

Dieter Wolf

## Kritische Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie

Eine Kritik an dem Aufsatz von H. Reichelt über „Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im ‚Kapital‘“

- Mit Exkursen und einem Anhang über Adornos Marxrezeption –

### Inhalt

#### Teil A

##### Abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftlich allgemeine Form der konkret nützlichen Arbeiten

- I. Abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftlich allgemeine Form der konkret nützlichen Arbeiten S. 2
- II. Zur Verwechslung der abstrakt menschlichen Arbeit als Arbeit in gesellschaftlich allgemeiner Form mit dem technologisch und organisatorisch durch das Kapital geprägten Arbeitsprozess und mit der Arbeit als ahistorisch gültigem Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur. Bemerkungen zu Fehlinterpretationen der „Grundrisse“ S. 8
- III. Physiologische Substantialisierung der abstrakt menschlichen Arbeit oder der „abgeschmackte Zank über die Rolle der Natur in der Bildung des Tauscherts“ S. 14

#### Teil B

##### „Objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“

- I. „Objektive Setzung“ S. 19
- II. Bemerkungen zum Zusammenhang der drei ersten Kapitel des *Kapital* S. 26
- III. „Allgemeine Akzeptanz“ S. 31
- IV. Geld als „unmittelbare Einheit von Allgemeinem und Besonderem“ S. 36
- V. Doppelte Wertstruktur von preisbestimmter Ware und Geld S. 40
- VI. „Objektive Setzung“ („allgemeine Geltung“) als „setzende Reflexion“ und „allgemeine Akzeptanz“ als „äußere Reflexion“. Reichelts spekulatives Operieren mit „Reflexionsbestimmungen“ S. 42

#### Anhang

Die Kritische Theorie Adornos als „Programm“ für Reichelts „neue Marxlektüre“. Ein Kommentar zu Adornos Auseinandersetzung mit Marx in der Seminarmitsschrift von H.G. Backhaus. S. 50

Exkurse S. 66

## Teil A

### **Abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftlich allgemeine Form der konkret nützlichen Arbeiten**

#### **I. Abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftlich allgemeine Form der konkret nützlichen Arbeiten**

Zu Beginn seines Thesenpapiers legt Reichelt dar, warum er, wenn es um die Erklärung des allgemeinen Äquivalents geht, der Marxschen Darstellung nicht mehr folgen kann und sich gezwungen sieht, sie durch eine Geltungstheorie zu ersetzen. Zu einem solchen Vorhaben kann man sich nur entscheiden, wenn man annimmt, dass die Marxsche Theorie in ihren Grundfesten zu erschüttern ist. Dies ist für Reichelt auch tatsächlich der Fall; denn er hält den „Doppelcharakter der Arbeit“, der bekanntlich für Marx der „Springpunkt der Kritik der Politischen Ökonomie“ ist, für falsch. Für Reichelt trifft dieses harte Urteil deswegen zu, weil er die abstrakt menschliche Arbeit, die bei Marx unter den Bedingungen des Austauschs gesellschaftlich allgemeine Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten ist, nicht wahrnimmt. Zugleich unterstellt er Marx, dieser würde – wenn er von der „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn“ spricht – unter der abstrakt menschlichen Arbeit grob materialistisch eine stoffliche, schweißtreibende, Gegenstände umformende Arbeit verstehen. Indem Reichelt die abstrakt menschliche Arbeit auf diese Weise interpretiert, hat er es nicht mehr mit dem Doppelcharakter der Arbeit zu tun, d.h. nicht mehr mit der Arbeit, die als abstrakt menschliche die gesellschaftlich allgemeine Form aller konkret nützlichen Arbeiten und als konkret nützliche das produktive Verhalten zu unterschiedlichen Naturstoffen ist. Indem Reichelt die abstrakt menschliche Arbeit durch eine produktive Verausgabung von Arbeit ersetzt, worin die Menschen sich praktisch zu unterschiedlichen Naturstoffen so verhalten, dass sie Gegenstände umgestalten, hat er es nur noch mit der konkret nützlichen Arbeit zu tun. Während Marx ausdrücklich betont, bei der konkret nützlichen und abstrakt menschlichen Arbeit handelt es sich nicht um zwei verschiedene Sorten Arbeit, hat Reichelt die abstrakt menschliche Arbeit, die eine abstrakt allgemeine Eigenschaft mit gesellschaftlicher Bedeutung ist, in eine Sorte Arbeit verwandelt.

Was soll man noch davon halten, wenn Marx bedeutungsvoll vom Doppelcharakter der Arbeit als dem „Springpunkt der Kritik der Politischen Ökonomie“ spricht, wenn es doch – wie Reichelt glaubt – diesen Doppelcharakter überhaupt nicht gibt?

„Die mehr als 130-jährige Auseinandersetzung ... hat nach wie vor keine Klarheit schaffen können hinsichtlich des Begriffs der abstrakt-allgemeinen Arbeit als Substanz des Wertes, insbesondere in der Formulierung als ‚Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv und Hand usw.‘ bzw. als ‚Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn‘, die ‚in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher ... Arbeit ... den Warenwert‘ bildet“ (Reichelt, Thesen für Werftpfuhl, S. 1<sup>1</sup> und MEW 23, S. 61).

---

<sup>1</sup> Helmut Reichelt, Thesen für Werftpfuhl. Das unveröffentlichte Thesenpapier wurde auf der Tagung der Marx-Gesellschaft im März 2002 diskutiert.

Hat man der abstrakt menschlichen Arbeit ihren gesellschaftlichen Charakter genommen und in einen die konkret nützliche Arbeit auszeichnenden stofflichen Prozess verwandelt, dann kann man auch behaupten, dass Marx die „Programmatik, in der er über die klassische Ökonomie hinausgeht, in der Darstellung selbst nicht eingelöst (hat): nämlich den Nachweis zu erbringen, wie sich der ‚Inhalt in jener Form darstellt‘“ (bei Marx heißt es „warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt“ (MEW 23, S. 95).

Um den Doppelcharakter der Arbeit anders zu begreifen als Reichelt, kommt alles auf den Unterschied zwischen der konkret nützlichen und der abstrakt menschlichen Arbeit bzw. auf den Unterschied zwischen der stofflichen und der gesellschaftlichen Seite der Arbeit an. Konkret nützliche Arbeit ist nützliche Arbeit „stets betrachtet mit Bezug auf ihren Nutzeffekt“ (MEW 23, S. 56). Es handelt sich um eine bestimmte „Art produktiver Tätigkeit“, die durch „Zweck, Operationsweise, Gegenstand, Mittel und Resultat“ bestimmt ist (MEW 23, S. 56). Die konkret nützliche Arbeit vergegenständlicht sich im Gebrauchswert, der dank seiner Eigenschaften, die er durch die Verbindung zweckbestimmter, produktiver Tätigkeit mit den unterschiedlichsten Naturstoffen erhalten hat, unterschiedliche Bedürfnisse der Menschen befriedigt. Arbeitsprodukte als Gebrauchswerte sind untereinander verschieden so verschieden die produktiven Tätigkeiten in ihrer Zweckbestimmung sind. Als Stücke umgeformter Natur wiederholt sich in ihrer Verschiedenheit die Verschiedenheit der Naturstoffe. „Zieht man die Gesamtsumme aller verschiedenen nützlichen Arbeiten ab, die in Rock, Leinwand usw. stecken, so bleibt stets ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun des Menschen von Natur vorhanden ist“ (MEW 23, S. 57). „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln“ (ebenda).

Marx unterscheidet die abstrakt menschliche Arbeit als produktive Verausgabung der Arbeitskraft von der konkret nützlichen Arbeit als produktivem Verhalten zu unterschiedlichen Naturstoffen, wie Tuch oder Leinwand (MEW 23, S. 52). Von der konkret nützlichen Arbeit ist die abstrakt menschliche Arbeit unterschieden, insofern die produktive Verausgabung der Arbeitskraft kein produktives Verhalten zu verschiedenen Naturstoffen einschließt, worin diese umgestaltet werden. Wenn die abstrakt menschliche Arbeit und konkret nützliche Arbeit, wie Marx sagt, nicht zwei verschiedene Sorten von Arbeit sind und die abstrakt menschliche Arbeit überhaupt nichts mit dem produktiven Verhalten zu verschiedenen Naturstoffen zu tun hat, dann ergibt sich als grundlegende Charakterisierung der abstrakt menschlichen Arbeit, dass sie **eine abstrakt allgemeine bzw. allgemein menschliche Eigenschaft der konkret nützlichen Arbeiten** ist.

Dass die abstrakt menschliche Arbeit eine abstrakt allgemeine Eigenschaft der konkret nützlichen Arbeit ist, muss zunächst einmal überhaupt nichts mit irgendeinem historisch spezifischen gesellschaftlichen Zusammenhang zu tun haben. Im Verlaufe ihrer Geschichte entwickeln die Menschen einen gesellschaftlichen Zusammenhang, worin sie sich praktisch mit der Natur auseinander setzen und verschiedene Arbeiten ausführen, in denen sie verschiedene Produkte herstellen, die verschiedene Gebrauchswerte haben. Von den besonderen konkret nützlichen Arbeiten, in denen sich die Menschen produktiv zu Naturstoffen verhalten und entsprechend besondere Gebrauchswerte herstellen, lässt sich sagen, dass überhaupt menschliche Arbeitskraft verausgabt wird und menschliche Arbeit schlechthin eine abstrakt allgemeine Eigenschaft der konkret nützlichen Arbeiten ist.

Schon für diese bewusst vorgenommene ahistorische Betrachtungsweise, bei der es nicht um eine historisch spezifische Form gesellschaftlicher Verhältnisse geht, ist es wichtig festzustellen, dass es sich bei der konkret nützlichen Arbeit und der abstrakt menschlichen Arbeit nicht um zwei verschiedene Sorten von Arbeit handelt. Selbständig existieren immer

nur konkret nützliche Arbeiten und unter keinen Umständen, auch nicht unter den historisch spezifischen Bedingungen der allgemein vorherrschenden Warenzirkulation existieren zwei Sorten von Arbeit. Wenn für alle Gesellschaftsformationen gesagt werden kann, dass die in ihnen verausgabten konkret nützlichen Arbeiten immer zugleich auch abstrakt menschliche sind, dann handelt es sich bei dieser abstrakt menschlichen Arbeit **nicht um eine Arbeit, die in irgendeiner Gesellschaftsformation selbständig existiert, sondern um eine weder sinnlich wahrnehmbare noch sinnlich selbständig existierende abstrakt allgemeine Eigenschaft. So wenig neben Äpfeln und Birnen das Obst auf einem Baum wächst, genauso wenig existiert irgendwo auf der Welt selbständig für sich die abstrakt menschliche Arbeit.**

In einer ahistorischen Betrachtung wird noch davon abstrahiert, dass in einem gesellschaftlichen Zusammenhang festgelegt wird, auf welche jeweils historisch spezifische Weise die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten als gesellschaftlich verausgabte anerkannt werden bzw. den Charakter gesellschaftlicher Allgemeinheit erhalten haben. Solange man im Rahmen einer ahistorischen Betrachtung feststellt, dass die abstrakt menschliche Arbeit eine abstrakt allgemeine Eigenschaft aller konkret nützlichen von Menschen verausgabten Arbeiten ist, stellt man nur etwas fest, das für alle Gesellschaftsformationen gilt.

Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, sei vorgreifend festgehalten: Wenn im Austausch die abstrakt menschliche Arbeit zur historisch spezifischen Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten wird, dann erhält die abstrakt menschliche Arbeit diese außergewöhnliche Bedeutung als abstrakt allgemeine Eigenschaft und nicht als eine Sorte von Arbeit.

Schon jetzt zeichnet sich ab, dass alle naturalisierenden Substantialisierungsversuche der abstrakt menschlichen Arbeit deswegen zum Scheitern verurteilt sind, weil diese eben nicht als abstrakt allgemeine Eigenschaft, sondern als eine Sorte von Arbeit begriffen wird.

In allen Gesellschaftsformationen ist die abstrakt menschliche Arbeit eine abstrakt allgemeine Eigenschaft der konkret nützlichen Arbeiten, aber nur in dem historisch spezifischen gesellschaftlichen Prozess, der aus dem Austausch der Arbeitsprodukte besteht, wird diese abstrakt allgemeine Eigenschaft zur spezifisch gesellschaftlichen Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten. Solange noch gar nicht vom gesellschaftlich allgemeinen Charakter der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten gesprochen wird, kann die Feststellung, abstrakt menschliche Arbeit ist eine abstrakt allgemeine Eigenschaft aller einzelnen voneinander verschiedenen Arbeiten, auch keine Ahistorisierung im schlechten Sinne sein. Eine ahistorische Betrachtung der konkret nützlichen Arbeit, ausgehend von der Einsicht in die gesellschaftliche Arbeit unter Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft, wird ebenfalls von Marx vorgenommen. So z.B. innerhalb der Darstellung der Warenzirkulation. In ihr wird die konkret nützliche Arbeit unterstellt. Es wird nicht ihre technisch gesellschaftliche Umgestaltung durch das Kapital betrachtet. Damit geht es auch nicht darum, dass im Rückgang in die kapitalistische Produktion die konkret nützliche Arbeit unter Abstraktion von all ihren Besonderheiten den Inhalt des Kapitalprozesses bildet. Jedes Mal kommt konkret nützliche Arbeit als ewig gültiger Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur unter Abstraktion von allen Besonderheiten der verausgabten Arbeitskraft und unter Abstraktion von einem bestimmten produktiven Verhalten zu besonderen Naturstoffen in den Blick. Es ist daher äußerst wichtig, von vornherein auf die unterschiedliche Weise aufmerksam zu machen, in der jeweils aus ahistorischer Perspektive die abstrakt menschliche Arbeit die abstrakt allgemeine Eigenschaft der konkret nützlichen Arbeiten ist und die konkret nützliche Arbeit unter Abstraktion von ihrer Besonderheit ein bloßer Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur ist. Bei der abstrakt menschlichen Arbeit ist von aller Stofflichkeit, d.h. von jeglichem produktiven Verhalten zu Naturstoffen abstrahiert, während bei der konkret nützlichen Arbeit als „ewig gültigem Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur“ von den Besonderheiten des Stofflichen,

nicht aber von der Stofflichkeit selbst, d.h. nicht von dem produktiven Verhalten zu Naturstoffen abstrahiert ist.

Bei der Feststellung, dass die abstrakt menschliche Arbeit zunächst unter ahistorischem Blickwinkel eine abstrakt allgemeine Eigenschaft aller konkret nützlichen Arbeiten ist, geht es auch nicht darum, wer diese Feststellung trifft. Es geht also nicht darum, ob vor 100.000 Jahren ein homo sapiens sich Gedanken gemacht hat oder hat machen können, dass die verschiedenen Arbeiten, die in dem gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem er lebt, von ihm und seinesgleichen verausgabt worden sind, die Eigenschaft besitzen, abstrakt menschliche Arbeit, menschliche Arbeit schlechthin zu sein. Etwas ganz anderes ist es, dass die Bedingungen, unter denen solche Unterscheidungen getroffen werden können, erst mit der bürgerlichen Gesellschaft gegeben sind – Bedingungen, unter denen alle Produkte Warenform angenommen haben und die abstrakt menschliche Arbeit zur gesellschaftlich allgemeinen Form der konkret nützlichen Arbeiten geworden ist, und alle Formen, worin die gesellschaftlichen Zusammenhänge erscheinen, als ebenso viele Formen gesellschaftlicher Arbeit dechiffriert werden können.

Wo immer es besondere konkret nützliche Arbeiten gibt, gilt: Sie besitzen die abstrakt allgemeine Eigenschaft, überhaupt Verausgabung von menschlicher Arbeit zu sein. Ob in einer Gesellschaftsformation die Warenzirkulation allgemein vorherrscht oder nicht, ob es eine feudalistische Gesellschaft, ein antikes Gemeinwesen oder eine Urgesellschaft ist – das einzige und gesellschaftlich unspezifische Kriterium dafür, dass verschiedene konkret nützliche Arbeiten die abstrakt allgemeine Eigenschaft besitzen, menschliche Arbeit schlechthin zu sein, ist die nackte Existenz verschiedener konkret nützlicher Arbeiten als Glieder der dem Gemeinwesen zur Verfügung stehenden Gesamtarbeit. Es gäbe auf der ganzen Welt keine Menschen und keine konkret nützlichen Arbeiten, wenn man nicht sagen könnte, dass den konkret nützlichen Arbeiten gemeinsam ist, von Menschen verausgabte Arbeit zu sein.

Auch die Arbeitsprodukte sind untereinander gleich, insofern überhaupt menschliche Arbeit in ihnen verausgabt wurde. Sie sind untereinander gleich, insofern ihnen gemeinsam ist, überhaupt Produkte menschlicher Arbeit zu sein. Da Arbeitsprodukte aber nichts anderes sind als durch die Arbeit geformte Gegenstände, so lässt sich dies auch so umschreiben: Die verschiedenen Vergegenständlichungen verschiedener menschlicher Arbeiten sind insofern untereinander gleich, insofern sie überhaupt Vergegenständlichungen menschlicher Arbeit sind. Festzustellen, dass die Arbeitsprodukte untereinander gleich sind, insofern diese überhaupt Produkte von Arbeit sind, hat noch nichts mit dem gesellschaftlichen Charakter der Arbeiten zu tun und ist genauso wenig geheimnisvoll wie festzustellen, dass die verschiedenen Vergegenständlichungen verschiedener Arbeiten untereinander gleich sind, insofern sie überhaupt Vergegenständlichungen von Arbeit, Vergegenständlichungen menschlicher Arbeit schlechthin sind. Während man Arbeitsprodukte als verschiedene umgestaltete Naturstoffe, als verschiedene Gebrauchswerte z.B. anfassen, fühlen, schmecken, essen, d.h. sinnlich wahrnehmen kann, versteht es sich von selbst, dass man die ihnen gemeinsame Eigenschaft, überhaupt Vergegenständlichung von menschlicher Arbeit zu sein, nicht sinnlich wahrnehmen kann.

