

Einfache Warenproduktion - Ideal und Ideologie

Vortrag zur Roten Ruhr Uni Bochum (04.11.2000)

Gesellschaftskritik in emanzipatorischer, also demokratisch-sozialistischer Absicht ist im Moment – besonders seit 1989 – kaum noch zu vernehmen. Die meisten zeitgenössischen Positionen mit demokratisch-gesellschaftskritischem Anspruch haben den vielbeschworenen „Sieg des Kapitalismus“ akzeptiert. Veränderung der Gesellschaft wird von ihnen nur noch innerkapitalistisch gedacht. Versucht man nun – wider den Zeitgeist – dennoch, die bürgerliche Gesellschaft an ihren Wurzeln zu kritisieren, wird einem beispielsweise von Helmut Dubiel, der immerhin in den späten 80er Jahren „Die demokratische Frage“ wieder gestellt hat, folgendes entgegnet: „Die westliche Linksintelligenz muss begreifen, dass das Modell der liberalen Demokratie den Bezugsrahmen aller zukünftigen politischen Strategien ausmacht.“ „Und an die Stelle jener finalen Fiktion tritt die historisch überhaupt nicht ausgeschlossene Möglichkeit, den Kapitalismus bis zu seiner Unkenntlichkeit zu zivilisieren.“ Dies scheint nach dem Zusammenbruch der staatssozialistischen Systeme in Osteuropa für einen großen Teil der westeuropäischen „Linken“ die einzig mögliche politische Positionierung. Gesellschaftskritik, die für sich beansprucht, demokratisch zu sein, ist für Dubiel und viele andere nur noch innerhalb der Verhältnisse, also als Festhalten an kapitalistischer Produktionsweise, Markt, repräsentativer Demokratie und Rechtsstaat möglich. Es wird deshalb auch kaum von der „bürgerlichen Gesellschaft“, sondern nur noch von der 'Zivilgesellschaft' gesprochen.

Das Anliegen meines Buches wie das meines heutigen Vortrags ist, solche, meines Erachtens apologetischen Positionen zu kritisieren und im Anschluss an Karl Marx' Kritik der politischen Ökonomie eine - hoffentlich - fundiertere Kritik des Kapitalismus und seiner Ideologie zu geben.

Das möchte ich heute in folgenden Schritten tun:

1. möchte ich kurz die Theorie der Zivilgesellschaft vorstellen, wie sie von Helmut Dubiel zum einen und Jürgen Habermas auf der anderen Seite vertreten wird. Beiden Positionen geht es scheinbar um Freiheit und Demokratie und scheinbar um eine Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft.
2. will ich auf eine frühsozialistische Variante von Kapitalismuskritik eingehen, mit der ich mich in meinem Buch ausführlich auseinandergesetzt habe: mit der Theorie von Pierre Joseph Proudhon. Dieser kritisiert am Kapitalismus letztendlich nur den Zins und versteht unter Demokratie und Sozialismus eine Gesellschaft, in der nun wirklich Freiheit und Gleichheit herrschen. Erreichen will er dies durch eine Tauschbank, die Arbeitsstundenzettel verwalten soll.
3. will ich Marx' Kritik daran in den ersten Kapiteln des Kapitals vorführen und auf deren Implikationen eingehen.

Zunächst also zur Zivilgesellschaft von Helmut Dubiel:

Helmut Dubiel ließ sich, als er zusammen mit Günter Frankenberg und Ulrich Rödel „Die demokratische Frage“ stellte, von der Vorstellung leiten - ich zitiere - „dass politische Institutionen unter den Bedingungen restlos säkularisierter Legitimationsgrundlagen von Herrschaft primär vom Zusammenhandeln der Bürger abhängen. ... Das Schicksal einer modernen politischen Institution wie zum Beispiel des Parlaments hängt gewiss auch von dem Maß ab, in dem es die ihm zugeschriebenen Funktionen erfüllt. Welche Funktionen, welche Ziele und welche Mittel der Verwirklichung dieser Ziele ihm zugeschrieben werden, ist freilich nicht auf immer in der Verfassung festgelegt, sondern eine Angelegenheit öffentlicher

Auseinandersetzung. Gestalt gewinnen sie einzig in dem offenen und öffentlichen Meinungsstreit der Bürger.“ Hier ist der Ort dessen, was in den 90er Jahren als Zivilgesellschaft beschrieben wird. (Heute wird es vom Kanzler Gerhard Schröder weiter ausgedünnt und „zivile Bürgergesellschaft“ genannt.) Dubiel selbst meint, der Begriff der „Zivilgesellschaft“ sei ein „soziologisch schwer fassbarer Sammelbegriff für jene Kommunikationspraktiken, Diskursrituale und öffentlichen Arenen, in denen sich kollektive Akteure über die Einheit und Zukunft ihrer Gesellschaft streiten.“ Bei aller Offenheit dieses Konzepts ist allerdings eines klar: unterlegt ist ein Verständnis von Politik - Zitat - „nach dem die vorhandenen Institutionen den offenen Raum abgeben, innerhalb dessen das Problem demokratischer Selbstregierung des Volkes sich entfalten kann.“ Es wird mehrmals betont, dass die Autoren sich alle Veränderung nur innerhalb dessen vorstellen wollen, „was im Rahmen der Verfassung möglich ist und angestrebt werden kann.“ Die demokratische Selbstregierung des Volkes, die als Zivilgesellschaft gedacht ist, wird also begrenzt durch das immer schon vorausgesetzte politische System, bzw. den bürgerlichen Staat, der idealerweise gedacht ist als liberaler Rechtsstaat. Weiterhin ist vorausgesetzt die Sphäre der Ökonomie, über die man nichts näheres erfährt. Wenn die Zivilgesellschaft ihr - wie Dubiel schreibt - „kommerzielles Gesicht“ zeigt, dann „als Markt- und Tauschgesellschaft, deren prekären Zusammenhalt nichtöffentliche sozioökonomische Machtverhältnisse und privatrechtliche Vertragsbeziehungen stiften.“

