine Bewegung in der Zeit erhält.“ (301) Von daher sei auch jeder Fetischismus der Arbeit, der selbst bei Marx immer wieder durchbreche, zurückzuweisen. Nicht die Arbeit an sich erzeuge Wert, sondern die der Wertförmigkeit unterworfenen Arbeit erscheine als wertproduzierend: „Weil die Arbeit als Träger der Wertsetzung *dient*, scheint es, als würde die Arbeitstätigkeit als solche unmittelbar Wert 'produzieren' und als wäre der folglich ein 'Produkt'. Das Ergebnis ist, dass die Arbeit fetischisiert wird“ (304). Gerade auch mit dieser Feststellung liefert Arthur treffende Konkretisierungen seiner negativen Werttheorie. Arthurs ein wenig ungleichzeitiger hegelmарxistischer Re-Import ist allerdings nicht vor typisch idealistischen Fallstricken gewappnet. Auch wenn er betont, dass die Selbstverwertung des Kapitals „immer ein konkreter materieller Prozess“ ist, gerinnt ihm dieser zu einem bloßen „Träger der ideellen logischen Bewegung“ (298; vgl. 297 u. 304). Damit verfehlt er aber den spezifisch *sozialen* Charakter ökonomischer Formgegenständlichkeit, die als zentrale Bestimmung negativer bzw. kritischer Werttheorie gelten muss.

Ebenfalls sehr hegellastig gehen die Ausführungen *Ein Geist verwandelt sich in einen Vampir: Kapital und lebendige Arbeit* (306-327) von *Riccardo Bellofiore* vor. Ausgehend von einer Bestimmung der Bedeutung von Hegels Dialektik für die Kritik der politischen Ökonomie (307-312) stellt der Autor seinen Versuch einer „makroökonomisch-monetäre[n] Rekonstruktion der auf abstrakter Arbeit beruhenden Werttheorie“ (319-321) vor. Da dieser – um die „monetäre[n] *ex-ante* Validierung“ (314) abstrakter Arbeit durch das „Bank-Kreditgeld“ (323) kreisende – Versuch einer begrifflichen Verhältnisbestimmung von abstrakter Arbeit (312-314) und Geld(ware) (314-319 u. 321-324) nicht nur sehr gedrungen ist, sondern auch in hierzulande wenig bekannte Diskussionen um die Wert-Preis-Transformation eingebunden ist, ist es schwer den Gehalt der Ausführungen zu bewerten. Mir ist er auf diesen wenigen Seiten jedenfalls nicht sonderlich deutlich geworden. Ob die Aufgüsse auf den Hegelmарxismus sonderlich hilfreich sind, kann allerdings bezweifelt werden. Der 'Marxismus-Mystizismus' (I. Elbe) scheint jedenfalls kein deutsches Phänomen zu sein: der Wert ist auch diesem Autor ein „*tatsächlich* metaphysischer Begriff“ (308), wobei allerdings die „Realität des Kapitals als absolute Idee entscheidend von dessen Fähigkeit *abhängt*, die Arbeit auszubeuten und zu beherrschen“ (324f.) – das Kapital ist eben kein Absolutes und auch keine metaphysische Entität. Die Bedeutung der hegelschen Dialektik für die Kritik der politischen Ökonomie ist unbenommen und noch heute produktiv – ihre nachträgliche Identifizierung aber ein Missverständnis.

Der letzte Beitrag des Bandes *Praxis und Kritik: Bemerkungen zu Adorno* (328-351) von *Werner Bonefeld* hat bei mir nicht recht gezündet; vielleicht habe ich auch schlicht seine Intention nicht verstanden. Bonefeld gibt eine durchaus interessante Interpretation dessen, was er als Kern negativer Dialektik begreift: die „Geheimgeschichte“ der „gesellschaftlichen Formen“ durch konsequente „Begriffsarbeit“ (329) zu erhellen. „Aufgabe des Denkens“ (335) sei es, die verdinglichte Objektivität des Sozialen zu entmystifizieren; der Autor unterscheidet Denken und Erkennen – die Arbeit des Begriffs – emphatisch von der bloßen Wiedergabe und Systematisierung des Gegebenen in der positivistischen Wissenschaft (330ff.). Zentral sei die Dechiffrierung menschlicher Praxis als Konstituens der Objektwelt, die unter kapitalistischen Bedingungen die Form der Verdinglichung annehme. Das Wesen – Praxis – erscheine daher in verkehrter, aber doch realer Form: „Menschliche Praxis erscheint [...], indem sie in den von ihr konstituierten 'verrückten