Ob Menschen vor 100.000 Jahren einen Wurfspieß oder einen Angelhaken herstellten oder heute ein Lohnarbeiter an einer Fertigungsstraße durch seine Arbeit zur Herstellung eines Autos beiträgt, wer wollte bestreiten, dass allen verschiedenen Arbeiten gemeinsam ist, menschliche Arbeit schlechthin zu sein bzw. dass die verschiedenen Arbeiten die abstrakt allgemeine Eigenschaft besitzen, Verausgabung menschlicher Arbeitskraft zu sein?

Auf dieser alle Gesellschaftsformationen gleichermaßen berücksichtigenden ahistorischen Betrachtungsebene, auf der es nicht um den Austausch von Arbeitsprodukten, nicht um die Warenzirkulation geht, wird eins bereits deutlich: Wenn es um abstrakt menschliche Arbeit geht, dann geht es immer zuerst um eine abstrakt allgemeine

Eigenschaft, d.h. niemals um so etwas wie zwei Sorten von Arbeit. Es können also überhaupt keine gesellschaftlich spezifischen Bedingungen existieren, unter denen man abstrakt menschliche Arbeit physiologisch substantialisieren könnte, es sei denn, man verwandelt die abstrakt menschliche Arbeit, die eine unsinnliche, abstrakt allgemeine Eigenschaft ist, in eine besondere Sorte von Arbeit, die selbständig für sich in der Weise der konkret nützlichen Arbeit existieren würde. Wenn man diese Vorgehensweise auf Äpfel, Birnen, Kirschen usf. übertragen würde, hieße das, es gibt einen Baum, auf dem Obst wächst. Eine abstrakt allgemeine Eigenschaft im Sinne eines den verschiedenen Dingen Gemeinsamen kann lediglich von einem Betrachter denkend in Begriffen erfasst und sprachlich zum Ausdruck gebracht werden.

Nun zur Warenzirkulation, worin als abstrakte Sphäre der Kapitalzirkulation auf einfachste, abstrakt allgemeinste Weise der gesellschaftlich spezifische bzw. der gesellschaftlich allgemeine Charakter der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten hergestellt wird. Dass Menschen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang herstellen, indem sie die Produkte der Arbeit austauschen, ist eine historische Besonderheit. Die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten erhalten ihre gesellschaftliche Anerkennung nur, indem sie eine historisch spezifische gesellschaftliche Form annehmen müssen. Der Austauschprozess ist in seiner historischen Besonderheit ein gesellschaftlicher Prozess, worin bereits fertige Arbeitsprodukte, d.h. **die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten in ihrer gegenständlichen Gestalt als Arbeitsprodukte aufeinander bezogen werden**. Deswegen ist der Austausch auch ein gesellschaftlicher Prozess, worin eine Gleichsetzung stattfindet. Der gesellschaftlich allgemeine Charakter besteht folglich auch ausgerechnet aus der Qualität, in der sich die Arbeitsprodukte nicht unterscheiden, in der sie untereinander gleich sind. Untereinander gleich sind sie aber, insofern sie überhaupt Arbeitsprodukte sind, insofern man von ihnen sagen kann, dass überhaupt menschliche Arbeit in ihnen vergegenständlicht ist. Damit ist auch gesagt, dass die in den verschiedenen Arbeitsprodukten vergegenständlichten konkret nützlichen Arbeiten untereinander gleich sind, insofern sie, eine so gut wie die andere, Verausgabungen von menschlicher Arbeitskraft sind.

Nun muss unbedingt Folgendes berücksichtigt werden hinsichtlich dessen, was es bedeutet, dass im Austausch die Arbeitsprodukte und die darin enthaltenen Arbeiten jeweils als etwas untereinander Gleiches aufeinander bezogen werden.

Es ist nicht so, dass im Austauschprozess die abstrakt allgemeine Eigenschaft der verschiedenen Arbeiten, menschliche Arbeit schlechthin zu sein, überhaupt erst hergestellt wird. Es wurde oben bei der ahistorischen Betrachtung gezeigt, dass, wann immer Menschen eine Vielzahl unterschiedlicher konkret nützlicher Arbeiten ausführen, diese die abstrakt allgemeine Eigenschaft besitzen, menschlich verausgabte Arbeit zu sein. Von Marx wird dies wie folgt zum Ausdruck gebracht: „In **jeder gesellschaftlichen Arbeitsform** sind die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch **als menschliche aufeinander bezogen**“ (MEGA II/5, S. 41; Hervorhebungen – D. W.).

Es ist geradezu absurd sich vorzustellen, der Austausch würde die abstrakt menschliche Arbeit als abstrakt allgemeine Eigenschaft überhaupt erst schaffen, der Austausch würde es bewerkstelligen, dass verschiedene Arbeitsprodukte untereinander gleich sind, insofern sie überhaupt Arbeitsprodukte, Produkte von menschlicher Arbeit schlechthin sind. Dies würde bedeuten, dass es zwei selbständige Sorten von Arbeit gäbe, die konkret nützliche außerhalb des Austauschs und die abstrakt menschliche innerhalb des Austauschs. Es gibt aber weder innerhalb noch außerhalb des Austauschs zwei verschiedene Sorten von Arbeit, sondern nur unterschiedliche konkret nützliche Arbeiten, die sich nicht darin unterscheiden, dass die eine so gut wie die andere menschliche Arbeiten sind, in welcher Form sie auch immer verausgabt worden sind. Der Austausch bezieht die verschiedenen einzelnen Arbeiten als das aufeinander, was ihre Gleichheit ausmacht, und diese besteht aus der abstrakt

allgemeinen Eigenschaft, menschliche Arbeit schlechthin zu sein. Der Austausch macht also zweierlei, was die abstrakt menschliche Arbeit anbelangt. Insofern er der gesellschaftliche Prozess ist, worin die verschiedenen Arbeitsprodukte nach der Seite aufeinander bezogen werden, nach der sie untereinander gleich sind, bezieht er sie zum einen in ihrer abstrakt allgemeinen Eigenschaft aufeinander, was – da dies für „jede gesellschaftliche Arbeitsform“ gilt – noch nichts Besonderes ist. **Zum anderen macht er als historisch spezifisch gesellschaftlicher Prozess, worin festgelegt wird, auf welche Weise die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten als gesellschaftlich verausgabte anerkannt werden – und dies ist das Besondere – die abstrakt allgemeine Eigenschaft, menschliche Arbeit schlechthin zu sein, zur allgemein-gesellschaftlichen Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten.** Dies lässt sich mit Marx noch einmal zusammenfassen, indem das oben bereits angeführte Zitat vollständig wiedergegeben wird: „Indes haben wir hier nicht weit zu suchen, worin die *gesellschaftliche Form* der in den Waren enthaltenen und voneinander unabhängigen *Privatarbeiten* besteht. Sie ergab sich bereits aus der Analyse der Ware. Ihre gesellschaftliche Form ist ihre Beziehung aufeinander als *gleiche Arbeit*, also, da die *Gleichheit* toto coelo verschiedener Arbeiten nur in einer *Abstraktion von ihrer Ungleichheit* bestehen kann, ihre Beziehung aufeinander als *menschliche Arbeit* überhaupt, *Verausgabung menschlicher Arbeitskraft*, was alle menschlichen Arbeiten, welches immer ihr Inhalt und ihre Operationsweise, in der Tat sind. In **jeder gesellschaftlichen Arbeitsform** sind die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch **als menschliche aufeinander bezogen**, aber **hier** (in der Welt des **Austauschs** – D. W.) **gilt diese Beziehung selbst als die spezifisch gesellschaftliche Form der Arbeiten**“ (MEGA II/5, S. 41; Hervorhebungen – D. W.).

Für Marx wird abstrakt menschliche Arbeit als Arbeit in gesellschaftlicher Form einzig und allein in und durch den Austauschprozess „gesetzt“ und ist nicht, wie Reichelt auf S. 2 seines Thesenpapiers meint befürchten zu müssen, „vorher schon vorhanden“ (Reichelt, Thesen für Wertpfehl, S. 2 unten)

„Vorher“ kann es abstrakt menschliche Arbeit nur als die abstrakt allgemeine Eigenschaft geben, die dann aber gerade **nicht** die **historisch spezifische gesellschaftliche Form** der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten ist.

Die abstrakt menschliche Arbeit ist nicht von „Hause aus“ die gesellschaftlich allgemeine Arbeit, sondern erst dadurch, dass im Austausch die einzelnen Arbeiten unter Abstraktion von ihrem konkret nützlichen Charakter als untereinander **gleiche abstrakt menschliche aufeinander bezogen werden**. Die im Austausch vollzogene **Gleichsetzung** enthält als gesellschaftliche Beziehung genauso wenig etwas Stoffliches wie die abstrakt menschliche Arbeit als abstrakt allgemeine Eigenschaft.

Dass mit abstrakt menschlicher Arbeit niemals eine naturalistische, ahistorische Substantialisierung möglich ist – wie sie Reichelt versucht, Marx zu unterstellen –, ergibt sich bereits damit, dass es auch unabhängig vom Austausch abstrakt menschliche Arbeit als abstrakt allgemeine Eigenschaft aller konkret nützlichen Arbeiten gibt. Es gibt weder außerhalb noch innerhalb des Austauschs zwei verschiedene Sorten von Arbeit. Im Austausch werden verschiedene Arbeitsprodukte in der Hinsicht aufeinander bezogen, in der sie **untereinander gleiche Vergegenständlichungen menschlicher Arbeit schlechthin, d.h. Werte** sind. Schon der außerhalb des Austauschs gegebene Sachverhalt, dass abstrakt menschliche Arbeit eine abstrakt allgemeine Eigenschaft konkret nützlicher Arbeiten ist, ein Sachverhalt, der sich auch im Austausch nicht ändert, lässt bereits keine grob naturalistische, substantialistische Verwandlung der abstrakt menschlichen Arbeit zu. Man kann keine abstrakt allgemeine Eigenschaft in eine besondere Sorte von Arbeit verwandeln, die selbständig wie die Arbeit als konkret nützliche existiert, erst recht dann nicht, wenn diese Eigenschaft zugleich auch noch eine gesellschaftliche Beziehung ist.

Die Waren sind Werte, insofern sie durch den Austausch als untereinander gleiche Gegenstände aufeinander bezogen werden, als Gegenstände, deren abstrakt allgemeine Eigenschaft es ist, Arbeitsprodukte schlechthin zu sein. Der Wert ist die durch den Austausch bestimmte gesellschaftliche Form, in der die Arbeiten in der durch den Austausch von Arbeitsprodukten bestimmten Weise als gesellschaftlich allgemeine aufeinander bezogen sind. Im Unterschied zur Sinnlichkeit des Gebrauchswerts versteht es sich von selbst, dass der Wert als gesellschaftliche Beziehung, als gesellschaftliches Verhältnis nicht in handgreiflich sinnlicher Gestalt existiert. Die Übersinnlichkeit der Waren als Werte ist nur für jemanden wie Reichelt „rätselhaft“, der sich nicht um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit kümmert, sondern sich von vornherein jeglichen Zugang dazu versperrt, indem er umstandslos die abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftliche Substanz des Werts durch Varianten der konkret nützlichen Arbeit ersetzt.

## **II. Zur Verwechslung der abstrakt menschlichen Arbeit als Arbeit in gesellschaftlich allgemeiner Form mit dem technologisch und organisatorisch durch das Kapital geprägten Arbeitsprozess und mit der Arbeit als ahistorisch gültigem Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur. Bemerkungen zu Fehlinterpretationen der „Grundrisse“**

Reichelt unterscheidet bei Marx zwei Weisen, in der dieser die abstrakt menschliche Arbeit naturalistisch substantialisiert, indem er sie in einen Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur auflöst. Einmal handelt es sich um die Bestimmung der Arbeit im physiologischen Sinn, zum anderen um die Arbeit, die unter dem „Zwang der Profitproduktion, der Produktion um der Produktion willen“ (Reichelt 2002, S. 173; (Reichelt 2001, S. 25) <sup>2</sup> dergestalt ihren „Charakter“ verändert, dass die Arbeit immer mechanischer, formeller, abstrakter usf. wird.

Reichelt deutet die Charakterisierung der Arbeit im physiologischen Sinn als eine produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usf. so, dass er Marx vorwerfen kann, er würde die abstrakt menschliche Arbeit im Grunde als einen stofflichen Prozess zwischen Mensch und Natur auffassen, worin die produktive Verausgabung der Arbeitskraft das produktive Verhalten zu unterschiedlichen Naturstoffen einschließt. Indem Reichelt die abstrakt menschliche Arbeit in die konkret nützliche Arbeit auflöst, hat er die ebenso abstrakt allgemeine wie gesellschaftliche Eigenschaft der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten in eine besondere Sorte Arbeit verwandelt.

Reichelt glaubt zu wissen, wo Marx seine naturalistische Verstümmelung der abstrakt menschlichen Arbeit hergeholt hat, nämlich aus Angst vor irgendwelchen idealistischen Anwendungen aus der kapitalistischen Produktion. „M.E. ist hier der Ursprung der physiologischen Substanzkonzeption des Wertes zu sehen“ (Reichelt, Thesenpapier, S. 12).

Bevor Reichelts Interpretation der abstrakt menschlichen Arbeit im physiologischen Sinn näher betrachtet wird, soll daher zunächst so weit auf die die kapitalistische Produktion eingegangen werden, dass deutlich wird, inwiefern sie für Reichelt der „Ursprung“ der naturalistischen Auflösung der abstrakt menschlichen in die konkret nützliche Arbeit ist.

Der kapitalistische Produktionsprozess ist als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess dadurch bestimmt, dass der Arbeitsprozess Mittel zum Zweck der

---

<sup>2</sup> Helmut Reichelt, Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im „Kapital“, in: Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, hg. von Iring Fetscher, Alfred Schmidt, Verlag Neue Kritik 2002. Der Aufsatz wurde zum ersten Mal bei der Tagung der Marx-Gesellschaft im September 2001 diskutiert. Beide Fassungen werden im Folgenden zitiert als: Reichelt 2002; Reichelt 2001.



Verwertung des Werts ist, mit der Folge, dass die Arbeit als Arbeitsprozess eine Veränderung erfährt, die durch den Verwertungsprozess bedingt, so aussieht: Die Arbeit wird inhaltsärmer, insofern sie an „Kunstcharakter verliert; ... (sie wird).. mehr und mehr *reine abstrakte Tätigkeit*, rein mechanische, daher gleichgültige, gegen ihre besondere Form indifferente Tätigkeit ...; bloß *formelle* Tätigkeit oder, was dasselbe ist, bloß *stoffliche*, Tätigkeit überhaupt, gleichgültig gegen die Form“ (MEGA II/1.1, S. 217; zitiert nach Reichelt 2002, S. 173 Mitte; Reichelt 2001, S. 25 Mitte). „Es ist nur der veränderte Charakter der konkreten Tätigkeit unter dem Zwang der Profitproduktion, der Produktion um der Produktion willen; sie wird in ihrer konkreten Qualität mechanischer, abstrakter“ (Reichelt 2002, S. 173 Mitte; Reichelt 2001, S. 25).

Gemäß seiner Feststellung, dass es um den veränderten Charakter der konkreten Tätigkeit geht, betont Reichelt völlig zu Recht, dass „... diese ...aber ... keine Werte ... schafft“ (Reichelt 2002, S. 173; Reichelt 2001, S. 25).

Trotzdem fragt er überflüssiger Weise, ob die konkret nützliche Arbeit in ihrem durch die Verwertung des Werts inhaltlich veränderten Charakter „... schon der Doppelcharakter“ (Reichelt 2002, S.173; Reichelt 2001, S. 25) sei.

Um mit seiner Geltungstheorie erklären zu können, wie Wert und Mehrwert entstehen, ist Reichelt darauf angewiesen, dass ausgerechnet die durch die Verwertung des Werts veränderte konkret nützliche Arbeit Wert und Mehrwert schafft. Reichelt will zeigen, wie dies in der für die Geltungstheorie eigentümlichen Weise möglich sein soll. Er muss all das, was Marx unter Wert und unter der abstrakt menschlichen Arbeit als gesellschaftliche Substanz des Werts versteht, abschaffen. Reichelt geht davon aus, dass Marx die Arbeit, die im physiologischen Sinn Naturstoffe verändernder Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur ist, auf die konkret nützliche Arbeit zurückführt, die unter dem Einfluss der Verwertung des Werts Veränderungen erfahren hat. Damit wird ersichtlich, dass Reichelt für die Vorstellung den Boden bereiten will, Marx könne, nachdem er die abstrakt menschliche Arbeit in die konkret nützliche Arbeit aufgelöst hat, diese dennoch auf nicht mehr nachvollziehbare Weise für Wert bildend halten.