Die Ökonomie erscheint ihnen nur dann als Problem, wenn gesellschaftliche soziale Ungleichheit die Menschen daran hindert, Aktivbürger zu sein und in die Sphäre des politischen einzudringen: „Die wechselseitige Verpflichtung aller Mitglieder der Zivilgesellschaft, eine öffentliche Sphäre zu schaffen, in der alle ihre Meinung äußern und Forderungen stellen können, schließt deshalb die Verpflichtung ein, allen die Teilnahme an den Diskussionen und Konflikten im öffentlichen Raum auch tatsächlich zu ermöglichen.“ ‚Sozialpolitik‘ als Ausdruck ziviler Solidarität zielt folglich darauf ab, die Bürger, soweit sie der Hilfe bedürfen, politisch zu befähigen und zu ermächtigen. Ihr Problem, sei es Armut, Arbeitslosigkeit oder Wohnungsnot, wäre demnach nicht als fürsorgebedürftiger Einzelfall bürokratisch zu veralten, sondern wegen des drohenden oder faktischen Ausschlusses aus der öffentlichen Sphäre als Gefährdung der öffentlichen Freiheit zu thematisieren und zu lösen. Insofern ist die soziale Frage integraler Bestandteil der demokratischen Frage.“ (Diese Stelle könnte man auch so lesen: Wenn der systematische Grund der Armut, Arbeitslosigkeit etc. das Kapitalverhältnis ist, dann muss eben dieses abgeschafft werden, damit die öffentliche Freiheit hergestellt werden kann.)

Politik wird so verstanden, dass über öffentliche Debatten Rechtsanstöße gegeben werden sollen, die dann die Gesellschaft verändern sollen. Es geht nur noch darum, die Versprechungen der liberalen Demokratie zu verwirklichen - bei Beibehaltung ihrer wesentlichen Voraussetzungen. Choeng-Lip Chu hat das in seiner Arbeit „Ideologie und Kritik“ treffend zusammengefasst: „Zur Affirmation der bestehenden Verhältnisse in den liberalen Konzeptionen der Zivilgesellschaft gehört, dass die abstrakte Anerkennungsbeziehung der Bürger als Gleicher und Freier verabsolutiert wird, indem sie als bestimmende Beziehung der Gesellschaft der Bürger gilt. Die Produktionsverhältnisse und die darin implizierte Klassenspaltung werden damit hartnäckig verdrängt oder als bloßes Verteilungsproblem verkürzt.“ Er hat gezeigt, dass Dubiel et al. weitgehend von den Produktionsverhältnissen des Kapitals abstrahieren. Dadurch können sie die gesellschaftlichen Verhältnisse der Individuen in der bestehenden Gesellschaft im Prinzip als die der Gleichen und Freien und als solche sich einander Anerkennenden auffassen oder sie als normative Forderungen postulieren. Marx nennt dieses Verfahren „den Prozess einer sehr wohlfeilen Abstraktion, die nach Belieben bald diese bald jene Seite des spezifischen Verhältnisses fallen lässt“ und dasselbe „reduziert auf die abstrakten Bestimmungen der einfachen Zirkulation“. Hier erscheinen die Menschen als Warenbesitzer. Im „Kapital“ heißt es: „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 vermitteltst 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.“

Dieselbe Kritik trifft meines Erachtens auch Jürgen Habermas, dessen kommunikationstheoretisches Demokratiemodell gegenüber der liberalen Konzeption eine leichte Verschiebung beansprucht. Habermas meint in „Faktizität und Geltung“, sich folgendermaßen von liberalen Vorstellungen abzugrenzen - ich zitiere: „Die Idee der Selbstgesetzgebung von Bürgern darf also nicht auf die *moralische* Selbstgesetzgebung *einzelner* Personen zurückgeführt werden. Autonomie muss allgemeiner und neutraler begriffen werden. Deshalb habe ich das Diskursprinzip eingeführt, das gegenüber Moral und Recht zunächst indifferent ist. Das Diskursprinzip soll erst auf dem Weg der rechtsförmigen Institutionalisierung die Gestalt eines Demokratieprinzips annehmen, welches dann seinerseits dem Prozess der Rechtsetzung legitimitätserzeugende Kraft verleiht. Der entscheidende Gedanke ist, dass sich das Demokratieprinzip der Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform verdankt ... Daher kann das Demokratieprinzip nur als Kern eines *Systems* von Rechten in Erscheinung treten.“ So meint er Rechtsstaat und radikale Demokratie miteinander in Einklang zu bringen.