Formen' verschwindet. Sie erscheint damit als von den Dingen objektivierte Praxis.“ (336) Die dialektische Begriffsarbeit zeige auf, das und wie das Wesen in der Erscheinung als seiner fetischistischen Realität zugleich existiere und verschwinde: „Das Gesetz des Wesens ist sein Verschwinden qua Erscheinung“ (340): „Vermittlung meint daher, dass die Welt der Sachen die Existenzweise des Subjekts ist, die im Modus ihrer Negation als Sache existiert.“ (342) So weit, so gut. Es versteht sich von selbst, dass die Grundlagen der negativen Dialektik viel Diskussionsstoff bergen, dem ein einzelner Aufsatz niemals gewachsen sein kann. Zu fragen wäre indes, ob die nicht sehr textnahe Interpretation ein Vor- oder doch eher ein Nachteil darstellt; mir war jedenfalls keineswegs immer klar, ob es sich um eine Interpretation von Adornos kritischer Theorie handelt oder man es mit eigenen Überlegungen des Autors zu tun hat. Weit mehr noch blieb mir aber die Quintessenz der Ausführungen verborgen. Adornos „Begriff des Begriffs“ sei zwar „durch und durch praktisch“ (347). Seine Radikalität scheint Bonefeld dann aber doch ein wenig unheimlich zu sein. Negative Dialektik arbeite subversiv der „Revolution“ (349) voraus. Breche diese aber aus, wird sie „abtreten“ (349) müssen, da ihre philosophische Arbeit dann getan sei. Damit löst sich aber Philosophie und Wissenschaft potentiell in Politik mit anderen Mitteln auf, wogegen Adorno, weder weltfremd noch unpolitisch, zurecht angegangen ist: Einerseits muss die Theorie als Moment der Praxis, die Praxis vor sich selbst schützen, andererseits ist ihr Telos und ihre Substanz zwar praktisch, nicht aber auf Revolution-machen zu reduzieren. Kritische Theorie ist der Wahrheit samt ihrer praktischen Implikationen verpflichtet; daher auch die Bedeutung der philosophischen Tradition, die für Adorno eben nicht einfach in Gesellschaft und Klassenkampf aufgeht und auch nicht mit diesem verschwinden wird. Es ist das Festhalten an der Vernunft unter Bedingungen ihrer Selbstzerrissenheit, die den negativen und intransigenten Charakter der Theorie bedingt, die sich keiner (auch nicht vermeintlich revolutionärer) Praxis andienen kann, ohne sich selbst zu verraten. Politisches Engagement ist damit, wie Adorno es ja mit seinen öffentlichen Interventionen vorgemacht hat, keinesfalls ausgeschlossen – wohl aber die Selbsttäuschung, dass der politische Aktivismus die Beschädigungen dieser Welt problemlos aufheben könnte, wenn er nur nicht von nörgelnder Kritik belästigt würde, die der Mystifizierung von Praxis in die Suppe spuckt.

Der Band lebt von seiner Heterogenität, aber auch von einem Tonfall, der auf Polemik und Rechthaberei verzichtet. Dies ist genauso eine positive Entwicklung wie die Zusammenführung internationaler Debatten, die scheinbar doch recht ungleichzeitig verlaufen. Wie alles hat aber auch dies seine zwei Seiten: Es fehlt dem Band eine gewisse Kohärenz und Vermittlung der Beiträge. Austausch und Diskussion finden eigentlich nicht statt. Das synthetische wie auch das visionäre Moment kommt zu kurz. Vielleicht hätte sich hierfür ein längeres Vorwort angeboten. Der dort formulierte Anspruch mit der Neuen Marx-Lektüre (NML) „auch was anzufangen“, mittels dieser also „in der Auslotung kapitalistisch verfasster Gesellschaftlichkeit weiterzugehen“ (10f.) wurde von den wenigsten Artikeln erfüllt; dass sie dennoch in weiten Teilen, ich hätte mir die Mühe sonst gespart, lesenswert sind, sollte deutlich geworden sein. Streng genommen ist auch dieser erste Sammelband einer Post-Neue-Marx-Lektüre (PNML) immer noch Philologie oder reine Begriffsarbeit: Auf das von den theoretischen Einsichten der NML ausgehende Erfassen der Gegenwart (von Gesellschaft, Ökonomie und Politik) verzichten weitestgehend alle Beiträge. Gegenstand der PNML ist scheinbar nach wie vor primär die marxsche Theorie selbst, nicht aber ihre Anwendung auf den Kapitalismus des 21. Jahrhunderts. Letzteres müsste aber auf Dauer gesehen, ihr eigentliches Ziel sein; ansonsten wird die völlig legitime Grundlagenforschung zur Selbstbeschäftigung, die nicht mehr zu ihren eigentlichen Gegenständen vordringt. Es gibt also auch 'Nach der neuen Marx-Lektüre' noch viel zu tun.

Hendrik Wallat (Hannover)