Reichelt lobt an Marx, er würde in der Erstauflage die „Wertgegenständlichkeit“ produzierende Tätigkeit unter Geltungsaspekten ... bestimmen“ (Reichelt 2002, S. 174 oben). „Wie jedes Produkt nur als Gegenständlichkeit des Werts gilt, gilt auch jede konkrete Arbeit nur als sinnliche Tätigkeit, die diese Gegenständlichkeit hervorbringt“ (Reichelt 2002, S.172 unten)<sup>3</sup>

Mit der Aussage, jedes Produkt gelte **nur** als Gegenständlichkeit des Werts, tut Reichelt so, als gäbe es nur eine Gegenständlichkeit und versäumt es, auf den Wert und den Gebrauchswert aufmerksam zu machen. Warum er das tut, wird sofort verständlich, weil er die abstrakt menschliche Arbeit als Substanz des Werts außer Acht lässt und an ihre Stelle die konkret nützliche Arbeit setzt. In Reichelts Satz taucht dann das Wort „gilt“ in einer Weise auf, die verrät, dass er den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit grob naturalistisch in der konkret nützlichen Arbeit aufgehen lässt; denn die Arbeit soll nicht nach der Seite, nach der sie unter Abstraktion von ihrem konkret nützlichen Charakter als abstrakt menschliche im Wert vergegenständlicht sein. Vielmehr **gilt für Reichelt die konkret nützliche Arbeit tautologisch als sinnliche Tätigkeit**, d.h. – da die konkret nützliche Arbeit im Gegensatz zur abstrakt menschlichen Arbeit eine sinnliche Tätigkeit ist – **gilt** sie laut Reichelt als das, was sie selbst ist, **so dass es die konkret nützliche Arbeit als**

---

<sup>3</sup> Wie Reichelt dazu kommt, dass etwas unter Geltungsaspekten zu bestimmen ist, so dass ein Produkt als Gegenständlichkeit des Werts gilt, darauf wird im nächsten Teil ausführlich eingegangen, wobei es vor allem auch darum gehen wird zu verstehen, woraus die Geltungsvorgänge bestehen und welches „Subjekt“ in der Welt des Austauschs sie ausführt.

**sinnliche Tätigkeit ist, die diese Gegenständlichkeit des Werts hervorbringt. Die Gegenständlichkeit, welche die konkret nützliche Arbeit hervorbringt, kann aber nur die sinnlich wahrnehmbare Gegenständlichkeit des Gebrauchswerts sein. Diese ist aber doch gerade als sinnliche Gegenständlichkeit nicht „die Gegenständlichkeit des Werts“, die doch im Unterschied zu ihr eine unsinnliche „Gegenständlichkeit“ ist.**

Nachdem Reichelt Wert in Gebrauchswert und abstrakt menschliche Arbeit in konkret nützliche verwandelt hat, stehen für die Erklärung von Wert und Mehrwert nur noch die konkret nützliche Arbeit und die unten noch näher zu betrachtenden Vorgänge des Geltens zur Verfügung. „Werte produziert sie, weil sie (die Arbeit – D. W.) in dieser mechanischen, bloß noch stofflichen Tätigkeit mehr Gegenstände hervorbringt, und diese als ‚vorhandene Waren‘ in der Zirkulation als mehr Wertgegenständlichkeit gelten. So wie jede Ware vor dem Gelde gleich gilt, so *gilt* jede Arbeit vor dem Kapital *gleich*, weil die Produktion von zusätzlichen Gegenständen das Mittel ist für die Produktion vermehrter Wertgegenständlichkeit“ (Reichelt 2002, S.173 unten; Reichelt 2001, S. 25).

**Bevor die Arbeiten vor dem Kapital gleich gelten, was sich auf die konkret nützlichen Arbeiten bezieht, sind diese untereinander als abstrakt menschliche gleich. Vor dem Kapital als gleich zu gelten, heißt lediglich, dass es dem Kapital gleichgültig ist, welchen Arbeitsprozess es sich einverleibt, ob Autos, Fernsehgeräte oder Waschmaschinen, hergestellt werden. Bevor Waren vor dem Geld gleich sind, sind die Waren untereinander als Werte gleich. Geld und Kapital sind unterschiedlich entwickelte Formen des Werts der Waren, unterschiedlich entwickelte Formen, welche die abstrakt menschliche Arbeit im kapitalistischen Reproduktionsprozess annimmt. Aus der Gleichheit vor dem Kapital etwa die abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftliche Form der konkret nützlichen Arbeiten zu erklären, heißt in einen falschen Zirkel sich zu verstricken.** Kapital ist bereits immer auch vergegenständlichte abstrakt menschliche Arbeit, hat als entwickelter Wert wie der einfache Wert der Waren selbst die abstrakt menschliche Arbeit als seine gesellschaftliche Substanz. Darin gründet seine Gleichgültigkeit gegen jeglichen Inhalt der die ihm über Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft einverleibten Arbeit. Diese Arbeit ist zunächst die konkret nützliche Arbeit in ihrer allgemeinen Bestimmung als Produktionsprozess schlechthin (bloßer Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur), bevor sie dann unter dem Einfluss des Kapitals technisch und technologisch umgestaltet wird.

Reichelt konzipiert seinen Wert so, dass er nicht mit der konkret nützlichen, geschweige denn mit der von ihm überhaupt nicht diskutierten abstrakt menschlichen Arbeit zusammenhängt. Die konkret nützliche Arbeit schafft laut Reichelt dank ihrer Eigenschaft „mechanischer, formeller, abstrakt stofflicher“ zu sein, mehr Gebrauchswerte. Nun werden diese Gegenstände in die Zirkulation geworfen, worin sie dann als „Waren vorhanden“ sind. Denn die zusätzlichen Gebrauchswerte werden in Waren verwandelt, indem sie dann erst dank der konstitutiven Leistung der Austauschenden „als mehr Wert gelten“, wobei dasjenige, was man sich unter Wert vorzustellen hat, daraus ergibt, was mit dem Vorgang des Geltens gemeint ist. Befinden sich mehr Gebrauchswerte in der Warenzirkulation, dann bewirkt der Vorgang des Geltens, dass auch mehr Gebrauchswerte als Werte gelten, und schon hat man mit Hilfe der konkret nützlichen Arbeit und dem Vorgang des Geltens, der sich in der Warenzirkulation abspielt, erklärt, wie Mehrwert entsteht.

Für diese Vorgehensweise hat Marx bereits in den *Grundrissen* die passenden Worte gefunden: „In keinem Moment des Produktionsprozesses hört das Kapital auf Kapital zu sein oder der Wert auf Wert zu sein und als solcher Tauschwert. Nichts ist alberner als, wie Herr Proudhon tut, sagen, durch den Akt des Austauschs, d.h. dadurch, daß es wieder in die einfache Zirkulation tritt, wird das Kapital nun aus Produkt Tauschwert. Wir wären wieder an den Anfang zurückgeschleudert, selbst bis zum unmittelbaren Tauschhandel, wo die Entstehung des Tauschwerts aus dem Produkt betrachtet wird“ (Grundrisse, S. 218; MEGA

II/1.1, S. 230). In den *Grundrissen* gelangt Marx auch dahin, den kapitalistischen Produktionsprozess nach seiner stofflichen und gesellschaftlichen Seite zu betrachten, so dass man von einer Vorbereitung (Vorstufe) des Doppelcharakters der Arbeit sprechen kann. „Durch Einverleibung der Arbeit in das Kapital wird das Kapital Produktionsprozeß; zunächst aber materieller Produktionsprozeß; Produktionsprozeß überhaupt, so daß der Produktionsprozeß des Kapitals nicht unterschieden von materiellen Produktionsprozeß überhaupt. Seine Formbestimmung ist völlig erloschen. Dadurch, daß das Kapital ausgetauscht hat einen Teil seines gegenständlichen Seins gegen Arbeit, ist sein gegenständliches Dasein selbst dirimiert in sich als Gegenstand und Arbeit; die Beziehung beider bildet den Produktionsprozeß oder noch genauer den **Arbeitsprozeß**. Es erscheint hiermit der vor dem Wert, als Ausgangspunkt gesetzte Arbeitsprozeß – der wegen seiner Abstraktheit, reinen Stofflichkeit allen Produktionsformen gleich eigen ist – wieder innerhalb des Kapitals als ein Prozeß, der innerhalb seines Stoffs vorgeht, seinen Inhalt bildet. (Auslöschung aber auch nur Schein)“ (Grundrisse, S. 211 und 212). „Das Kapital ist bisher seiner stofflichen Seite nach als einfacher Produktionsprozeß betrachtet worden. Dieser Prozeß ist aber der Seite der Formbestimmtheit nach **Selbstverwertungsprozeß**. Selbstverwertung schließt ein sowohl Erhalten des vorausgesetzten Werts, als Vervielfältigung desselben“ (Grundrisse, S. 217 und 218).

Wenn über Kauf und Verkauf der Arbeitskraft vermittelt die lebendige Verausgabung der Arbeitskraft mit den gegenständlichen Bedingungen der Produktion zusammengebracht wird, „... fällt der Prozeß des Kapitals mit dem einfachen Produktionsprozeß zusammen, worin seine Bestimmung als Kapital ... ausgelöscht ist. ... Der Produktionsprozeß des Kapitals erscheint so nicht **als** Produktionsprozeß des Kapitals, sondern als Produktionsprozeß schlechthin. ... Es ist diese Seite – die nicht nur eine willkürliche Abstraktion ist, sondern eine Abstraktion, die im Prozeß selbst vorgeht“ (Grundrisse, S. 210).

Diese Abstraktion bedeutet, dass jede Arbeit vor dem Kapital gleich gilt, es kann diese oder jene konkret nützliche Arbeit sein. Mit der Abstraktion von allen Besonderheiten, der bestimmten Gestalt der konkret nützlichen Arbeit bleibt übrig, was allen konkret nützlichen Arbeiten als Verbindung des lebendigen Arbeitsvermögens mit verschiedenen Naturstoffen gemeinsam ist. Dieser Arbeitsprozess, worin von aller stofflichen Besonderheit ebenso abstrahiert ist wie von jeglicher gesellschaftlichen Formbestimmtheit, ist in den *Grundrissen* für Marx wegen „seiner Abstraktheit, reinen Stofflichkeit, allen Produktionsformen eigen“ und im *Kapital* ist er für Marx der „ewig“ gültige „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ (MEW 23, 57) Dass die Abstraktion real im Prozess selbst vor sich geht und der Arbeitsprozess, wie er allen Gesellschaftsformationen eigen ist, als „sich selbst bewegender Inhalt des Kapitals erscheint“ (Grundrisse, S. 213), bedeutet für Marx in den *Grundrissen* auch, dass die „Arbeit sans phrase praktisch wahr“ geworden ist.

Für vorkapitalistische Gesellschaften könnte man sagen, dass der Arbeitsprozess als formloser, abstrakter Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur „nur der abstrakte Ausdruck für die einfachste älteste Beziehung wäre, worin Menschen, sei es in welcher Gesellschaftsform auch immer, als produzierend auftreten“ (Grundrisse, S. 24 und 25). Dies ist zunächst aber für Marx „nur nach einer Seite richtig“ (ebenda). Wann immer Menschen Arbeiten ausführen, auch wenn sie in die Besonderheiten verstrickt sind, lässt sich von diesen Arbeiten sagen, dass sie, sieht man von ihrer Besonderheit ab, ein Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur sind, wie er allen Produktionsformen eigen ist. Dies kann von einem in der bürgerlichen Gesellschaft lebenden Betrachter so aufgefasst werden. In anderen als kapitalistischen Gesellschaften sind die Menschen mit der Besonderheit ihrer Arbeiten verwachsen. Es gibt keine praktisch wirksame Ursache für die Entwicklung einer Gleichgültigkeit gegenüber der Besonderheit der Arbeiten, so dass die

Menschen die Arbeit jeweils nur als besondere, nicht aber auch in der abstrakt allgemeinen Form als bloßen Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur zu erfassen vermögen.

Für die bürgerliche vom Kapital beherrschte Gesellschaft jedoch gilt: „Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist. So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen Gemeinsam erscheint, allen gemein“ (Grundrisse, S. 25).

In einem Zustand, worin die Arbeit aufgehört hat als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein, sondern wie in der bürgerlichen Gesellschaft die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andere übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist, wird die Abstraktion der Kategorie ‚Arbeit‘, ‚Arbeit überhaupt‘, ‚Arbeit sans phrase‘, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie erst praktisch wahr“ (Grundrisse, S. 25)<sup>4</sup>.

Die Arbeit, um die es hier geht, darf auf keinen Fall mit der abstrakt menschlichen Arbeit verwechselt werden, um die es im *Kapital* als gesellschaftliche Substanz des Werts geht und die als abstrakt allgemeine Eigenschaft der konkret nützlichen Arbeiten deren gesellschaftliche allgemeine Formbestimmtheit ausmacht. Vielmehr handelt es sich bei der „Arbeit überhaupt“, der „Arbeit sans phrase“, die als „sich selbst bewegender Inhalt des Kapitals“ praktisch wahr ist, um eine Charakterisierung der konkret nützlichen Arbeiten, insofern diese unter Abstraktion von all ihren Besonderheiten und unter dem Aspekt der „Auslöschung“ der Formbestimmtheit des Kapitals ein „materieller Produktionsprozeß überhaupt“ sind, „der wegen seiner Abstraktheit, reinen Stofflichkeit allen Produktionsformen gleich eigen ist“.

Der Unterscheidung zwischen dem, was historisch allgemein ist, und dem, was historisch spezifisch ist, kommt eine große Bedeutung zu.

Die **abstrakt menschliche Arbeit** ist einmal eine abstrakt allgemeine Eigenschaft aller konkret nützlichen Arbeiten, gleichgültig, in welcher Gesellschaftsformation diese von Menschen verausgabt werden, **aber nur in der kapitalistischen Gesellschaftsformation, in der alle Produkte Warenform angenommen haben, ist sie zur historisch spezifischen, gesellschaftlich allgemeinen Form der konkret nützlichen Arbeiten geworden**

Unter Abstraktion von allen stofflichen und gesellschaftlichen Besonderheiten ist **die konkret nützliche Arbeit ein Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur**, der allen Gesellschaftsformationen gleichermaßen angehört, **die aber nur in der kapitalistischen Gesellschaftsformation, subsumiert unter das gegenüber jeder besonderen Arbeit gleichgültige Kapital, „praktisch wahr“ geworden ist.**

Wenn am Ende des Produktionsprozesses, der unter der Voraussetzung des Kapitals begonnen wurde, „das Kapital am Ende als Formbeziehung verschwunden erscheint, kann dies nur der Fall sein, weil die unsichtbaren Fäden, die es durch denselben durchzieht, übersehn worden sind“ (Grundrisse, S. 214).

Weder in der Warenzirkulation noch in der Produktion hat Reichelt die Arbeiten nach der Seite im Blick, nach der sie als abstrakt menschliche auch ihre gesellschaftlich allgemeine Form besitzen. Die Gebrauchswerte gelten für Reichelt in der Warenzirkulation dank unbewusster Gedankenbewegungen der Austauschenden als Wert, wobei der Wert nichts mit abstrakt menschlicher Arbeit zu tun hat. In seinem an die Sphäre der Warenzirkulation gebundenem „Wertkonzept“ hat Reichelt auch für den Wert, so wie er ihn versteht, in der Produktion keinen Platz. Nachdem in der Warenzirkulation mehr Gebrauchswerte als „Wert“ gelten, kann für die im Produktionsprozess verausgabte konkret nützliche Arbeit

---

<sup>4</sup> Zu der Zeit, in der Marx die Einleitung zu den *Grundrissen* schrieb, sah er in seinem Bauplan noch vor, mit einem Kapitel über die Produktion im Allgemeinen zu beginnen; siehe Grundrisse, S. 28, 226 und 267.

rückblickend festgestellt werden, dass sie als Werte schaffende gilt, insofern sie mehr Gebrauchswerte schafft. Die Produktion reduziert Reichelt auf die konkret nützliche Arbeit, die als mechanisch und abstrakt gewordene Arbeit in der Lage ist, mehr Gebrauchswerte zu schaffen.

Marx stellt zunächst dar, was der Wert und seine entwickelteren Formen sind und wie sie in der Warenzirkulation entstehen, um dann aus der Warenzirkulation heraus zu der weiterentwickelten Form des Werts, dem Kapital überzugehen. Durch die über den Kauf und Verkauf der Arbeitskraft vermittelte Aneignung der lebendigen Arbeit verwandelt sich das Kapital so in den Produktionsprozess, dass es, wie das Verfolgen der „unsichtbaren Fäden“ zeigt, in keinem Moment aufhört, das zu sein, was es seiner gesellschaftlichen Formbestimmung nach ist, nämlich Wert zu sein. Die Nutzung des Arbeitsvermögens, die gegenständlichen Bedingungen der Produktion und das Produkt gehören dem Kapitalisten. Der Produktionsprozess läuft folglich unter der Kontrolle und unter dem Kommando des Kapitalisten ab. Dass die Produkte mit dem Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft nicht dem Arbeiter gehören, heißt, sie werden von vornherein als Waren produziert.