Die Prämissen, unter denen Habermas sein mögliches Demokratisierungskonzept diskutiert, machte er schon im Vorwort zur Neuauflage von „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ deutlich: „Ökonomie und Staatsapparat betrachte ich seitdem als systemisch integrierte Handlungsbereiche, die nicht mehr von innen demokratisch umgestaltet werden, d.h. auf einen politischen Integrationsmodus umgestellt werden könnten, ohne in ihrem systemischen Eigensinn beschädigt und damit in ihrer Funktionsfähigkeit gestört zu werden. Der Bankrott des Staatssozialismus hat das bestätigt. Die Stoßrichtung radikaler Demokratisierung wird nun vielmehr gekennzeichnet durch eine Verschiebung von Kräften innerhalb einer prinzipiell aufrechterhaltenen ‚Gewaltenteilung‘... Ziel ist nicht mehr schlechthin die ‚Aufhebung‘ eines kapitalistisch verselbständigten Wirtschafts- und eines bürokratisch verselbständigten Herrschaftssystems, sondern die demokratische Eindämmung der kolonialisierenden Übergriffe der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche.“

Das moderne Recht ist nun für Habermas jene notwendige Vermittlungsinstanz, die alle drei Ressourcen der gesellschaftlichen Integration verknüpfe. Weil das Recht auf diese Weise mit Geld und administrativer Macht, den beiden „Steuerungsmedien“ der systemisch integrierten Handlungsbereiche, ebenso verzahnt sei wie mit Solidarität, verarbeite es mit seinen Integrationsleistungen Imperative verschiedener Herkunft. Geld und administrative Macht würden, so Habermas weiter, über die rechtliche Institutionalisierung von Märkten und bürokratischen Organisationen in der Lebenswelt verankert.“

Der Begriff der Zivilgesellschaft hat für Habermas den Vorteil, dass er die „privatrechtlich konstituierte, über Arbeits-, Kapital- und Gütermärkte gesteuerte Ökonomie nicht mehr, wie noch bei Marx und im Marxismus“ einschließt. Ihren institutionellen Kern bildeten vielmehr jene nichtstaatlichen und nichtökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankerten. Den Kern der Zivilgesellschaft bilde ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiere. Insofern Habermas bloß noch das kommunikative Moment an der Gesellschaft interessiert, ist es konsequent, den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft aufzugeben und mit dem der Zivilgesellschaft zu operieren, der die „systemischen“ Momente der Gesellschaft ignoriert. Dementsprechend reduziert ist seine Vorstellung von Demokratie.

Aufgrund der eben benannten Beschränkung auf den Bereich der Zivilgesellschaft, bleibt der wesentliche Bereich der bürgerlichen Gesellschaft von dieser ausgenommen. Die freien und gleichen Individuen handeln kommunikativ und regeln demgemäß nur ihre dort entstehenden Konflikte. Es gibt allerdings eine Passage in "Faktizität und Geltung", in der Habermas auf ein Problem zu sprechen kommt, das sein Konzept zu sprengen scheint: die "Tatsache, dass Millionen Bewohner der Ersten Welt Hunderttausende in den Armutregionen der Dritten Welt verenden lassen". Hier eine "strukturelle Verbesserung" zu erlangen, würde, man höre und staune, "eine neue Weltwirtschaftsordnung erfordern." Einer der wenigen Sätze, denen man zustimmen kann. Dies bleibt allerdings ein Ausrutscher und es wird auch nicht mehr weiter darauf eingegangen, schon gar nicht systematisch entwickelt, was dies bedeuten würde. Im Ganzen ist auch das Habermas'sche Konzept von radikaler Demokratie in der Zivilgesellschaft nichts anderes als die bloße Neupräsentation liberaler Vorstellungen; moralische Vernunft als ideelles Komplement bürgerlicher Funktionalität." Das kommunikationstheoretisch reformulierte Ideal der Gesellschaft ist nichts anderes als ein Abziehbild der einfachen Zirkulation, deren politisch-juristisches Pendant der Rechtsstaat ist.

(Entsprechend ist für ihn der universale Rechtsstaat das Ideal der universalen Weltgesellschaft. Wie einem eine solche - rechtsfetischistische - Position das Hirn (die Urteilsfähigkeit) förmlich vernebeln kann, hat die Debatte um den Krieg im Kosovo bewiesen: Mit dem Krieg steht für ihn "die Transformation des Völkerrechts in ein Recht der Weltbürger auf der Agenda ... Unter Prämissen der Menschenrechtspolitik soll dieser Eingriff nun als eine bewaffnete, aber von der Völkergemeinschaft ... autorisierte Frieden schaffende Mission verstanden werden. Nach dieser westlichen Interpretation könnte der Kosovo-Krieg einen Sprung auf dem Weg des klassischen Völkerrechts der Staaten zum kosmopolitischen Recht der Weltbürgergesellschaft bedeuten". Die Menschenrechte fungierten dabei, so Habermas, als "moralische Wertorientierung für die Bewertung politischer Ziele.")

Die These meiner Arbeit ist, dass die Form der Gesellschaftskritik, wie sie die Theorie der Zivilgesellschaft übt, zwei einander ausschließende Prinzipien versöhnen will und muss. Auf der einen Seite will sie am Kapitalismus und damit an seinen Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismen festhalten, zum anderen klagt sie selbstbestimmte, demokratische Verhältnisse ein. Sie bewegt sich, wie Karl Marx dies formuliert hat, innerhalb der Grenzen des polizeilich Erlaubten und des logisch Unerlaubten, denn das gesellschaftliche Zentrum dieser Vorstellungen ist die - ideologisierte - Sphäre der Zirkulation. In dieser treten sich die Individuen als Freie, Gleiche und Privateigentümer gegenüber, um ihre Waren auszutauschen. Die Form der Produktion dieser Gegenstände, die nicht unmittelbar Waren sind, wird nicht genügend hinterfragt auf ihre sozialen Konstitutionsbedingungen. Produktion wird als naturwissenschaftlich-technischer Prozess verstanden, dessen soziale Formbestimmung außerhalb seiner liegt, nämlich in der Form der Verteilung. Er bleibt deshalb auch in seiner qualitativen Dimension ausgeschlossen von dem, was als gesellschaftliche Emanzipation vorgestellt wird. Entsprechend bewegen sich auch die Vorstellungen von sozialer Veränderung nur auf der Ebene einer - gerechteren - Verteilung des Produzierten.

Damit ein Begriff von radikaler Demokratie als Selbstregierung bzw. Selbstgesetzgebung sich nicht selbst widerspricht, muss er diese Trennung von Politik und Ökonomie unterlaufen und darf Praxis in freiheitlichen Verhältnissen nicht auf die Sphäre der Politik einschränken.

Das bedeutet aber eine andere Form von Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft, als diejenige, die immer darauf hinausläuft, die Ideale derselben verwirklichen zu wollen. Ich habe in meiner Arbeit versucht zu zeigen, dass Marx eine solche Kritik an den Thesen Proudhons vorgeführt hat. Sie bleibt deshalb meines Erachtens auch ein Schlüssel zum Verständnis sowohl der wert- und geldtheoretischen als auch der politischen Implikationen der Marxschen Theorie. In den Grundrissen hat Marx dies folgendermaßen beschrieben:

“Es ergibt sich daher der Irrtum jener Sozialisten, namentlich der französischen, die den Sozialismus als Realisation der von der französischen Revolution nicht entdeckten, sondern historisch in Umlauf geworfenen bürgerlichen Ideen nachweisen wollen, und sich mit der Demonstration abmühen, dass der Tauschwert **ursprünglich** (in der Zeit) oder seinem Begriff nach (in seiner adäquaten Form) ein System der Freiheit und Gleichheit aller, aber verfälscht worden sei durch Geld, Kapital etc ... Das Tauschwertsystem und mehr das Geldsystem sind in der Tat das System der Freiheit und Gleichheit. Die Widersprüche aber, die bei tieferer Entwicklung erscheinen, sind immanente Widersprüche, Verwicklungen dieses Eigentums, Freiheit und Gleichheit selbst; die gelegentlich in ihr Gegenteil umschlagen. Es ist ein ebenso frommer wie alberner Wunsch, dass z.B. der Tauschwert aus der Form von Ware und Geld sich nicht zu der Form des Kapitals oder die Tauschwert produzierende Arbeit sich nicht zur Lohnarbeit fortentwickeln soll.” Dreh- und Angelpunkt für diesen permanenten Rückfall in bürgerliche Vorstellungen sind nach Marx Ansicht die nicht verstandenen ökonomischen Kategorien Wert und Geld.

Für Proudhon steht der Wert für Äquivalenz und Gleichheit, während das Geld für Ungerechtigkeit und Ungleichheit steht. Das klingende Geld sei “der Despot der Zirkulation”. Weil Silber und Gold unter den Waren den ersten Platz einnehmen, würden sie den anderen Waren ihren Wert geben. Aus diesem Privileg erklärt er den Zins. Diesen hält auch Proudhon für das Hauptproblem des Kapitalismus, dem er dann in der “Philosophie de la Misere” von 1846 sein Ideal einer gerechten Gesellschaft gegenüberstellt: diese ist eine Gesellschaft, die nun endlich **wirklich Äquivalente tauscht**. Er will im Rückgriff auf Adam Smith und David Ricardos Werttheorie alle Waren dem Geld gleich machen. Habermas'sch gesprochen, will er das Geld zu dem machen, für das es Habermas schon im Kapitalismus hält: zum Medium. Da der Wert einer Ware durch die individuell dafür aufgebrauchte Arbeit konstituiert und deshalb in Arbeitszeit gemessen werde, darf das Geld nichts anderes sein als Zirkulationsmittel. Diese Aufgabe könne, so Proudhon nur ein Arbeitsstundenzettel erfüllen; damit sei gewährleistet, dass wirkliche Äquivalente getauscht würden. Die Arbeitsstundenzettel gelten ihm also als praktischer Garant für die geplante gesellschaftliche Gleichheit bzw. Gerechtigkeit. Das soziale Gleichheitsideal der Französischen Revolution wird von Proudhon ökonomisch reduziert auf ein Gleichgewichtsmodell, wie wir es auch bei der bürgerlichen Ökonomie finden. Die Bedingung davon ist zum einen die universale Konkurrenz. Diese abzuschaffen ist für Proudhon genauso unmöglich, wie den Wert abzuschaffen. Denn dies hieße für ihn, die Freiheit zu vernichten. Zum anderen ist die Bedingung eine arbeitsteilige Gesellschaft, sowie eine Vorstellung vom Menschen als einzelner freien und jedem anderen gleichen Individuum. Produktion ist entsprechend der Vorstellung der einfachen Zirkulation als einfache Warenproduktion gedacht. Wie stellt er sich also die harmonische Gesellschaft der Äquivalententauscher vor und was ist das Problem daran?

Bei den Proudhonschen Arbeitswertzetteln erscheint nicht mehr ein bestimmtes Quantum Gold als Verkörperung eines bestimmten Quantums der Substanz des Werts, nämlich der Arbeit bzw. der Arbeitszeit, sondern die Arbeitszeit selbst erscheint auf dem Zettel als bestimmter Wert. Anstelle von z.B. einer Unze Gold stünde auf den Zetteln x Stunden Arbeitszeit. Welche Arbeitszeit wäre hier die Werts substanz?”