Der Produktionsprozess ist die Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess. Der Arbeitsprozess macht die konkret nützliche Seite und der Verwertungsprozess die gesellschaftliche allgemeine Seite des Produktionsprozesses aus. Man könnte den Produktionsprozess auch als Arbeit bezeichnen, die im Unterschied zur Arbeit in der Warenzirkulation, die bereits im Produkt geronnen ist, sich im prozessierenden Zustand des Umgestaltens von Naturstoffen befindet. Wenn Marx sagt, es handelt sich beim Doppelcharakter der Arbeit nicht um zwei Sorten von Arbeit, dann gilt dies gleichermaßen für die Arbeit aus der Perspektive der fertigen Produkte in der Warenzirkulation wie aus der Perspektive der entstehenden Produkte im Produktionsprozess. Es gibt nur eine Arbeit, die nach einer Seite konkret nützliche und gleichzeitig nach der anderen Seite Verausgabung menschlicher Arbeit schlechthin ist und in dieser abstrakt allgemeinen Eigenschaft ihre spezifisch gesellschaftliche Form besitzt.

Marx verfolgt im *Kapital* beim Rückgang in die Produktion die Arbeit als doppelte, indem sie sich als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess erweist. „Man sieht: der früher aus der Analyse der Ware gewonnene Unterschied zwischen der Arbeit, soweit sie Gebrauchswert, und derselben Arbeit, soweit sie Wert schafft, hat sich jetzt als Unterscheidung der verschiedenen Seiten des Produktionsprozesses dargestellt. Als Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß ist der Produktionsprozeß Produktionsprozeß von Waren; als Einheit von Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß ist er kapitalistischer Produktionsprozeß, kapitalistische Form der Warenproduktion“ (MEW 23, S. 211).

In der Warenzirkulation als abstrakter Sphäre der Kapitalzirkulation werden fertige Arbeitsprodukte unterstellt. Auf abstrakt allgemeinste Weise geht es um den gesellschaftlich allgemeinen Charakter der konkret nützlichen Arbeiten in der von ihnen verschiedenen Form der abstrakt menschlichen Arbeit. Um den Einfluss auf die konkret nützliche Arbeit, der von einer Gesellschaftlichkeit ausgeübt wird, die dadurch bestimmt ist, das abstrakt menschliche Arbeit die gesellschaftliche Form der konkret nützlichen Arbeiten ist, kann es in der Warenzirkulation überhaupt noch nicht gehen. Über die konkret nützliche Arbeit kann nur das gesagt werden, was dem Arbeitsprozess als ewig gültigem, ungesellschaftlichem „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ (MEW 23, 57) zukommt. So verfährt Marx im *Kapital* auf den Seiten zum Doppelcharakter der Arbeit. Wie die konkret nützliche Arbeit durch weiterentwickelte Formen des Werts als ebenso vielen Vergegenständlichungen abstrakt menschlicher Arbeit auf historisch spezifische Weise umgestaltet wird, ist im Anschluss an den Übergang vom Geld ins Kapital Gegenstand der Darstellung des kapitalistischen Produktionsprozesses als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess. Erst in der Produktion zeigt sich, wie der Wert in seiner Gesellschaftlichkeit als Kapitalverhältnis bzw. als sich verwertender Wert auf die

gesellschaftliche und technische Organisation des Arbeitsprozesses einwirkt, worin die Menschen sich praktisch mit der Natur auseinandersetzen. Der Arbeitsprozess erhält über seine Eigenschaft, ahistorisch gültiger Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur zu sein, hinaus einen spezifischen technischen und gesellschaftlichen Charakter.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um die konkret nützliche Arbeit, die gerade deswegen auf historisch spezifische Weise technisch und gesellschaftlich umgestaltet wird, weil die abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftlich allgemeine Form aller konkret nützlichen Arbeiten die Substanz des Werts ausmacht bzw. der Inhalt ist, der diese Form des Werts und des Kapitals als sich verwertendem Wert annimmt.

Der sich verwertende Wert als über die Warenzirkulation hinaus weiterentwickelte Form des Werts hat wie dieser die abstrakt menschliche Arbeit zu seiner gesellschaftlichen Substanz, die sich bereits in der Warenzirkulation als die gesellschaftlich allgemeine Form aller konkret nützlichen Arbeiten erwiesen hat. Im kapitalistischen Produktionsprozess ist es die Arbeit als konkret nützliche, die Gebrauchswerte und die Arbeit als abstrakt menschliche die Wert und Mehrwert bildet. Und es ist die abstrakt menschliche Arbeit, die vermittelt über ihre entwickelte Erscheinungsform des sich verwertenden Werts auf die konkret nützliche Arbeit einwirkt und verändert.

Mit der Arbeit als abstrakt menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich allgemeiner Arbeit hat also innerhalb der Darstellung der Warenzirkulation die konkret nützliche Arbeit, wie sie als Arbeitsprozess unter dem Einfluss der Verwertung des Werts „mechanischer, formeller, indifferenter, abstrakter“ wird, überhaupt nichts zu tun. Es ist nicht die durch den Einfluss der Verwertung des Werts „rein mechanisch“, „rein abstrakt“, „bloß stofflich“ und „formell“ gewordene Arbeit, die „den Wert bildet“ und damit die Substanz des Werts ausmacht.

### **III. Physiologische Substantialisierung der abstrakt menschlichen Arbeit oder der „abgeschmackte Zank über die Rolle der Natur in der Bildung des Tauscherts“**

Die gesellschaftliche Rolle, welche vom Wert angefangen bis zum Geld die abstrakt menschliche Arbeit als spezifisch gesellschaftliche Form aller Arbeiten spielt, verändert diese selbst nicht. In einer Darstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen, worin es um die historisch spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit geht, dürfte es daher nicht schwer fallen, dass diese gesellschaftlich bedeutsame Rolle der abstrakt menschlich Arbeit immer schon berücksichtigt ist, wenn Marx schreibt: „Alle Arbeit ist **einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher Arbeit oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert**“ (MEW 23, S. 61; Hervorhebung – D. W.). Dann schreibt Marx abschließend – jegliche Vermischung von abstrakt menschlicher und konkret nützlicher Arbeit ausschließend – weiter: „Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besondrer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte“ (ebenda).

Nun soll die Arbeit nach der Seite, nach der sie abstrakt menschliche und unter den Bedingungen des Austauschs gesellschaftlich allgemeine Arbeit ist, betrachtet werden. Reichelts Vorwurf besteht darin, Marx würde mit der physiologischen Bestimmung der abstrakt menschlichen Arbeit diese in einen produktives Verhalten zu Naturstoffen einschließenden Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, d.h. in konkret nützliche Arbeit auflösen. „In der zweiten Auflage finden wir dann **nur noch die Bestimmung der abstrakt-allgemeinen Arbeit in der verabsolutierten Fassung** als ‚Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv (...)‘, so daß sich die These aufdrängt, daß die Marxsche Formulierung

– Doppelcharakter der Arbeit –, die er in der *Kritik* einführt, nicht der weiteren Aufhellung dieser Quelle des ‚wirklichen Wertes‘ dient, sondern umgekehrt den Zugang erschwert“ (Reichelt 2002, S.174 oben; Reichelt 2001, S. 25; Hervorhebung – D. W.).

Bevor auf die physiologische Bestimmung näher eingegangen wird, soll betont werden, dass Marx selbst keinen Zweifel daran lässt, dass die physiologisch bestimmte Arbeit nichts anderes als die abstrakt menschliche Arbeit ist. Es müsste doch als krasser Widerspruch auffallen, einen stofflichen Prozess, worin bestimmte Naturstoffe umgeformt werden, als abstrakt menschliche Arbeit zu bezeichnen, die als historisch gesellschaftliche Form aller einzelnen konkret nützlichen Arbeiten „Werte schafft“. Wie immer die physiologische Bestimmung zu verstehen ist, diesen für die Entwicklung der gesellschaftlichen Formen der Arbeit ausschlaggebenden Sachverhalt lässt Reichelt bei seiner kritischen Beurteilung der abstrakt menschlichen Arbeit völlig außer Acht.

Die abstrakt menschliche Arbeit als in allen Arbeitsprodukten gleiche Verausgabung menschlicher Arbeit ist für Marx die „produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.“ (MEW 23, S. 58; vgl. auch S. 85). Dies veranlasst Reichelt, sie in der Weise der mechanisch abstrakten Tätigkeit als konkret nützliche Arbeit aufzufassen; denn dann macht die zunächst überflüssige Frage für Reichelt Sinn, ob es um den Doppelcharakter geht. Reichelt hat diese Frage zu Recht verneint und betont, diese Arbeit schaffe keinen Wert. Mit seiner Deutung der physiologischen Bestimmung kann er nun bezweifeln, dass die abstrakt menschliche Arbeit „Werte schafft“ und seine Folgerung ziehen, letztendlich abstrakt menschliche Arbeit als gesellschaftliche Substanz des Werts aufzugeben.

Die Arbeit nach der Seite betrachtet, nach der sie abstrakt menschliche ist, bildet Wert. In den Wert geht kein Atom Naturstoff ein, ergo geht auch in die „abstrakt menschliche Arbeit“, in die „Verausgabung von Arbeitskraft überhaupt“ kein Atom Naturstoff ein. Die Begründung hierfür liegt im Wert als einer historisch spezifischen gesellschaftlichen Qualität, bestehend aus der abstrakt menschlichen Arbeit, die die gesellschaftlich allgemeine Form aller konkret nützlichen Arbeiten ist, weil diese im Austausch der Arbeitsprodukte unter Abstraktion von ihrer konkreten Nützlichkeit als abstrakt menschliche gleichgesetzt werden. So entscheidet das den Menschen gegenüber liegende gesellschaftliche Verhältnis der Sachen darüber, dass die abstrakt menschliche Arbeit die gesellschaftlich allgemeine Form ist.

Für Reichelt darf die Arbeit als abstrakt menschliche nicht Bildnerin von Wert und auch nicht etwas rein Gesellschaftliches sein. Reichelt trennt den Wert von der Arbeit. Der Wert widerspricht als Vergegenständlichung abstrakt menschlicher Arbeit Reichelts Konstruktion des Werts als Gedankenabstraktum. Daher lässt er alles das, was oben hinsichtlich der Gesellschaftlichkeit der Arbeit dargelegt und zitiert wurde, beiseite. Reichelt sucht sich nur das heraus, von dem er annimmt, dass Marx so die abstrakt menschliche Arbeit charakterisieren würde; dass sie als Bildnerin von Werten nicht in Frage komme, so dass sich geradezu ein anderes „Tun“ als Bildnerin des Werts, nämlich das „Tun der Gedanken“ (Reichelt 2002, S.159 oben; Reichelt 2001, S. 14 oben), die „konstitutive Abstraktionsleistung des Austauschenden“ anbietet (Reichelt 2002, S. 174 unten; Reichelt 2001, S. 26).

Für Marx ist die Arbeit im physiologischen Sinne eine abstrakt allgemeine Eigenschaft jeder menschlichen Arbeit. Sie kann das nur sein, weil sie im Gegensatz zur konkret nützlichen Arbeit Wert bildet, der etwas „rein Gesellschaftliches“ ist, so dass in ihn „kein Atom Naturstoff“ eingeht. Die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft enthält daher auch in ihrer physiologischen Bestimmtheit nichts naturhaft Stoffliches, das vom Menschen auf irgendeinen von ihm verschiedenen Gegenstand übergeht. Sie ist folglich kein irgendwelche Veränderungen an einem Gegenstand bewirkender naturhafter, stofflicher Prozess. Ohne produktives Verhalten zu unterschiedlichen Naturstoffen ist sie auch kein naturhafter

Prozess, worin nur chemisch-physikalische Vorgänge im „Hirn“ ablaufen, Energie verbrauchend, Muskeln betätigend, Schweiß abgesondert wird, sich Hände bewegen, um etwas zu berühren usw. Nichts, das irgendetwas mit menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Sinnesorgan, Hand usf. zu tun hat, schlägt sich in irgendeinem Arbeitsprodukt nieder. Dies ist nur für das Arbeitsprodukt als Gebrauchswert der Fall, wenn die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft als konkret nützliche Arbeit sich produktiv zu unterschiedlichen Naturstoffen verhält.

Der Mensch wird als gesellschaftliches Wesen vorausgesetzt und als „bloßes Dasein von Arbeitskraft betrachtet“, als „ein Naturgegenstand, ein Ding, wenn auch ein lebendiges, selbstbewußtes Ding“ (MEW 23, S. 217). Die Arbeiten sind Funktionen des menschlichen Organismus, und was allen Funktionen gemeinsam ist, ist die dem Menschen als selbstbewusstem Organismus gemäße Äußerung dieser Kraft. Vorausgesetzt, dass der Mensch schon seit „ewigen Zeiten“ ein gesellschaftliches Wesen ist, ist allen Arbeiten gemeinsam, dass sie Verausgabung der Arbeitskraft durch einen Menschen sind, insofern er ein denkendes Wesen mit bestimmter körperlicher Organisation ist. In diesem Sinn ist es für Marx eine „physiologische Wahrheit“, dass, „wie verschieden die nützlichen Arbeiten oder produktiven Tätigkeiten sein mögen, ... sie Funktionen des menschlichen Organismus sind und daß jede solche Funktion, welches immer ihr Inhalt und ihre Form, wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan usw. ist“ (MEW 23, S. 85; vgl. auch S. 58).

Es lassen sich über die Verausgabung der Arbeitskraft überhaupt bzw. über die abstrakt menschliche Arbeit inhaltliche Angaben machen, die, insgesamt gesehen, den Charakter des „Gemeinsamen“, den Charakter einer abstrakt allgemeinen Eigenschaft besitzen im Sinne des „allgemein menschlichen Charakters.“ (MEW 23, 81; siehe unten) Die „physiologische Bestimmung“, der zufolge die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft eine „Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw., und in diesem Sinn ... menschliche Arbeit“ (MEW 23, S. 58) ist, ist der „gemeinsame Charakter“, die abstrakt allgemeine Eigenschaft der einzelnen voneinander verschiedenen Arbeiten, bzw. der allgemein menschliche Charakter der Arbeit. Mit der „physiologischen Bestimmung“ nimmt Marx folglich keine „krude“ Verwechslung der abstrakt menschlichen Arbeit mit der konkret nützlichen, geschweige denn mit einem naturhaften, animalischen Prozess vor.

Es wird in einem gesellschaftlichen Prozess über den gesellschaftlich allgemeinen Charakter der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten entschieden, worin diese in der gegenständlichen Form der Arbeitprodukte ausgetauscht werden. Daher ist mit dem, worin die Gleichheit der Arbeitsprodukte besteht, auch der gesellschaftlich allgemeine Charakter der in ihnen steckenden konkret nützlichen Arbeiten gegeben. „Die Gleichheit toto coelo verschiedner Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehn, in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt menschliche Arbeit, besitzen“ (MEW 23, 87f.).

Dadurch erhält die abstrakt menschliche Arbeit, wie sie physiologisch von Marx als „Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.“ im Sinne der abstrakt allgemeinen Eigenschaft bestimmt wird, die außergewöhnliche gesellschaftliche Bedeutung, die gesellschaftlich allgemeine Form aller einzelnen voneinander verschiedenen Arbeiten zu sein.

Marx bringt seine Charakterisierung der abstrakt menschlichen Arbeit als dem gemeinsamen Charakter aller konkret nützlichen Arbeiten im Sinne der „physiologischen Wahrheit“ (MEW 23, S. 85 unten) vor, um deutlich zu machen, warum der „mystische Charakter der Ware“ nicht aus dem „Inhalt der Wertbestimmungen“ (MEW 23, S. 85 unten) entspringt. Sofort verweist Marx anschließend auf die gesellschaftliche Rolle, welche die abstrakt menschliche Arbeit als spezifisch gesellschaftliche Form aller einzelnen Arbeiten spielt: „Endlich, sobald die Menschen in irgendeiner Weise füreinander arbeiten, erhält ihre



Arbeit auch eine gesellschaftliche Form“ (MEW 23, S. 86 oben). „Die allgemeine Wertform, welche die Arbeitsprodukte als bloße Gallerten unterschiedsloser menschlicher Arbeit darstellt, ... offenbart ..., daß innerhalb ... (der Warenwelt) ... **der allgemein menschliche Charakter der Arbeit ihren spezifisch gesellschaftlichen Charakter bildet**“ (MEW 23, S. 81 unten; Hervorhebung – D. W.).

Dass Marx auch mit der Arbeit im physiologischen Sinne etwas ganz Anderes versteht als Reichelt, ist nicht irgendwo in dem Texten von Marx versteckt, sondern die ständige von Marx als historisch spezifische Besonderheit hervorgehobene und ständig wiederholte Bestimmung der abstrakt menschlichen Arbeit als etwas rein Gesellschaftlichem, genauer als die historisch spezifische Form, welche die konkret nützlichen Arbeiten unter den Bedingungen des Austauschs von Arbeitsprodukten annehmen müssen, um sich als gesellschaftlich allgemeine zu erweisen. Die konkret nützlichen Arbeiten werden nach der Seite, nach der sie untereinander gleich sind, d.h. insofern ihnen gemeinsam ist, überhaupt Arbeit zu sein, in dem gesellschaftlichen Prozess aufeinander bezogen, der aus dem Austausch der Arbeitsprodukte besteht. Als abstrakt menschliche Arbeiten gesellschaftlich **aufeinander bezogen** zu sein, **so dass alle einzelnen konkret nützlichen Arbeiten ihren gesellschaftlich allgemeinen Charakter erst in der Form der abstrakt menschlichen Arbeit besitzen**, ist nur im Austausch der Arbeitsprodukte gegeben, insofern dieser derjenige gesellschaftliche Prozess ist, über den vermittelt die Menschen überhaupt in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten und worin darüber entschieden wird, in welcher Form die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten gesellschaftlich allgemeine sind.