Die Produzenten sollen ihre geleisteten Arbeitsstunden, die auf Arbeitsstundenzetteln festgehalten werden sollen, mit den anderen Produzenten äquivalent austauschen können. Aber x Stunden Arbeitszeit festgehalten auf einem Arbeitsstundenzettel bleiben x Stunden Arbeitszeit unabhängig davon, ob zum Zeitpunkt des Verkaufs des Produkts dasselbe in viel kürzerer Zeit hergestellt werden könnte und es entsprechend nur noch x – a Arbeitsstunden wert wäre. A der Stundenzettel nur eine ideale *Durchschnittsarbeitszeit* repräsentieren kann, würde er nie systematisch, sondern nur zufällig der wirklichen Arbeitszeit entsprechen und nie konvertibel sein, das heißt umgekehrt, die in einer Ware vergegenständlichte Arbeitszeit würde nie eine sich gleiche Quantität Arbeitsgeld kommandieren, sondern mehr oder weniger. Damit

wären aber das Maß der Werte und das Zirkulationsmittel wieder getrennt und beide würden, wie Marx es formuliert, eigenen Gesetzen folgen. Ein Produkt mit dem Preisschild x Stunden Arbeitszeit müsste als Äquivalent mit dem gleichen Produkt, das nur noch $x - a$ Arbeitsstunden wert wäre, getauscht werden. Dies würde der Basis des Austauschs, der Äquivalenz, widersprechen.

„Dieser Widerspruch ist in der Tat, nur verhüllt, in den Geldpreisen ausgedrückt. Der Unterschied zwischen Preis und Wert, zwischen der Ware, gemessen durch die Arbeitszeit, deren Produkt sie ist, und dem Produkt der Arbeitszeit, gegen die [sie] sich austauscht, dieser Unterschied erheischt eine dritte Ware als Maß, worin sich der wirkliche Tauschwert der Ware ausdrückt.“ Weil die Arbeitszeit nur ein ideales, kein reales Wertmaß sein kann, kann sie nicht unmittelbar als Materie der Vergleichung der Preise genommen werden, denn die Preise unterliegen der Dynamik der Produktivkraftentwicklung. Der Unterschied von Wert und Preis erheischt, so Marx, daß die Werte als Preise an einem andren Maßstab als ihrem eigenen gemessen werden. „Weil der Preis nicht gleich dem Wert ist, kann das wertbestimmende Element – die Arbeitszeit – nicht das Element sein, worin die Preise ausgedrückt werden, weil die Arbeitszeit sich zugleich als das bestimmende und das nichtbestimmende, als das gleiche und ungleiche ihrer selbst auszudrücken hätte.“

Der zunächst nominelle Unterschied zwischen Preis und Wert erweist sich hier als durch unterschiedliche Bestimmungsgründe von Wert und Preis bedingt. „Preis im Unterschied vom Wert ist notwendig *Geldpreis*.“

Diese Argumentation übernimmt Marx in den ersten Kapiteln des „Kapital“. Dort geht es - hier folge ich der Argumentation der frühen Backhaus-Aufsätze - darum, zu zeigen, dass der Wert nicht festgestellt und auch nicht ausgedrückt werden kann ohne das Geld. Und auch das Geld kann innerhalb der einfachen Zirkulation seinem Anspruch nicht gerecht werden. Der Begriff des Werts und auch der Begriff des Geldes werden deshalb auf dieser Argumentationsebene genauso kritisiert, wie die dazugehörigen bürgerlichen Ideale von Freiheit, Gleichheit und Privateigentum. Sie sind nicht denkbar ohne das Kapitalverhältnis und damit nicht denkbar ohne kapitalistische Produktion mitsamt ihren Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen. In der Darstellung und Kritik der einfachen Zirkulation geht es also nicht nur um die Ideologeme der bürgerlichen Ökonomie, die sich besonders gern in dieser Sphäre tummelt, sondern auch um falsche Vorstellungen von Sozialismus, wie wir sie bei Proudhon gefunden haben. In einem Brief an Engels von 1859, also nach Erscheinen von „Zur Kritik ...“, wo ja nur die einfache Zirkulation dargestellt und kritisiert wird, schreibt Marx, dass dieser in seiner Rezension auf keinen Fall vergessen dürfe, dass damit „der Proudhonismus in der Wurzel vernichtet ist.“

Das will ich folgenden kurz ausführen, wobei ich hier jetzt nicht die Begründungsschritte im Einzelnen vorführen kann.

Marx beginnt seine systematische Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie im „Kapital“ mit dem Reichtum, wie er Gesellschaften mit kapitalistischer Produktion erscheint: als ungeheure Warensammlung, deren Elementarform die Ware ist.