Im Wert und seiner aus abstrakt menschlicher Arbeit bestehenden „Substanz“ ist auf historisch spezifische Weise ein gesellschaftliches Verhältnis ausgedrückt. Da es sich in diesem Sinne beim Wert und der abstrakt menschlichen Arbeit um eine gesellschaftliche Beziehungen handelt, betont Marx immer wieder, dass **„kein Atom Naturstoff in den Wert“** eingeht.

Vergegenständlicht sich, wie Marx ausdrücklich betont, die physiologisch bestimmte Arbeit im Wert, so gilt für sie, dass sie dessen „gesellschaftliche Substanz“ ist. Die physiologische Bestimmung als etwas Naturhaftes, Stoffliches zu deuten, wodurch sich die abstrakt menschliche Arbeit als konkret nützliche entpuppen würde, heißt für Marx, sich auf den **„abgeschmackte(n) Zank über die Rolle der Natur in der Bildung des Tauscherts“** (MEW 23, S. 97 oben) einzulassen. „Da Tauschwert eine bestimmte gesellschaftliche Manier ist, die auf ein Ding verwandte Arbeit auszudrücken, kann er **nicht mehr Naturstoff enthalten als etwa der Wechselkurs**“ (ebenda). Genauso deutlich heißt es an anderen Stellen: „Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht **kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit** ein. ... Erinnern wir uns jedoch, daß die Waren nur **Wertgegenständlichkeit** besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben **gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind**, daß ihre **Wertgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist**, so versteht sich auch von selbst, daß sie nur **im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware** erscheinen kann“ (MEW 23, S. 62). „Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedenner Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedenner Quantität sein, enthalten also **kein Atom Gebrauchswert**“ (MEW 23, S. 52 oben). „Das Eisen vertritt im Gewichts Ausdruck des Zuckerhuts eine beiden Körpern gemeinsame Natureigenschaft, ihre Schwere, während der Rock im Wertausdruck der Leinwand eine übernatürliche Eigenschaft beider Dinge vertritt: ihren Wert, **etwas rein Gesellschaftliches**“ (MEW 23, S. 71; Hervorhebungen in den Zitaten – D. W.).

Nicht nur in den früheren Schriften, sondern auch im *Kapital* überwiegen, entgegen der Meinung von Reichelt, die Charakterisierungen der abstrakt menschlichen Arbeit als gesellschaftlich allgemeine, in die als etwas „rein Gesellschaftlichem“, als „gesellschaftliche Substanz“, „kein Atom Naturstoff“ eingeht. Um seine

geltungstheoretischen Spekulationen zu rechtfertigen, geht es Reichelt grundsätzlich darum, nur seine grob materialistische bzw. biologistische Deutung der abstrakt menschlichen Arbeit zuzulassen. Ansonsten müsste er Marx vorwerfen, die physiologische Bestimmung der abstrakt menschlichen Arbeit würde ihrem gesellschaftlich allgemeinen Charakter widersprechen.

Die „physiologische Bestimmung“ wird Reichelt nicht um der abstrakt menschlichen Arbeit willen zum Problem, sondern um letztere so zu diskreditieren, dass sie als gesellschaftlich allgemeine Form aller einzelnen konkret nützlichen Arbeiten nicht in Frage kommt und der Weg frei ist, die Formen des Werts als ebenso viele gesellschaftliche Formen der Arbeit in Geistiges aufzulösen. Die um ihre Gesellschaftlichkeit gebrachte Arbeit kann dann im Dienste der „Kritischen Theorie“ Adornos unter die Botmäßigkeit dieses Geistigen gebracht werden.<sup>5</sup> Im krassen Gegensatz zu den oben angeführten Zitaten aus dem *Kapital* über die Gesellschaftlichkeit des Werts und der abstrakt menschlichen Arbeit behauptet Reichelt daher auch, man würde in „der zweiten Auflage ... dann **nur noch** die Bestimmung der abstrakt-allgemeinen Arbeit in der **verabsolutierten Fassung** als ‚Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv‘ finden.“<sup>6</sup>

Statt danach zu fragen, was gesellschaftliche Substanz heißt, deutet Reichelt sie um in die mit der konkret nützlichen Arbeit vermischten „Arbeit im physiologischen Sinn“. Diese ungesellschaftliche Substanz, die mit Marx' abstrakt menschlicher Arbeit als gesellschaftlicher Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten überhaupt nichts zu tun hat, gibt Reichelt als die Substanz aus, die für Marx die Substanz des Werts sein soll. Erst löst Reichelt auf diese Weise die gesellschaftliche Substanz des Werts in die ungesellschaftliche Mischung aus abstrakt mechanisch gewordenem Arbeitsprozess und einem physiologisch naturhaften Prozess auf. Dann bietet er als Alternative an, dass die Arbeit als Substanz des Wertes, also die dieser Einheit zugrunde liegende Substanz, ausschließlich im Kontext des Geltungsbegriffs diskutiert werden muss. Das bedeutet zugleich, dass das Marxsche Konzept der „produktiven Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv, Hand als Grundlage eines substantialistischen Wertbegriffs ad acta gelegt wird“ (Reichelt, Thesenpapier, S. 2 oben).

Mit der von Reichelts naturalistisch zurechtgestutzter Arbeit als Inhalt der Wertbestimmung kann auch niemand mehr die Frage beantworten, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt“, und getrost auch den Doppelcharakter der Arbeit, den „Springpunkt der Politischen Ökonomie“ „ad acta“ legen.

---

<sup>5</sup> siehe Reichelt 2002, S. 166 unten; Reichelt 2001, S. 19 und Anhang dieses Papiers.

<sup>6</sup> Reichelt 2002, S. 174 oben (Reichelt 2001, S. 25 unten; Hervorhebungen – D. W.)

## Teil B

### „Objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“

#### I. „Objektive Setzung“

Mit dieser Auffassung von der „Substanz der Werts“ hat Reichelt die abstrakt menschliche Arbeit und den Wert aus der Kritik der Politischen Ökonomie verbannt. Der Doppelcharakter der Arbeit, der dialektische Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren als Springpunkte der Kritik der Politischen Ökonomie sind ebenso sinnlos geworden wie die Beantwortung der zentralen Frage, warum dieser Inhalt jene Form annimmt. „Ich habe also ganz bewußt einen anderen Weg eingeschlagen und den Versuch gemacht, das zum ersten Male in der Erstaufgabe des *Kapitals* präsentierte Konzept der Geltung aufzugreifen und mit dessen Hilfe einige bislang ungeklärte Probleme zu erörtern“ (Reichelt, Thesenpapier, S. 1).

Im Folgenden gilt es also die Frage zu beantworten, wo der Weg endet, der vom Wert als Vergegenständlichung der abstrakt menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich allgemeinen Arbeit weg und, wie es die Geltungstheorie will, in die Köpfe der Austauschenden führt, die in ihren unbewussten Gedankenbewegungen das allgemeine Äquivalent herstellen.

Die Geltungstheorie Reichelts ist nicht an ominösen, schwer nachzuvollziehenden Allgemeinplätzen zu messen, sondern daran, ob sie in Konkurrenz zur Marxschen Darstellung der ersten drei Kapitel des *Kapital* in der Lage ist, ebenso inhaltlich verbindlich wie rational zu erklären, was Geld ist und wie es entsteht.

Für Reichelt ist das erste Kapitel des *Kapital* auf bezeichnende Weise von Bedeutung. Nur auf der Ebene der „theoretischen, gedachten“ Beziehung der Waren zueinander ist es überhaupt möglich, dass das allgemeine Äquivalent – vor der Darstellung seiner Entstehung in der „gesellschaftlichen Tat“ (MEW 23, 2. Kapitel) – im Kopf eines denkenden Menschen vorhanden ist. Und dieser Mensch ist nur der Wissenschaftler, der wie Marx die Entwicklung der Wertformen nachvollzieht. Marx beginnt diese Entwicklung mit dem Verhältnis zweier Waren zueinander, gelangt schließlich zur entfalteten relativen Wertform und erkennt, dass rückbezüglich in ihr die allgemeine Äquivalentform enthalten ist. In ihr sind die an der gesellschaftlichen Allgemeinheit des Werts gemessenen Unzulänglichkeiten der entfalteten relativen Wertform aufgehoben.

Als Resultat der per theoretische Abstraktion bewerkstelligten Umkehrung der entfalteten relativen Wertform existiert die allgemeine Äquivalentform im Kopf des Wissenschaftlers. Dieser hat hiermit erklärt, warum im gesellschaftlichen Verhältnis der Waren eingeschlossen ist, dass es ein allgemeines Äquivalent geben muss. Er hat aber noch längst nicht den gesellschaftlichen Prozess betrachtet, worin es in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit entstehen kann.

In welcher Weise Reichelt die vom Wissenschaftler vorgenommene Umkehrung benötigt, wurde in dem „Tagungspapier“ dezidiert beschrieben und soll im Folgenden noch einmal zusammenfassend dargestellt werden. Um zu der in Gedanken vorgenommenen Umkehrung der entfalteten relativen Wertform zu gelangen, klinkt sich Reichelt auf der Ebene des ersten Kapitels in die Entwicklung der Wertformen ein, die im *Kapital*

schließlich bei der allgemeinen Äquivalentform endet. Da Reichelt für die Entstehung des allgemeinen Äquivalents eine Gedankenbewegung braucht, muss er die Entwicklung der Wertformen, wie verkürzt auch immer, von Anfang an in die Gedankenbewegungen der Austauschenden verlagern. Reichelt greift am Verhältnis zweier Waren zueinander die Äquivalentform in der Weise auf, dass im Kopf eines Austauschenden zuerst bewusst und dann plötzlich unbewusst der Gebrauchswert der zweiten Ware als unmittelbar austauschbar gilt.

Was Reichelt unter Geltung versteht, kulminiert in der „objektiven Setzung“. Sie besteht aus Gedankenbewegungen, die nur mystisch irrational zu nennen sind, insofern in ihnen das allgemeine Äquivalent entsteht, indem die Austauschenden unbewusst – jeder für sich unabhängig vom anderen – die Umkehrung der entfalteten relativen Wertform vornehmen.

Entsprechend der zitierten Stelle aus dem Anhang zum ersten Kapitel der Erstauflage des Kapitals, Bd. 1 in: MEGA II/5 geht Reichelt auf den von Marx beispielhaft erwähnten Leinwandbesitzer ein, um auf den subjektiven Prozess abzuheben, den der Leinwandbesitzer in seinem „Kopf“ vollzieht. In der entfalteten relativen Wertform ist eine Ware so auf alle anderen bezogen, dass ihr Wert in den Gebrauchswerten aller anderen Waren ausgedrückt wird. „Der Wert einer Ware, der Leinwand z.B., ist jetzt dargestellt in allen andren Elementen der Warenwelt“ (MEGA II/5, S. 641).

Diese Schätzung vom Leinwandbesitzer vorgenommen, als Ausschließung aller anderen Waren, indem eine Ware ihren Wert in den Gebrauchswerten der anderen Waren darstellt, nennt Marx einen „**rein subjektiven Prozess**“. Der beispielhaft angenommene Warenbesitzer hat keinen gesellschaftlichen Kontakt zu anderen Warenbesitzern. Es gibt keinen wirklichen wechselseitigen Hände- und Stellenwechsel der Waren. Es bewegen sich nicht die Waren, sondern nur die Gedanken des Warenbesitzers und das allerdings bewusst. Wenn der Warenbesitzer auch nicht weiß, was Wert ist, so hält er seine Ware und die anderen Waren für austauschbar, wenn auch sein Augenmerk, um der Befriedigung seiner Bedürfnisse willen, auf die Gebrauchswerte der anderen Waren gerichtet ist. Die Waren brauchen nicht in Bewegung gesetzt zu werden. Die Beziehung ist nämlich, wie für das wissenschaftliche Bewusstsein, eine „theoretische, gedachte“ und insofern ist es richtig, dass dem Warenbesitzer **im Kopf** die anderen Waren als Äquivalente **gelten**.

Da Reichelt **im Reich der Gedanken** verbleibt, um alles zu regeln, was mit der Entstehung des allgemeinen Äquivalents zusammenhängt, macht er **innerhalb** dieses Reichs einen Unterschied zwischen den Gedankenbewegungen, die bloß **subjektiv** und solchen, die **objektiv** sind. Er will zeigen, wann die Gedankenbewegungen dem gängigen Vorurteil gemäß bloß subjektiv sind und wann sie entgegen diesem Vorurteil objektiv sind. Reichelt bemüht sich, den Gedankenbewegungen den Charakter des bloß Subjektiven abzustreifen, wenn es um die Entstehung und Entwicklung von Formen der Austauschbarkeit geht. Der subjektive Prozess soll nicht auf eine irrationale Weise objektiv werden. Dies wäre für Reichelt der Fall, wenn der subjektive Prozess „aus dem Kopf herauspaziert und sich in mystischer Weise materialisiert“ (Reichelt 2002, S. 160 unten; Reichelt 2001, S. 15). Reichelt beschwört hier ein für ihn unlösbares Problem. Wenn auch der objektive Gedankenprozess im Kopf einzelner Austauschender abläuft, wie kommt es dann zur materiellen Existenz des allgemeinen Äquivalents außerhalb des Kopfes der Austauschenden? Wie Reichelt diese nicht zu beantwortende Frage dennoch mit der zweiten Komponente seiner Geltungstheorie, der „allgemeinen Akzeptanz“ zu beantworten versucht, wird später betrachtet.

Zunächst einmal soll weiter verfolgt werden, wie Reichelt innerhalb des Reichs der Gedanken den subjektiven Gedankenprozess, worin ein Austauschender seine Ware in allen anderen Waren schätzt, in einen objektiven Gedankenprozess verwandelt: „Die **Objektivität** des Prozesses **besteht in der Umkehrung**, in welcher eine Ware zur allgemeinen Äquivalentform wird“ (Reichelt 2002, S. 160 unten; Reichelt 2001, S. 15;

Hervorhebungen – D. W.). Reichelt will, wenn es um die Ausschließung der Äquivalentware geht, den rein subjektiven Prozess verlassen, aber nicht das Reich der Gedanken. Die „Umkehrung, in welcher eine Ware zur allgemeinen Äquivalentform wird ... **aber ist nach wie vor ein gedanklicher Prozeß, die ‚Gedankenform‘ wird objektiv**“ (Reichelt 2002, S 160 unten; Reichelt 2001, S. 15; Hervorhebung – D. W.). Mit dem lapidar eingeflochtenen „nach wie vor“ kommt Reichelt seiner Verpflichtung auf Kontinuität nach, was das „Tun der Gedanken“ anbelangt. Zwar darf ein Prozess im Unterschied zu einem anderen, der subjektiv ist, objektiv sein, aber – und darauf kommt es Reichelt vor allem an, **beide müssen gedankliche Prozesse sein**, wobei man immer berücksichtigen muss, dass **diese gedanklichen Prozesse verborgen in den Köpfen der vereinzelt und selbständig sich gegenüber stehenden Warenbesitzer ablaufen**

Die Besonderheit des ersten Kapitels besteht darin, dass Marx noch nicht wie im zweiten Kapitel betrachtet, wie in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit die Waren so von den Warenbesitzern selbst als Ganzes, d.h. als Einheiten von Gebrauchswert und Wert, aufeinander bezogen werden, dass das allgemeine Äquivalent entsteht. Die Waren werden erst noch vom wissenschaftlichen Bewusstsein in Gedanken und das heißt für Marx in „theoretischer, gedachter“ Weise aufeinander bezogen. Es geht noch nicht darum, wie das allgemeine Äquivalent in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit entsteht, sondern darum, wie es sich für das wissenschaftliche Bewusstsein aus den Eigentümlichkeiten des gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen zueinander entwickeln lässt. **Daher „entsteht“ das allgemeine Äquivalent durch einen logischen Schluss von der entfalteten relativen Wertform auf die allgemeine Äquivalentform. Die allgemeine Äquivalentform ist nämlich rückbezüglich in der entfalteten relativen Wertform enthalten, so dass eine bloße in Gedanken vorgenommene Umkehrung der entfalteten relativen Wertform notwendig zur allgemeinen Äquivalentform führt.**

Es ist ein Unterschied, ob Marx am Schreibtisch sitzt und für das per Abstraktion gewonnene Verhältnis zweier und mehrerer Waren zueinander zeigt, warum es die einfache und die allgemeine Wertform geben muss, oder ob in der ökonomisch gesellschaftlichen Realität Menschen als Besitzer von Waren, die praktisch handelnden Akteure sind, die überhaupt erst mit dem Vollzug von Tauschakten den gesellschaftlichen Kontakt aufnehmen, aus dem ein gesellschaftlich Allgemeines wie das allgemeine Äquivalent hervorgehen kann.

Marx geht im Laufe der Darstellung der Ausgangssituation des Austauschs ganz genau auf die entfaltete relative Wertform als einem wirklich in der gesellschaftlichen Welt eingeschlossenen Verhältnis ein, das sich ganz einfach daraus ergibt, dass sich die Besitzer der einfachen, noch nicht preisbestimmten Waren gegenüberstehen (MEW 23, S. 99–101 Mitte).