Die Ware als Ausgangspunkt der Darstellung ist also ökonomische Kategorie und konkreter, sinnlich erfahrbarer Gegenstand zugleich. Sie ist – wie auch das Geld – existierende Kategorie. Trotzdem – insofern macht Marx nun nicht einfach das Gegenteil der politischen Ökonomie, die ihre Darstellungen mit dem Abstraktum des „Werts“ anfangen – erscheint dieses Konkretum, die Ware, zunächst, wie bei Smith und Ricardo auch, als Moment der einfachen Zirkulation. In ihr wird abstrahiert von dem Produktionsprozess, in dem die Waren entstanden sind. Es wird also nicht mit ihrem Produktionsprozess angefangen, weil dieser zunächst nicht erscheint. Man wird aber notwendig zu ihm zurück gehen müssen, weil die Ware als Konkretum ohne ihn genauso wenig zu begreifen ist, wie der Reichtum als bloße Warensammlung“

Den Inhalt dieses Reichtums bilden die Gebrauchswerte, diese wiederum interessieren auf dieser Ebene nur insofern sie Träger von Tauschwert sind. Denn das ist der Unterschied zwischen Ware und bloßen Dingen. Der Tauschwert erscheint hier zunächst als ein quantitatives Verhältnis, also als Preis bzw. als bestimmte Menge von anderer Ware: $x \text{ Ware A} = y \text{ Ware B}$.

Die Frage ist nun: Wie kann es möglich sein, dass zwei bzw. unendlich viele Gegenstände, die durch unendlich viele verschiedene konkrete Arbeiten produziert wurden, einander gleichgesetzt werden können? Sie müssen eine gemeinsame Dimension der Meßbarkeit haben. Hier zu antworten, diese Dimension sei der Preis, wie etwa Bailey oder auch Sraffa, unterschlägt bzw. verschiebt das Problem einfach. Sie setzt voraus, was eigentlich erklärt werden muß.

Das Wertsein der Ware als ihre Einheit, in der sie verglichen werden, so Marx, ist nicht natürlich, sondern gesellschaftlichen Ursprungs. Die Ware haben eine gemeinsame gesellschaftliche Substanz: die Arbeit. Insofern die Waren also als etwas erscheinen, das Wert hat, sind sie - wie Marx es nennt - "krystallisierte Arbeit", aber von Arbeit sans phrase, ohne alle Bestimmung, also von abstrakter Arbeit. Ihre Maßeinheit muss die Zeit sein; diese wird bestimmt als gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit.

Man hat also auf dieser Ebene der Darstellung die Substanz des Werts, die abstrakte, als den notwendigen Substrat unterstellte Arbeit, und man hat das Maß des Werts, die gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeit. Als Maß und Substanz des Werts kann aber nur die Arbeit in actu begriffen werden, nicht die schon vergegenständlichte. Sonst geriete man in das gleiche Problem, wie Proudhon. Die Arbeit in actu lässt sich aber nicht feststellen, der Wert sich nicht fixieren. Trotzdem haben die Waren einen Wertausdruck, einen bestimmten Preis - entweder 5 oder 10 DM -, in dem der Wert scheinbar quantitativ festgestellt wird.

Nachdem wir das nun alles kennen, schreibt Marx, bleibt nun zu analysieren seine Form, "die den *Werth* eben zum *Tausch-Werth* stempelt."

Ich erspare mir hier jetzt die genaue Darstellung der Wertformanalyse, das kann man in meinem Rekonstruktionsversuch nachlesen. Das Resultat dieser Analyse ergibt, dass weder die einfache noch die erweiterte, noch die allgemeine Wertform den Wert tatsächlich ausdrücken in dem Sinne, dass sie ihn feststellen können. Im Gegenteil in der Form IV, in der alle Waren als allgemeines Äquivalent allen Waren als allgemeines Äquivalent gegenüberstehen, und die man nur in der Erstauflage findet, erscheint die Wertform vollends als widersprüchlich, nicht in der Lage, den Wert auszudrücken. Das Geld, das an sich schon in der ersten einfachen Wertform vorhanden war, wird nun zunächst diesen Widerspruch aufheben und als der adäquate Ausdruck des Werts oder die gesellschaftlich gültige Darstellung des Werts und der Wertgröße erscheinen. Bzw. es wird die Form sein, in der sich der Widerspruch des Werts vorerst - also auf der Ebene der einfachen Zirkulation - bewegen kann, wie Marx schreibt.

Als gesellschaftlich gültige Darstellung der Wertgröße erscheint das Geld in seiner ersten Funktion als Maß der Werte.

"Die erste Funktion des Goldes besteht darin, der Warenwelt das Material ihres Wertaudrucks zu liefern oder die Warenwerte als gleichnamige Größen, qualitativ gleiche und quantitativ vergleichbare, darzustellen. So funktioniert es als allgemeines Maß der Werte, und nur durch diese Funktion wird Gold, die spezifische Äquivalentware, zunächst Geld." In dieser Funktion ist das Geld vermittelt über eine Ware, nämlich das Gold, die notwendige Erscheinungsform des immanenten Wertmaßes der Waren, seine Arbeitszeit. Die Kommensurabilität der Waren als vergegenständlichte Arbeitszeit macht also eine Ware, zum Beispiel das Gold, zu Geld. Daher ist es nicht das Geld, das die Waren kommensurabel *macht*, sondern das Geld ist „zunächst das, was die Beziehung der Gleichheit aller Tauschwerte *ausdrückt*." Die Gleichheitsbeziehung ist - wie wir aus der Wertformanalyse wissen - selbst wiederum vorausgesetzt. Die Waren können nur deshalb als gleiche betrachtet werden, weil sie als Werte vergegenständlichte menschliche Arbeit sind.

Was auf der Ebene der Wertformanalyse noch als immanente Beziehung der Waren zu ihrem Tauschwert erschien, hat sich nun im Geld als selbständiger Existenz außer den Waren verselbständigt. Bis hierhin ist aber die Setzung der Waren als Preise nach wie vor bloß ideell. Das heißt, noch ist kein einziges Geldstück nötig für diesen Prozess. Das heißt aber nicht, dass das Material gleichgültig ist.

Marx zeigt, daß, obgleich nur vorgestelltes Geld zur Funktion des Wertmaßes dient, der Preis wiederum ganz vom realen Geldmaterial abhängt. Denn in der Bestimmung als Preis, als Geldname, erscheint die natürliche Materie des Geldes, also Gold, Silber. Etc., als wesentlich; als Preis ist das Geld als einfaches Quantum einer bestimmten Materie gesetzt. In dieser Bestimmung ist es nicht mehr selbst Tauschwert, Verhältnis. Das, wie Marx in den Grundrissen ausdrücklich betont, ist eben der Unterschied des Preises zum Tauschwert. Mit der Bestimmung des Tauschwerts wäre der Wert nicht ausdrückbar gewesen; er müßte kritisiert werden durch die Kategorie des Preises. Die preisbestimmten Waren stellen sich nun dar als verschiedene Goldquanta. „Als solche verschiedene Goldquanta vergleichen und messen sie sich untereinander, und es entwickelt sich technisch die Notwendigkeit, sie auf ein fixiertes Quantum Gold als ihre Maßeinheit zu beziehen. Diese Maßeinheit selbst wird durch weitere Einteilung in aliquote Teile zum Maßstab fortentwickelt.“ Das Gold verrichtet nun also als Maß der Werte und Maßstab der Preise zwei verschiedene Funktionen: „Maß der Werte ist es als die gesellschaftliche Inkarnation der menschlichen Arbeit, Maßstab der Preise als festgesetztes Metallgewicht. ... Am Maß der Werte messen sich die Waren als Werte, der Maßstab der Preise mißt dagegen Goldquanta an einem Goldquantum, nicht den Wert eines Goldquantums als Gewicht des andren.“

Wie schon Proudhon gesehen hatte, ist es für die Funktion des Maßes nicht notwendig, daß dieses selbst fix sein muß. Im Gegenteil: mit der – gesetzlichen – Fixierung eines bestimmten Goldquantums als Maßstab, auf das die Preise als Gewichtseinheiten bezogen werden, ist selbstverständlich nicht der Wert dieses Goldquantums fixiert, denn dieses ist selbst Arbeitsprodukt, also der Möglichkeit nach veränderlicher Wert. In der doppelten Funktion des Geldes liegt die Möglichkeit der „Inkongruenz“ von Wertgröße und Preis: Denn, wenn „der Preis als Exponent der Wertgröße der Ware Exponent ihres Austauschverhältnisses mit Geld, so folgt nicht umgekehrt, daß der Exponent ihre Austauschverhältnisses mit Geld notwendig der Exponent ihrer Wertgröße ist.“

Da die Wertgröße der Waren, wie die Wertformanalyse gezeigt hat, nicht unmittelbar ausgedrückt werden kann, sondern nur vermittelt durch das Geld im Preis ihren Ausdruck hat, also ein ihrem Bildungsprozeß immanentes, notwendiges Verhältnis verwandelt wurde in ein Austauschverhältnis mit dem außer ihr existierenden Geld, ist nun die Möglichkeit quantitativer Inkongruenz gesetzt. „In diesem Verhältnis kann sich aber ebensowohl die Wertgröße der Ware ausdrücken, als das Mehr oder Minder, worin sie unter gegebenen Umständen veräußerlich ist. Die Möglichkeit quantitativer Inkongruenz zwischen Preis und Wertgröße, oder der Abweichung des Preises von der Wertgröße, liegt also in der Preisform selbst. Es ist dies kein Mangel dieser Form, sondern macht sie umgekehrt zur adäquaten Form einer Produktionsweise, worin sich die Regel nur als blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann.“ Damit das Geld als ideelles Wertmaß funktioniert, ist es im Austausch und damit als Zirkulationsmittel schon vorausgesetzt; systematisch muß das Geld als Maß der Werte und als Maßstab der Preise vorher entwickelt werden, denn die Waren tauchen in der Zirkulation immer schon als preisbestimmte auf. „Die Preise sind also die Voraussetzung der Geldzirkulation, so sehr ihre Realisierung als Resultat derselben erscheint.“ Das Geld muß jetzt betrachtet werden in seiner äußerlichen Form, wie es als Tauschmittel real in der Zirkulation erscheint.

Jetzt ist man also endlich auf der blendenden Ebene des Geldes als Zirkulationsmittel. Hier wird der Fetisch der Gleichheit augenscheinlich. Denn hier vermittelt das Geld den Äquivalententausch in der Gestalt W-G-W real. Deshalb ist in dieser Funktion auch seine Existenz wichtig, nicht das Material. Diese Funktion können selbstverständlich Papierzettel erfüllen. Es ist Aufgabe des Staates, sie mit einem garantierten Zwangskurs auszustatten, also in ein nationales Kleid zu hüllen. Immer unter Voraussetzung der beiden Funktionen Maß der Werte und Maßstab der Preise versteht sich. Marx zeigt nun im Fortgang, dass auch diese Funktion des Geldes sich in Widersprüche verstrickt und über sich hinaustreibt, sobald das Geld als Zahlungsmittel funktionieren soll. Die dritte Bestimmung des Geldes nennt er dann das Geld als Geld bzw. das Geld als Weltgeld.

„Im Welthandel entfalten die Waren ihren Wert universell. Ihre selbständige Wertgestalt tritt ihnen daher hier auch gegenüber als Weltgeld. Erst auf dem Weltmarkt funktioniert das Geld in vollem Umfang als die Ware, deren Naturalform zugleich unmittelbar gesellschaftliche Verwirklichungsform der menschlichen Arbeit in abstracto ist.“

Und hier gerät es nun vollends in Widersprüche.