Wenn ein Warenbesitzer seine Ware für unmittelbar austauschbar hält gegen alle anderen Waren, dann ist das sein Privatvergnügen, von dem die anderen Waren und Warenbesitzer ausgeschlossen sind. Wenn aber alle Warenbesitzer ihre Waren auf ein und dieselbe von ihnen verschiedene „dritte“ Ware beziehen wollen, dann muss **vorher** ein gesellschaftlicher Prozess zwischen allen Warenbesitzern und ihren Waren abgelaufen sein, der sich von dem „rein subjektiven Prozess“ eines jeden Warenbesitzers – auch des Leinwandbesitzers – unanhängig gemacht hat.

Die Geltungstheorie scheitert schon an folgendem, allgemein gültigen Sachverhalt: Es ist unmöglich, dass ein gesellschaftlich Allgemeines von allgemein gesellschaftlicher Gültigkeit, worauf sich einheitlich alle Menschen beziehen, dadurch zustande kommen kann, dass die einzelnen Menschen unabhängig voneinander, ohne in gesellschaftlichen Kontakt miteinander getreten zu sein, es bereits in Gedanken im Kopf vorweggenommen haben, ganz zu schweigen davon, dass dies, wie Reichelt meint, auf unbewusste Weise geschieht.

Als Hüter der Waren müssen die Menschen, ihre Waren austauschend, in wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten. Dies ist der objektive, weil wirklich gesellschaftliche Prozess, um den sich Marx erst mit der Ausgangssituation des Austauschs beginnend im zweiten Kapitel des *Kapital* bemüht.

Zwischen der Ausgangssituation des Austauschs und dem vorhandenen allgemeinen Äquivalent liegt abstrakt logisch betrachtet, die Umkehrung der entfalteten relativen Wertform. Die Warenbesitzer betrachten aber keine entfaltete relative Wertform, um sie dann umzukehren. Sie beziehen ihre Waren auf alle anderen, um sie gegen diese auszutauschen. Für die Warenbesitzer liegt unbewusst die entfaltete relative Wertform vor und indirekt damit genauso unbewusst die „Umkehrung“, insofern jeder Warenbesitzer seine Ware für unmittelbar austauschbar gegen allen anderen hält. Das Resultat der Analyse der Ausgangssituation des Austauschs ist, dass es so viele allgemeine Äquivalente in den Köpfen der Warenbesitzer gibt wie Waren, so dass alles, was hinsichtlich der entfalteten relativen Wertform und ihrer Umkehrung in den Köpfen der Warenbesitzer vorhanden ist, nicht zu einer Ware als allgemeinem Äquivalent führt. „Sehn wir näher zu, so gilt jedem Warenbesitzer jede fremde Ware als besonderes Äquivalent seiner Ware, seine Ware daher als allgemeines Äquivalent aller andren Waren. Da aber alle Warenbesitzer dasselbe tun, ist keine Ware allgemeines Äquivalent und besitzen die Waren daher auch keine allgemeine relative Wertform“ (MEW 23, S. 101).

„Objektiv“ steht, wie oben erörtert, für den praktisch gesellschaftlichen Prozess des wirklichen Zusammenwirkens der Warenbesitzer mit ihren Waren, steht für die gesellschaftliche Tat, für die „gesellschaftliche Aktion aller andren Waren“, in der eine von allen Waren verschiedene Ware als allgemeines Äquivalent ausgeschlossen wird.

Den Prozess, den Reichelt für „objektiv“ hält, ist der vollkommen ungesellschaftliche, in den Köpfen von Austauschenden ablaufende gedankliche Prozess, worin jeder Austauschende unabhängig vom anderen unbewusst die entfaltete relative Wertform umgekehrt hat. Reichelt scheut sich dennoch nicht, Marx für seine mystisch irrationale Konstruktion zu vereinnahmen: „Bezeichnenderweise spricht Marx anschließend von einem ‚objektiven gesellschaftlichen Prozeß‘“ (Reichelt 2002, S. 160 unten; Reichelt 2001, S. 15). Marx hebt gerade mit seinen Ausführungen darauf ab, dass er als Wissenschaftler durch die Umkehrung zur allgemeinen Äquivalentform gelangt. Der Prozess aber, worin eine Ware durch alle anderen Waren ausgeschlossen wird, so dass in ihr alle Waren eine von ihnen verschiedene, aber gemeinsame Wertgestalt erhalten haben, ist nur dann objektiv gesellschaftlich, wenn er aus einer gemeinsam von allen Warenbesitzer mit ihren Waren durchgeführten Aktion besteht, wenn er, wie Marx vorgreifend im ersten Kapitel des *Kapital* sagt, das „gemeinsame Werk der Warenwelt ist“ (MEW 23, S. 80).

Es kommt bei jeder darzustellenden gesellschaftlichen Situation darauf an, genauestens festzuhalten, was in den Köpfen der Warenbesitzer hinsichtlich des Austauschs der Waren vorhanden sein kann und was nicht. Führt man sich die gesellschaftliche Wirklichkeit vor Augen, von der Reichelt für seine Entstehung des allgemeinen Äquivalents auf der Darstellungsebene des ersten Kapitels ausgeht, dann handelt es sich bereits in mystisch verwandelter Form um die von Marx am Anfang des zweiten Kapitels analysierte Ausgangssituation des Austauschs. Ohne sich darüber Gedanken zu machen, transponiert Reichelt das wissenschaftliche Bewusstsein in die Köpfe der Warenbesitzer: Er schafft so viele wissenschaftliche Bewusstseine wie Warenbesitzer und bereichert seine Geltungstheorie um die weitere Irrationalität, insofern er das, was der Wissenschaftler bewusst macht, in den Köpfen der Warenbesitzer unbewusst ablaufen lässt. **Reichelt vermischt das wissenschaftliche Bewusstsein mit dem Alltagsbewusstsein, die Darstellungsebene des ersten mit der Darstellungsebene des zweiten und dritten Kapitels, die „gesellschaftliche Tat“ mit den in den Köpfen der Warenbesitzer**

**eingeschlossenen Gedanken, in denen weder bewusst, geschweige denn unbewusst das allgemeine Äquivalent enthalten sein bzw. hergestellt werden kann.**

Reichelt schiebt mit dem Vorwurf des biologistischen Reduktionismus alles beiseite, was für Marx die Grundlage der Entwicklung der Wertformen ist, greift dann aber auf Entwicklungsschritte von Marx zurück, wenn er glaubt, sie für die Konstruktion seiner Geltungstheorie verwenden zu können. Diese Mischung aus Kritik und Vereinnahmung ist z.B. im Fall der „objektiven Setzung“ unter anderem davon geprägt, dass Reichelt vor allem nicht den Stellenwert erkennt, den das erste Kapitel des *Kapital* im Verhältnis zum zweiten und dritten Kapitel im Gang der systematischen Darstellung besitzt. **Reichelt beschreitet gar keinen eigenen Weg, um so genannte offene Probleme zu lösen. Er ist ganz entschieden auf seine Interpretationen des *Kapitals* angewiesen, die als Basis für seine Geltungstheorie sich bei näherem Hinsehen als totale Fehlinterpretationen erweisen.** Das zeigt sich in seiner grob materialistischen Deutung der abstrakt menschlichen Arbeit als einer Variante der konkret nützlichen Arbeit und in Folge davon auch bei seiner Erklärung der Entstehung des allgemeinen Äquivalents durch die von den Austauschenden unbewusst und bewusst ausgeführten Gedankenbewegungen, die Reichelt als „objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“ bezeichnet.

Etwas gesellschaftlich Allgemeines mit berechtigtem Anspruch auf allgemeine gesellschaftliche Gültigkeit kann nur Resultat von zwei Arten von gesellschaftlichen Prozessen sein.

**Erstens.** Marx erwähnt die Manier des „aufgeklärten Bewusstseins“, das Geld als Zeichen zu deuten, weil es in bestimmten Funktionen durch Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann. Es handelt sich um einen Versuch „die rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse, deren Entstehungsprozeß man noch nicht entziffern konnte, wenigstens vorläufig den Schein der Fremdheit abzustreifen“ (MEW 23, 106 oben). Ein Ding zum Zeichen erklären, heißt, dass Menschen in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, um gemeinsam dieses Ding auszuwählen, dem sie dann durch eine bewusste Verabredung die gewünschte Bedeutung geben. Diese Bedeutung, die das Ding durch diese allseitige Aktion der Menschen erhalten hat, besitzt allgemeine gesellschaftliche Gültigkeit.

**Zweitens.** Es liegt eine gesellschaftliche Situation vor, in der die Bedingungen für die Entstehung eines gesellschaftlich Allgemeinen auf eine Weise enthalten sind, durch die sie den Menschen unbewusst bleiben. Hiermit ist ausgeschlossen, dass die Menschen das gesellschaftlich Allgemeine bewusst bzw. unbewusst vorwegnehmen können. Die einzige Möglichkeit, durch die das gesellschaftlich Allgemeine entstehen kann, besteht darin, dass die Menschen mit dem, was ihnen von der gesellschaftlichen Situation bewusst gegeben ist, in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, worin die ihnen unbewussten Bedingungen der Entstehung des gesellschaftlich Allgemeinen sich geltend machen. Während die Entstehung des gesellschaftlich Allgemeinen den Menschen noch unbewusst bleibt, verhalten sie sich dann aber zu dem einmal entstandenen gesellschaftlich Allgemeinen bewusst. Ein gesellschaftlich Allgemeines, zu dem sich die Menschen bewusst verhalten müssen, damit der gesellschaftliche Verkehr funktioniert, ist auf diese Weise durch das Handeln und die Köpfe der Menschen hindurch hervorgebracht worden, aus einer Situation heraus, in der es selbst noch nicht vorhanden war.

Bewusst sind in der Ausgangssituation des Austauschprozesses den Menschen die Motive zum Handeln gegeben, unbewusst bleibt ihnen das gesellschaftlich Allgemeine, die Bedingungen seiner Entstehung und das, was sich hinsichtlich seiner Entstehung in ihrer allseitigen Aktion aufeinander abspielt, während ihnen dann das einmal unbewusst entstandene gesellschaftlich Allgemeine bewusst gegeben ist.

Ob ein gesellschaftlich Allgemeines den Menschen in einer bestimmten Situation unbewusst oder bewusst gegeben ist, entstehen kann es nur, indem die Menschen aus dieser Situation heraus in wirklichen gesellschaftlich Kontakt miteinander treten. Nur als Resultat

einer gesellschaftlichen Tat besitzt ein gesellschaftlich Allgemeines die von Reichelt vergebens erstrebte allgemeine gesellschaftliche Gültigkeit.

Reichelt befreit die Waren vom Wert und seiner gesellschaftlichen Substanz, d.h. von der abstrakt menschlichen Arbeit und reduziert sie auf bloße „Produkte“. Ausgangspunkt für Reichelts Überlegungen ist nicht der Austausch von Waren, sondern der unentwickelte Tauschhandel von Produkten. Dass die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander über den Austausch der Arbeitsprodukte vermittelt sind, heißt für Reichelt nicht, dass damit ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen geschaffen wird, worin über den gesellschaftlich allgemeinen Charakter der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten entschieden wird. Wenn im Austausch etwas hinsichtlich der gesellschaftlichen Beziehungen geschieht, dann soll das nichts mit den Arbeitsprodukten zu tun haben. Dass im Austausch die Arbeitsprodukte gleichgesetzt werden, unter Abstraktion von ihrer stofflichen Verschiedenheit, und dass die Arbeitsprodukte als Vergegenständlichungen von menschlicher Arbeit schlechthin selbst einen gesellschaftlichen Charakter erhalten und dies auch noch auf sachliche Weise in ihrer Beziehung zueinander erscheint, hält Reichelt für eine unsinnige Vermenschlichung von Produkten. Es kann doch nicht eine Angelegenheit der Produkte sein, von ihrer Verschiedenheit zu abstrahieren und sich untereinander gleichzusetzen. Die Produkte aufeinander zu beziehen und dabei Abstraktionen vorzunehmen, kann – so geht die Argumentation weiter – doch nur ein gedanklicher Vorgang im Kopf der Produktenbesitzer sein. Reichelt betont stets, die Waren können ja nicht alleine zu Markte gehen. Dieser Sachverhalt dient ihm als Argument für die Abschaffung des gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen und für die daraus folgende Verlagerung der Formen der Austauschbarkeit in die Gedankenbewegungen der Austauschenden. Reichelt mag das Argument benutzen, wofür immer er will, darauf kommt es aber – in einer für seine Erklärung der Entstehung des allgemeinen Äquivalents ausschlaggebenden Hinsicht – überhaupt nicht an, sondern gerade darauf, dass bei der Erklärung der Entstehung des Geldes die Warenbesitzer in wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, was sie nur tun, wenn sie mit ihren Waren zu Markte gehen.

Hat das Argument des „mit den Waren zu Markte Gehens“ seine Schuldigkeit für die Etablierung der Geltungstheorie getan, wird es – wie Reichelt sich ausdrücken würde – „ad acta“ gelegt, denn das allgemeine Äquivalent kann nur noch in der „objektiven Setzung“, d.h. in den von den Produkten und ihrem Austausch ebenso unabhängigen wie unbewusst ablaufenden Gedankenbewegungen entstehen. Dass die Waren nicht allein zu Markte gehen, ist richtig, dass aber deswegen alles, was Wert ist und in welcher Form er existiert und das allgemeine Äquivalent nur in Gedankenbewegungen entsteht, ohne dass dann die Warenbesitzer zu Markte gehen müssen, ist absolut falsch. Den Beweis liefert Reichelt selbst mit nicht zu überbietender Deutlichkeit mit der mystisch irrationalen Erklärung der Entstehung des allgemeinen Äquivalents durch die „objektive Setzung“.

Die Irrationalität ist die Folge davon, das allgemeine Äquivalent mit den Gedankenbewegungen der Austauschenden zu erklären und nicht damit, dass die Austauschenden, ohne das allgemeine Äquivalent bereits im Kopf haben zu können, zu Markte gehen, in wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten und eine gesellschaftliche Tat vollbringen.

Reichelt ist so sehr in das falsche Verständnis der Rolle verstrickt, welche das erste Kapitel im Verhältnis zum zweiten spielt, dass er gezwungen ist, die Darstellung der Ausgangssituation zu ignorieren, die gerade deswegen, weil die Warenbesitzer mit ihren Waren zu Markte gegangen sind, ausschlaggebend für die Entstehung des allgemeinen Äquivalents in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Marx beginnt die Darstellung der Ausgangssituation am Anfang des zweiten Kapitels mit den Warenbesitzern, die mit ihren Waren zu Markte gehen und sich damit in einer gesellschaftlicher Situation befinden, wo alles darauf ankommt zu analysieren, was in den



Köpfen der Warenbesitzer ist und was nicht und was sie unter bestimmter (instinktiv-unbewusster) Beteiligung ihres Kopfes praktisch tun müssen, damit das allgemeine Äquivalent entsteht.

Marx ist es und nicht Reichelt, der beiden Dimensionen, dem praktischen Handeln und der Vermittlung, durch das Denken Rechnung trägt. Marx beginnt mit der Analyse der Situation, in der das allgemeine Äquivalent noch nicht existiert, überhaupt noch nicht vorgefunden werden kann, einer Situation, aus der heraus sich ergibt, wie es nur entstehen kann. Marx untersucht genauestens, was sich in dieser Situation in den Köpfen der Menschen abspielt, die sich als Besitzer ihrer Waren, die bloße Einheiten von Gebrauchswert und Wert sind, gegenüberstehen. Das Resultat dieser Analyse ist, dass das allgemeine Äquivalent nicht im Kopf der Warenbesitzer entstehen kann, weil die für die Entstehung gesellschaftlicher Allgemeinheiten wesentliche Dimension des gesellschaftlichen Kontakts, die Dimension des gesellschaftlichen Zusammenwirkens fehlt.

Reichelt konstruiert seine „objektive Setzung“, bedingt durch die falsche Interpretation dessen, was Marx im ersten Kapitel darstellt. Jede bewusste oder unbewusste Vorwegnahme in Gedankenbewegungen der Warenbesitzer ist – wie die Geltungstheorie – von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil die ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit als eine Wirklichkeit, die durch das Handeln und die Köpfe der Menschen hindurch überhaupt erst geschaffen wird, ausgeblendet wird.

Das erste Kapitel ist etwas Außergewöhnliches im Gang der systematischen Darstellung.

Im ersten Kapitel wird das entwickelt, was Marx am Anfang des zweiten Kapitels „die Gesetze der Warennatur“ nennt. Die Unbewusstheit über die Entwicklung der Wertformen, die durch das sachliche gesellschaftliche Verhältnis bestimmt ist, ist die Bedingung dafür, dass das allgemeine Äquivalent weder durch Gedankenbewegungen im Kopf der Warenbesitzer noch durch eine bewusste Verabredung entstehen kann. Wenn Marx auch im ersten Kapitel darauf eingeht, wie den Warenbesitzern die Waren in ihrer Beziehung als Werte zueinander gegeben sind, dann darf das nicht mit dem Auftreten der Warenbesitzer in der Ausgangssituation des Austauschs verwechselt werden. Die Warenbesitzer werden von Marx im ersten Kapitel angeführt, um deutlich zu machen, was im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen sich hinsichtlich der Entwicklung der Wertformen abspielt. Diese Entwicklung, angefangen von der einfachen Wertform bis zur allgemeinen Äquivalentform, liegt aufgrund des Warenfetischs außerhalb der Reichweite des Bewusstseins der Warenbesitzer.