Zitat Seite 148f: „In seiner letzten, vollendeten Bestimmung erscheine, so Marx in den „Grundrissen“, das Geld nun nach allen Seiten als ein Widerspruch, der sich selbst auflöse, beziehungsweise zu seiner eigenen Auflösung treibe. „Als allgemeine Form des Reichtums steht ihm die ganze Welt der wirklichen Reichtümer gegenüber. Es ist die reine Abstraktion derselben, – daher so festgehalten bloße Einbildung ... Andererseits, als materieller Repräsentant des allgemeinen Reichtums wird es bloß verwirklicht, indem es wieder in Zirkulation geworfen, gegen die einzelnen besondern Weisen des Reichtums verschwindet.“

Wenn das Geld aber in der Zirkulation ist und dort bleibt, stellt es nicht Reichtum für das schatzbildende Individuum dar. Aber nur indem man es zirkulieren läßt, kann man das Geld als Reichtum sichern. Als Reichtum verwirklichen kann man es dagegen nur, indem man es in Waren eintauscht und diese konsumiert. „Ich kann sein Sein für mich nur wirklich setzen, indem ich es als bloßes Sein für andre hingebe. Will ich es festhalten, so verdunstet es unter der Hand in ein bloßes Gespenst des wirklichen Reichtums.“

Aber auch die Schatzbildung erweist sich nicht als adäquates Mittel, seinen Reichtum zu vermehren. Die Aufhäufung von Geld, also die eigene Quantität zum Maß seines Werts zu machen, ist sinnlos, wenn sich auf der anderen Seite nicht Waren aufhäufen. Das Geld verliert dann seinen Wert in dem Maß, in dem es aufgehäuft wird. Die Vermehrung der Menge an Geld erscheint zwar als Vermehrung des Reichtums, den es ausdrücken soll, ist in der Tat aber seine Abnahme. „Seine Selbständigkeit ist nur Schein; seine Unabhängigkeit von der Zirkulation besteht nur in Rücksicht auf sie, als Abhängigkeit von ihr.“

Was die ökonomische Wissenschaft als Besonderheit des Geldes gegenüber der Ware versuchte herauszustellen, wird von Marx hier in seiner Widersprüchlichkeit dargestellt. Obwohl das Geld doch – als Ergebnis der Wertformanalyse – als allgemeine Ware erschien, unterliegt es nun den gleichen Bestimmungen wie jede besondere Ware. Sein Wert scheint sowohl von Nachfrage und Zufuhr abzuhängen als zu wechseln mit seinen spezifischen Produktionskosten. Damit repräsentiert das Geld selbst nur ein identisches Quantum von veränderlichem Wert, obwohl es doch den Wert als solchen oder, wie bei Proudhon, den authentischen Wert repräsentieren soll. Marx resümiert: „Es hebt sich daher auf als vollendeter Tauschwert ... Als bloß allgemeine Form des Reichtums negiert, muß es also sich verwirklichen in den besondern Substanzen des wirklichen Reichtums; aber indem es so sich wirklich bewährt als materieller Repräsentant der Totalität des Reichtums, muß es zugleich sich erhalten als die allgemeine Form. Sein Eingehn in die Zirkulation muß selbst ein Moment seines Beisichbleibens und sein Beisichbleiben ein Eingehn in die Zirkulation sein. D.h. als realisierter Tauschwert muß es zugleich als Prozeß gesetzt sein, worin sich der Tauschwert realisiert.“

Dieser Prozess kann nur ein Prozess sein, bei dem aus G G' werden kann. Es muss kapitalistischer Produktionsprozess sein, weil es systematische Mehrwertproduktion sein muss. Damit ist man auf einer neuen Ebene der Argumentation angelangt, innerhalb derer die Kategorien anders erscheinen und bestimmte Ideologeme der einfachen Zirkulation kritisiert sind.

Damit sind nach meiner Interpretation bestimmte, historisch sehr wirksame politische Lesarten des "Kapital" ausgeschlossen. Weder lässt sich das Kapital in den ersten Kapiteln historisch lesen als Beschreibung einer Gesellschaft, die gemäß der einfachen Zirkulation produziert, also als eine Gesellschaft mit einfacher Warenproduktion. So kann man das z.B. bei Ernest Mandel, Wolfgang Fritz Haug et al. nachlesen. Noch lässt sich das "Kapital" so lesen, dass aus der einfachen Zirkulation eine Utopie entwickelt werden könnte, der gemäß im "Sozialismus" erst wirklich individuelle Freiheit und Gleichheit herrschen würden, weil in diesem nun endlich wirkliche Äquivalente getauscht werden könnten. Dies ist eine Tradition, die mit Friedrich Engels anfängt und über August Bebel et al. fortgeführt wird. Als aktuelle Variante kann man sie wiederfinden beim sogenannten "Bielefelder Ansatz" von Christa Müller und Veronika Bennholdt-Thomsen.

Von Marx kann man meines Erachtens lernen, dass all diese Ansätze - wenn sie denn überhaupt die Absicht haben, den Kapitalismus zu kritisieren - zur Vordertür hinauswerfen, was sie sich durch die Hintertüre des falsch verstandenen Wert und Geldbegriffs im Kapitalismus wieder hereinholen.

Nadja Rakowitz, November 2000