Reichelt hat das gesellschaftliche Verhältnis, die Beziehung der Waren zueinander als Werte zusammen mit deren gesellschaftlicher Substanz, der abstrakt menschlichen Arbeit, abgeschafft. Damit kann auch der Warenfetisch, worin die durch den Wert bestimmte Gesellschaftlichkeit verkehrt als Natureigenschaft erscheint, keine Bedeutung mehr haben. Denn für Reichelts Austauschende existiert das Problem gar nicht, dass ihnen etwas verborgen bleibt, das sie von den in Produkte verwandelten Waren wissen könnten. Für Reichelt geht es bei der „Gleichsetzung“ nicht um den Wert der Waren als Vergegenständlichungen abstrakt menschlicher Arbeit, sondern darum, dass die Produkte für die Austauschenden als austauschbar gelten, die Form unmittelbarer Austauschbarkeit besitzen. Davon, dass sich der Wert der Waren im Gebrauchswert der anderen Ware darstellt und diese zweite Ware hierdurch die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit erhält, will Reichelt nichts wissen. Reichelt greift die Form unmittelbarer Austauschbarkeit an der Äquivalentform auf, unbekümmert darum, wo sie herrührt und warum es eine solche Form überhaupt gibt. Wann immer es im Austausch unter Einschluss von Abstraktionsvorgängen um die Gleichheit Verschiedener geht, dann geht es nach Reichelt um etwas, das nicht den Produkten selbst zukommt. Das Gleiche wird in den Gedanken der Austauschenden gesetzt und kann dann nur darin bestehen, **dass den Austauschenden die Produkte als Gleiche gelten**. Das Gleiche und damit das, was Reichelt unter dem Namen

„gedankliche Einheit“ unter Wert versteht, besteht demgemäß auch nur aus dem, was die Austauschenden hinsichtlich ihrer Produkte im Austausch wahrnehmen. Das Gleiche besteht in der Austauschbarkeit bzw. der Form der unmittelbaren Austauschbarkeit

**Zu den Motiven, die den Warenbesitzern bewusst gegeben sein müssen, damit sie den Austausch überhaupt vollziehen, gehört neben dem Wunsch, einen bestimmten Gebrauchswert zu erhalten, auch die Auffassung, ihre Waren für austauschbar zu halten. Indem Reichelt nun gar die Gedankenbewegung, in der die Austauschenden die Produkte für austauschbar halten, ins Unbewusste versenkt, beraubt er die Austauschenden um eines der entscheidenden Motive, überhaupt den Austausch zu vollziehen. Reichelt ist somit gezwungen, alles den Austausch betreffende ohne den Vollzug des Austauschs und damit ohne jegliches gesellschaftliches Zusammenwirken der Austauschenden zu erklären. Reichelts „Tauschwertsetzender Verkehr“, womit er die Warenzirkulation beschreiben möchte, ist also bei Lichte besehen auf Reichelts Weise zwar „Tauschwert setzend“, aber auf jeden Fall ohne „Verkehr“.**

## **II. Bemerkungen zum Zusammenhang der drei ersten Kapitel des *Kapital***

Marx weiß um den Unterschied, der zwischen den Gedanken besteht, die ein Wissenschaftler im Kopf hat, der die Waren auf „theoretische, gedachte“ Weise aufeinander bezieht, und dem reellen praktisch gesellschaftlichen Prozess, worin die Warenbesitzer im Vollzug von Tauschakten das allgemeine Äquivalent hervorbringen. Erst die Darstellung dieser ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der es nicht darum geht, was der Wissenschaftler an seinem Schreibtisch sitzend im Kopf hat, sondern alles darauf ankommt, was die Menschen in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation tun und denken, beginnt Marx mit den Worten: „Die Waren können nicht selbst zu Märkte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern“ (MEW 23, S. 99).

Im zweiten Kapitel des *Kapital* geht es um den aus der Ausgangssituation des Austauschs heraus sich ergebenden praktisch gesellschaftlichen Prozess, worin ein gesellschaftlich Allgemeines wie das allgemeine Äquivalent nur deswegen entstehen kann, weil die Warenbesitzer in gesellschaftlich allseitigen Kontakt miteinander treten. Nur in diesem gesellschaftlichen Kontakt werden die Waren nicht mehr, ohne sich bewegen zu müssen, vom Wissenschaftler oder den Warenbesitzern in Gedanken, sondern wirklich als Einheiten von Gebrauchswert und Wert im Sinne des praktisch ausgeführten Hände- und Stellenwechsels aufeinander bezogen. Auf die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Situation und einen Austauschprozess, die es für sich genommen überhaupt nicht geben kann, per Abstraktion aus der Warenzirkulation herauszudestillieren, um unter Einbeziehung der praktisch gesellschaftlichen Dimension das Geld als werdendes Resultat begreifen zu können, wird weiter unten eingegangen. (Siehe auch: Fiktion eines Wertbegriffs; Bemerkungen zu H.G. Backhaus)

Mit dem ersten und zweiten Kapitel des *Kapital* ist noch nicht vollständig erklärt, was das allgemeine Äquivalent und was Geld ist (Vorgriffe von Marx auf später dargestellte Prozesse zählen hier nicht.). Weiß man nach dem ersten Kapitel, dass es ein allgemeines Äquivalent geben muss, so weiß man aber noch lange nicht, dass und wie es entsteht.

Ohne die Ausgangssituation des Austauschs und die daraus resultierende gesellschaftliche Tat sind das allgemeine Äquivalent und das Geld nicht zu begreifen.

Die nur vom wissenschaftlichen Bewusstsein durchführbare Umkehrung verlegt Reichelt in das Bewusstsein der Austauschenden und etikettiert sie mit „objektiv“, dabei missverstehend, was Marx mit „objektiv gesellschaftlichem Prozess“ meint. Um die Absurdität von Reichelts Verfahren zu veranschaulichen, lässt sich sagen: Reichelt behandelt die Warenbesitzer mit seiner Vermischung von Alltagsbewusstsein und wissenschaftlichem Bewusstsein so, als hätten sie das erste Kapitel vom *Kapital* gelesen.

In der vor allen Augen sichtbaren **Ausgangssituation der Warenzirkulation** stehen sich die Menschen als Besitzer von Waren gegenüber, denen sie einen Preis gegeben haben, und als Besitzer der Geldware, in deren Gebrauchswert der Wert aller Waren dargestellt ist. In der Ausgangssituation der Warenzirkulation haben die Warenbesitzer bewusst das bereits für sie unbewusst entstandene allgemeine Äquivalent im Kopf und bereiten, wie Marx sich ausdrückt, ideell den Austausch vor, indem sie ihre Ware im Preis der Geldware gleichsetzen. Ausgehend von ihrer Ausgangssituation funktioniert die Warenzirkulation so, dass die Waren die im Preis ideell antizipierte Gestalt des Geldes reell annehmen, ihren Preis im Geld realisieren. Mit dem Geld erhalten sie die ideell antizipierte Form der unmittelbaren Austauschbarkeit, die den Austausch gegen jede beliebige andere Ware erlaubt.

Der Austausch funktioniert, weil die Waren im Geld die Form unmittelbarer Austauschbarkeit vorfinden, auf die sie sich im Preis beziehen. Aus dem Austausch der preisbestimmten Waren gegen Geld kann, da das Geld immer schon vorausgesetzt ist, auch nicht erklärt werden, was Geld ist und wie es entsteht. Was sichtbar als Wert an den Waren erscheint, ist ihr Preis, ihre Gleichheitsbeziehung mit dem Geld. Worin sie untereinander gleich sind, erscheint außerhalb von ihnen, es existiert ihnen gegenüber in der Geldware. Also ist das, worin sie selbst untereinander gleich sind, vom Geld und damit vom Preis verschieden. Waren sind nicht Gebrauchswerte und als Werte etwas Geldgleiches, so dass sie außer reell Gebrauchswert zu sein, ideell schon so etwas wie Geld wären. Bevor die Waren einer dritten Ware als ihrer Wertgestalt gleich sind, ein Abstraktionsschritt, den Reichelt nicht nachvollzieht, müssen sie untereinander gleich sein. Es gibt etwas, das sie als untereinander Gleiche auszeichnet und das weder Preis noch Geld ist, aus dem aber umgekehrt Preis und Geld als entwickeltere Formen erklärt werden müssen. Und bei diesem „Etwas“ handelt es sich nicht um irgendeine diffuse „Form Austauschbarer“, die im Kopf der Austauschenden hausend, ein ungesellschaftliches Dasein fristet. Es geht im Austausch um den Wert, der nichts anderes ist als das Arbeitsprodukt schlechthin, das „Residuum“ der verschiedenen „Arbeitsprodukte“ (MEW 23, S. 52 unten), das nach Abstraktion von deren konkret nützlichen Eigenschaften übrig bleibt. Sind im Austausch die verschiedenen Arbeitsprodukte als Arbeitsprodukte schlechthin gleichgesetzt, dann sind damit auch die in den verschiedenen Arbeitsprodukten verausgabten konkret nützlichen Arbeiten als abstrakt menschliche und in dieser Form gesellschaftlich allgemeine Arbeit gleichgesetzt.

Der Austauschprozess ist die erste und einfachste gesellschaftliche Aktion der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, in der, ausgehend von der einfachsten, abstrakt allgemeinsten ökonomisch gesellschaftlichen Form, den einfach bestimmten Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert, das allgemeine Äquivalent als das erste gesellschaftlich Allgemeine entsteht. Als **Resultat** der gesellschaftlichen Tat ist es von allen gemeinsam für alle hervorgebracht worden und besitzt nur deswegen die gesellschaftlich allgemeine Gültigkeit, die für seine Rolle als **Voraussetzung** der Preisbildung erforderlich ist.

Die Bedingungen, unter denen die Warenzirkulation allgemein vorherrscht, sind historisch gewordene, in historischen Zeiträumen entstandene Bedingungen, die einmal vorhanden, ständig produziert und reproduziert werden. Hier hat die logisch systematische Darstellung, deren Gegenstand die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse sind, ihre reale Bezugsbasis. Die Reihenfolge der Kategorien ist hierdurch und nicht durch die

Reihenfolge im historischen Werden vorgeschrieben. Vom logisch systematischen Standpunkt aus sind die voll entwickelten Verhältnisse vorausgesetzt, in denen die entwickelteren Formen immer schon als entstandene unterstellt sind. Das Werden des Geldes ist unsichtbar in die Warenzirkulation eingeschlossen. Die Bedingungen seines Werdens sind in dem Prozess verborgen, worin es bereits vorhanden ist. Um dieses Werden zu erfassen, muss innerhalb der Warenzirkulation eine Abstraktion vorgenommen werden, ohne sie als historisch entstandenes Verhältnis zu verlassen. Innerhalb des gesellschaftlichen Prozesses müssen die in ihm entstandenen entwickelten Formen – per Abstraktionskraft – aus den nicht sichtbaren einfacheren Formen erklärt werden. Alle für die Einsicht in die Warenzirkulation vorgenommenen Abstraktionen führen hinter ihrer Oberfläche zu einfacheren Formen und Prozessen, sie führen aber nicht aus ihr heraus. Man bewegt sich stets innerhalb der Warenzirkulation als einer ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit, die durch das Verhalten der Menschen zueinander und durch ihre Köpfe hindurch produziert und reproduziert wird. Es muss so lange nach einfacheren Formen geforscht werden, bis man mit Weglassen dieser Formen aus der darzustellenden Gesellschaft herausfällt, und sie müssen so einfach sein, dass jede andere Form nachweisbar eine entwickeltere ist.

Die Situation, aus der heraus Geld entsteht, ohne es zirkelhaft immer schon zu unterstellen, ist die im zweiten Kapitel dargestellte **Ausgangssituation des Austauschs**, worin sich die Menschen als Besitzer dieser einfachen Waren gegenüber stehen. Um deutlich zu machen, dass in dieser Situation nicht eine einzige vom Wert verschiedene Wertform vorhanden ist und die Entwicklung der Wertformen etwas ist, wovon die Warenbesitzer überhaupt nichts wissen, sei betont, dass die Waren, die sich in der Ausgangssituation gegenüberstehen, – abgesehen von der unterschiedlichen Darstellungsstufe – in ihrer Einfachheit als Einheiten von Gebrauchswert und Wert mit der Ware vergleichbar sind, mit der Marx die Darstellung im ersten Kapitel beginnt.

Auf Grund des Warenfetischs bzw. der Stufenfolge der prosaisch realen Mystifikationen gibt es ein unabdingbares Gesetz der logisch systematischen Darstellung (von der Ware zum Kapital: vom Abstrakten zum Konkreten), ein Gesetz, das nur um den Preis einer den Gegenstand verfehlenden Darstellung gebrochen werden kann und auch für die Bestimmung des Stellenwerts der Darstellung des Austauschprozesses von ausschlaggebender Bedeutung ist. Dieses Gesetz lautet: **Alle ökonomisch gesellschaftlichen Formen als ebenso viele gesellschaftliche Formen der Arbeit sind nur begriffen, wenn sie aus einfacheren, in einfachere gesellschaftliche Verhältnisse eingeschlossenen Formen entwickelt werden. Wenn nicht die einfacheren Formen aufgesucht werden, wo Verkehungen und Verselbständigungen beginnen, sondern entwickeltere aufgegriffen werden, dann können Verkehungen und Verselbständigungen nicht mehr begriffen, sondern nur ideell reproduziert werden**

Dem falschen, verkehrenden Schein ist man nur dann nicht mehr verhaftet, wenn man wie Marx von der preisbestimmten Ware und dem Geld und damit von den entwickelteren Verhältnissen der Warenzirkulation abstrahiert und auf die einfach bestimmten Waren und die einfacheren gesellschaftlichen Verhältnisse der Ausgangssituation des Austauschprozesses stößt. Dieser ist ein vermittelnder Prozess, der im Geld als seinem Resultat erloschen ist.

Das erste Kapitel als „theoretische, gedachte“ Darstellung der Beziehung der Waren zueinander ist deshalb erforderlich, weil es den Warenfetisch gibt, mit dem Marx sich ausführlich auseinandersetzt und ihm einen eigenen Abschnitt widmet. Von den einfachen Formen bis zu den entwickelten liegt eine Stufenfolge der Mystifikation vor. In der Ausgangssituation des Austauschs stehen sich die Warenbesitzer gegenüber, die von all dem, was Marx im ersten Kapitel über ihre Waren und deren Beziehung zueinander von der einfachen Wertform bis zur allgemeinen Äquivalentform entwickelt hat, überhaupt nichts

wissen. Das Resultat der im Kopf des Wissenschaftlers per logischen Schluss vorgenommenen Umkehrung der entfalteten relativen Wertform ist in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit nur das Resultat des gesellschaftlichen Zusammenwirkens der Warenbesitzer, die ihre Waren austauschen. Was den Warenbesitzern in der Ausgangssituation des Austauschs unbewusst ist, kann vom wissenschaftlichen Bewusstsein erkannt und dargestellt werden, weil es den die Verhältnisse verkehrenden und verschleiern den Schein der ökonomisch gesellschaftlichen Formen durchschaut hat.

Dass der gesellschaftliche Zusammenhang der Menschen über das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen vermittelt ist, bedeutet, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen es um den gesellschaftlich allgemeinen Charakter der Arbeiten geht, den Menschen selbständig gegenüber stehen. Alles, was sich hinsichtlich der Gesellschaftlichkeit der Arbeit und damit hinsichtlich des Werts und seiner Erscheinungsformen abspielt, bleibt für die Menschen verborgen und ist ihnen unbewusst. Um der gesellschaftlichen Formen der Arbeit in ihrer historischen Besonderheit habhaft zu werden, muss die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft gerade nicht mit dem Verhalten der Menschen zueinander beginnen, sondern mit dem gesellschaftlichen Verhältnis von aus Arbeitsprodukten bestehenden Sachen. So trägt Marx mit dem ersten Kapitel zwei mit innerer Notwendigkeit zusammengehörigen Sachverhalten Rechnung: der Unbewusstheit über das, was sich in den gesellschaftlichen Verhältnissen hinsichtlich der Entwicklung der Wertformen abspielt, und der gleichzeitigen selbständigen Existenz dieser Verhältnisse den Menschen gegenüber.

Marx analysiert am Anfang des zweiten Kapitels ausführlich die Beziehung der Warenbesitzer zu ihren Waren und die Beziehung der Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert zueinander. Hinsichtlich der Waren geht es dabei um das gleichzeitige Realisieren von Wert und Gebrauchswert und hinsichtlich der Warenbesitzer um das, was sie von der Beziehung der Waren zueinander im Kopf haben. Marx schöpft alle Möglichkeiten aus, die es für Austauschende geben kann, die nicht wissen, was Wert ist und ihre Waren unter dem Aspekt der Austauschbarkeit aufeinander beziehen, in welcher der Wert ausgedrückt und zugleich verborgen ist. Der von Marx nach allen Seiten hin betrachtete Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren bleibt in der Ausgangssituation des Austauschs ungelöst. Hiermit wird die Entstehung des allgemeinen Äquivalents ebenso verhindert wie durch alles, was die Warenbesitzer über die Beziehung der Waren zueinander unter dem Aspekt der Austauschbarkeit in ihrem Kopf haben. Marx fasst am Ende der Analyse der Ausgangssituation des Austauschs zusammen was geschieht, wenn im Kopf der Warenbesitzer die Waren so aufeinander bezogen werden, dass nicht nur die entfaltete relative Wertform vorliegt, sondern auch die allgemeine Äquivalentform, insofern jeder Warenbesitzer seine Ware für unmittelbar austauschbar gegen die anderen Waren hält.

Die Analyse der Ausgangssituation des Austauschs enthält alle Versuche, auf dem Weg über Gedankenbewegungen zum allgemeinen Äquivalent zu gelangen, und ist zugleich die vernichtende Kritik an diesen Versuchen. „Sehn wir näher zu, so gilt jedem Warenbesitzer jede fremde Ware als besonderes Äquivalent seiner Ware, seine Ware daher als allgemeines Äquivalent aller andren Waren. Da aber alle Warenbesitzer dasselbe tun, ist keine Ware allgemeines Äquivalent und besitzen die Waren daher auch keine allgemeine relative Wertform, worin sie sich als Werte gleichsetzen und als Wertgrößen vergleichen. Sie stehn sich daher überhaupt nicht gegenüber als Waren, sondern nur als Produkte oder Gebrauchswerte“ (MEW 23, S.101).

Abgesehen von der faktischen Existenz des allgemeinen Äquivalents in der Warenzirkulation zeigt Marx im ersten Kapitel, was die allgemeine Äquivalentform als bereits entwickelte Erscheinungsform des Werts der Waren ist und warum es, bedingt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen, eines geben muss. Die Analyse der Ausgangssituation des Austauschs ergibt aber: Solange die Warenbesitzer auf dem Sprung

stehen, im Begriffe sind, ihre Waren auszutauschen und nur berücksichtigt wird, was ihnen vom Stofflichen und Gesellschaftlichen in der Ausgangssituation bewusst ist, kommt kein allgemeines Äquivalent zustande. Prinzipiell steht fest, was immer im Kopf vor sich geht, ob bewusst oder unbewusst, ohne objektiven gesellschaftlichen Prozess, worin die Warenbesitzer in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, kommt kein allgemeines Äquivalent zustande. Die Analyse der Ausgangssituation beweist, dass das allgemeine Äquivalent weder bewusst, geschweige denn unbewusst in den Köpfen der Warenbesitzer sein kann. Zwangsläufig bleibt nur übrig, dass die Warenbesitzer in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten und die „gesellschaftliche Tat“ vollbringen, die ihnen nach der Seite unbewusst bleiben muss, nach der sich in ihr die Entwicklung der Wertformen durchsetzt.

„Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, **bevor** sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur (Entwicklung der Wertformen im ersten Kapitel – D. W.) betätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Sie können ihre Waren nur als Werte und darum nur als Waren aufeinander beziehen, indem sie dieselben gegensätzlich auf irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent beziehen. Das ergab die Analyse der Ware. Aber nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller andren Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen (Hier versetzt sich Marx wieder in die Rolle der Waren, was nur dem Rechnung trägt, dass es sich um ein **gesellschaftliches** Verhältnis von Sachen handelt und der Wille der Warenhüter in den Dingen haust, d.h. die Warenbesitzer mit dem, was ihnen in der Ausgangssituation des Austauschs bewusst ist, das vollziehen, was für sie unbewusst in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen verborgen ist – D. W.). Dadurch wird die Naturalform dieser Ware gesellschaftlich gültige Äquivalentform. Allgemeines Äquivalent zu sein wird durch den gesellschaftlichen Prozess zur spezifisch gesellschaftlichen Funktion der ausgeschlossenen Ware. So wird sie – Geld“ (MEW 23, S. 101; Hervorhebung – D. W.).

Man hat – was die gesellschaftliche Tat anbelangt – mit folgender Schwierigkeit zu kämpfen. Es stehen sich alle Warenbesitzer mit ihren Waren in der Absicht gegenüber, ihre Waren wirklich tauschen zu wollen. Die Ausgangssituation ist Resultat einer Abstraktion, vorgenommen auf Basis der Warenzirkulation als allgemein vorherrschend, d.h. in der nicht sporadisch mal gegen diese oder jene Ware getauscht oder vereinzelt eine Ware gegen eine andere getauscht wird. Kurz und gut, man befindet sich mit dem zweiten Kapitel nicht in der historischen Vergangenheit, wo sich, angefangen mit dem Produktentausch, nach und nach die Welt des Tauschens erweitert. Im Austauschprozess werden erst die Bedingungen für das Funktionieren des Austauschs, d.h. die Bedingungen für die das Geld voraussetzende Warenzirkulation geschaffen; denn allein in ihm entsteht das allgemeine Äquivalent aus einer Situation heraus, in der es noch nicht unterstellt ist.

Den Austauschprozess kann es für sich genommen nicht geben, er ist unsichtbar in der Warenzirkulation eingeschlossen, wie es die Warenzirkulation allgemein vorherrschend für sich genommen nicht geben kann, die in die Kapitalzirkulation eingeschlossen ist. Die Darstellung des Austauschs und seiner Ausgangssituation ist eine logisch systematische Darstellung. Die Schwierigkeit, die sich ergibt, kann nicht durch eine Zuflucht in historische Schilderungen behoben – allenfalls illustriert – werden. Die gesellschaftliche Tat könnte nicht ausgeführt werden, wenn die von Marx analysierte Ausgangssituation als historisch vorhandene unterstellt würde. Der Tausch, den die Warenbesitzer beginnen wollen, funktioniert nur mittels des Geldes. Geld soll aber erst Resultat der aus der Ausgangssituation heraus erfolgenden gesellschaftlichen Tat sein. Verstrickt man sich in einen falschen, unauflösbaren Zirkel? Da die Ausgangssituation aber in der historisch bereits voll entwickelten Warenzirkulation eingeschlossen ist und per Abstraktionskraft als praktisch gesellschaftliche Situation aufgespürt werden kann, in der das allgemeine

Äquivalent noch nicht (zirkelhaft) vorausgesetzt ist, zeigt sich die logisch systematische Notwendigkeit der gesellschaftlichen Tat. Im Austauschprozess geht es hinsichtlich des Werts der Waren und seinem Erscheinen im Gebrauchswert einer anderen Ware um alles, um das es auch im ersten Kapitel geht, aber im Unterschied zum ersten Kapitel nicht in einer „theoretischen, gedachten“ Beziehung, sondern um eine ebenso reelle wie allseitige Aktion der Warenbesitzer, ohne die das allgemeine Äquivalent nicht entstehen kann. **Durch die Kombination von gesellschaftlicher Tat und dem, was im ersten Kapitel dargestellt wurde, ist der falsche Zirkel mit Mitteln der logisch systematischen Darstellung aufgelöst.**

Marx trennt den logisch systematischen Teil seiner Darstellung des Austauschs klar von den nachfolgenden historischen Schilderungen. Hierbei zeichnet sich deutlich ab, dass Marx um die Schwierigkeit der Darstellung bis Seite 101 unten, bis zum Geld als dem Resultat der gesellschaftlichen Tat, weiß und dem Leser mit Erläuterungen, historischen Beispielen helfen will. Diese Hilfe besteht darin, dass Marx alles, was bedingt durch die rein logisch systematische Betrachtungsweise auf einen Schlag, ohne zeitliche historische Dimension, in der gesellschaftlichen Tat geschieht, in eine historische Stufenfolge auflöst und das gleichzeitige Nach- und Nebeneinander in Richtung des Nacheinander zerlegt. Das historisch Werden beweist, dass das allgemeine Äquivalent bzw. das Geld niemals bewusst oder unbewusst von den Menschen in ihren Köpfen vorweggenommen worden ist, sondern unbewusst für sie in einem objektiven gesellschaftlichen Prozess entstanden ist, worin die Menschen mittels des Austauschs von Produkten bzw. Waren in wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander getreten sind.

### III. „Allgemeine Akzeptanz“

Reichelt weiß von einer „Ausgangssituation“ zu berichten, die so strukturiert sei, dass die Austauschenden „genötigt“ (Hervorhebung – D. W.) werden, diesen ihren „nicht bewußten Gleichsetzungsakt, der zugleich Wertsetzungsakt ist, zu vollziehen“ (Reichelt 2002, S. 159 oben; Reichelt 2001, S. 14 oben). Die Struktur der Ausgangssituation ist dadurch bestimmt, dass sich die Austauschenden auf der einen und die Produkte auf der anderen Seite gegenüberstehen. Diese Struktur veranlasst nach Reichelt die Austauschenden unbewusst eine Gedankenbewegung vorzunehmen, die Wert setzend ist; denn die Austauschenden kehren in dieser Gedankenbewegung die entfaltete relative Wertform um, so dass sie in ihren Köpfen unbewusst das allgemeine Äquivalent hergestellt haben. Dieser nicht bewusste Gleichsetzungsakt als Akt der Wertsetzung ist die bereits behandelte „objektive Setzung“. Reichelt stützt die unbewusste Gedankenbewegung mit den Eigenschaften der gesellschaftlichen Tat aus. Er lässt die Austauschenden aber nichts vollbringen, das mit der von Marx im zweiten Kapitel dargestellten gesellschaftlichen Tat vergleichbar wäre. Das allgemeine Äquivalent verbleibt in den Köpfen der Austauschenden.

Welche über die „objektive Setzung“ hinausgehenden Schritte macht Reichelt, damit ein allgemeines Äquivalent in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit existiert, ohne annehmen zu müssen, dass es als „gedankliche Einheit ... aus dem Kopf herauspaziert und sich in mystischer Weise materialisiert“ (Reichelt 2002, S 160 unten; Reichelt 2001, S. 15).

Existiert das allgemeine Äquivalent bereits mystisch irrationalistisch in den Köpfen der Warenbesitzer, so hält Reichelt zu Lasten seiner Geltungstheorie weiterhin daran fest, dass es keinen wirklichen gesellschaftlichen Kontakt der Warenbesitzer gibt, worin sie das „gemeinsame Werk der Warenwelt“ in Gang setzen könnten. Er setzt mit dem nächsten Schritt wieder auf eine Gedankenbewegung der Austauschenden, die Reichelt „allgemeine

Akzeptanz“ nennt und die im Unterschied zur „objektiven Setzung“ von den Austauschenden **bewusst** vorgenommen wird.

Mit der „allgemeinen Akzeptanz“ stellt Reichelt die bisher fehlende Beziehung der Austauschenden zu einem außerhalb ihres Kopfes existierenden Produkt her. In „diesem Kontext ist eine Bemerkung im zweiten Kapitel wichtig, der in der Marx-Literatur in ihrer theoretischen Bedeutung nicht erkannt wurde. Marx betont nämlich, daß ‚nur die gesellschaftliche Tat (...) eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen‘ kann“ (Reichelt 2002, S. 159; Reichelt 2001, S. 14 Mitte). Es sei dahingestellt, wie die Marx-Literatur Marxens Bemerkung eingeschätzt hat. Leider zeichnet sich die Wichtigkeit, als Einziger die Bedeutung dieser Bemerkung erkannt zu haben, durch die Einzigartigkeit aus, dass Reichelt unter der gesellschaftlichen Tat etwas ganz anderes versteht als Marx. „Dies bezieht sich auf den Gebrauchswert der Geldware, und die gesellschaftliche Tat ist die **bewußte Auswahl eines zur Geldfunktion tauglichen Gegenstandes**“ (Reichelt 2002, S. 159 unten; Reichelt 2001, S. 14 Mitte; Hervorhebung – D. W.).

Bei Marx ist die gesellschaftliche Tat eine Aktion, welche die Warenbesitzer vollbringen, bevor sie gedacht haben und in der sich „die Gesetze der Warennatur“ in deren „Naturinstinkt ... betätigen“. Da das allgemeine Äquivalent in der Ausgangssituation des Austauschs nicht in den Köpfen der Warenbesitzer sein kann, musste Marx als Repräsentant des wissenschaftlichen Bewusstseins die „Gesetze der Warennatur“ vorab in einem Kapitel darstellen, das hierdurch in seiner Besonderheit charakterisiert ist. **Die gesellschaftliche Tat als „bewußte Auswahl eines zur Geldfunktion tauglichen Gegenstandes“ auszugeben, gehört wohl zu den krassesten Fehlinterpretationen, welche die von Reichelt bemühte „Marx-Literatur“ aufzuweisen hat.**

Die „allgemeine Akzeptanz“ erweist sich auf den ersten Blick in zweifacher Hinsicht als mystisch irrational.

Haben die Austauschenden die „objektive Setzung“ vollbracht, dann existiert das allgemeine Äquivalent unbewusst in ihren Köpfen. Hieraus ist zu schließen, dass die Austauschenden sich nicht bewusst zu dem allgemeinen Äquivalent verhalten und folglich auch nichts von Geldfunktionen wissen können, die nämlich nichts anderes als Äquivalentfunktionen sind. Dennoch mutet Reichelt in krassem Widerspruch hierzu den Austauschenden zu, ganz bewusst Produkte bzw. Gegenstände daraufhin zu prüfen, ob sie für Geldfunktionen geeignet sind.

Die „allgemeine Akzeptanz“ ist eine Gedankenbewegung der Austauschenden, die sie bewusst durchführen, aber ohne den auch gerade dann erforderlichen gesellschaftlichen Kontakt. Gemeinsam einen Gebrauchswert unter bestimmten Aspekten auszuwählen und ihm eine für alle Warenbesitzer verbindliche intersubjektive Bedeutung zu geben, setzt eine allseitige, bewusst ausgeführte Verabredung voraus. Wieder gibt es für Reichelt keinen gesellschaftlichen Prozess, worin die Menschen in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, worin sie gemeinsam ein von allen akzeptiertes gesellschaftlich Allgemeines hervorbringen. Stattdessen spüren die Austauschenden von unsichtbarer Hand geleitet einen Gebrauchswert auf, der ausgerechnet für Funktionen eines allgemeinen Äquivalents tauglich sein soll, das sie unbewusst in ihrem Kopf versteckt haben.

Wie Reichelt die total falsch interpretierte Umkehrung der entfalteten relativen Wertform für die irrationale „objektive Setzung“ vereinnahmt, so vereinnahmt er die total falsch interpretierte gesellschaftliche Tat für die nicht minder irrationale „allgemeine Akzeptanz“.

Weder erkennt Reichelt, dass vor einem gesellschaftlichen Kontakt wie die gesellschaftliche Tat kein allgemeines Äquivalent in den Köpfen der Warenbesitzer sein kann, noch dass diese in der gesellschaftlichen Tat unbewusst die „Gesetze der Warennatur vollziehen“ und sich erst bewusst zu dem unbewusst in der gesellschaftlichen Tat hervorgegangenen allgemeinen Äquivalent verhalten. Ob der Gebrauchswert einer Ware für



Äquivalentfunktionen tauglich ist, zeigt sich bei Marx erst, nachdem eine Ware als allgemeine Äquivalentware in der gesellschaftlichen Tat ausgeschlossen wurde.

Geld ist immer allgemeines Äquivalent, aber ein allgemeines Äquivalent muss nicht immer Geld sein, zum Beispiel dann nicht, wenn eine Ware die Rolle des allgemeinen Äquivalents nicht lange genug oder nur lokal begrenzt spielt. Die Entstehung des Geldes in der gesellschaftlichen Tat hat eine historische Seite, insofern unterstellt ist, dass das Funktionieren als allgemeines Äquivalent auf Dauer an die ausgeschlossene Ware gebunden ist. Wenn es um eine historische Darstellung ginge, dann müsste darauf eingegangen werden, dass eine gewisse Zeit vergeht, bis die Äquivalentfunktionen aufgrund der Tauglichkeit des Gebrauchswerts der ausgeschlossenen Ware mit dieser „verwachsen“ sind. Die Ware, die historisch das Monopol der Äquivalentware erobert, wird zur Geldware. Nachdem das allgemeine Äquivalent vorhanden ist und die Warenbesitzer sich bewusst darauf beziehen, können sie auch Erfahrungen mit Äquivalentfunktionen sammeln. Wenn historisch betrachtet unterschiedliche Waren als allgemeines Äquivalent ausgeschlossen werden, dann tragen die gemachten Erfahrungen mit dazu bei, welche Ware historisch das Monopol erobert, dauerhaft allgemeines Äquivalent und damit Geld zu sein. Bei der logisch systematischen Darstellung im zweiten Kapitel ist diese historische Dimension immer schon eingeschlossen bzw. die „historische Eroberung“ als immer schon geschehen unterstellt. Daher geht Marx auch erst auf sie in der auf die logisch systematische Darstellung sich anschließenden historischen Illustration ein.

**Wenn Marx im ersten Kapitel nach der Entwicklung der allgemeinen Äquivalentform auch noch auf die Geldform eingeht, hat dies hinsichtlich der Darstellungsebene vom ersten und zweiten Kapitel überhaupt nichts mit einem Bruch in der Darstellung zu tun.**

Marx hält die Darstellungsebenen deutlich auseinander und stellt dabei klar heraus, wodurch sich die Geldform von der Äquivalentform unterscheidet. Wenn das Eingehen auf die Geldform Zeichen eines **Bruches** sein soll, wovon Backhaus, Reichelt und auch Heinrich ausgehen, dann wäre die ganze Entwicklung bis einschließlich zur allgemeinen Äquivalentform ebenfalls Zeichen eines solchen Bruchs. Denn das allgemeine Äquivalent entsteht genauso wenig in der „theoretischen, gedachten“ Beziehung der Waren zueinander im ersten Kapitel, wie es in dieser Beziehung durch eine historische Eroberung der Monopolstellung zu Geld werden könnte.

Reichelt reduziert die gesellschaftliche Tat als „allgemeine Akzeptanz“ auf den in die Zeit sich erstreckenden Vorgang, in dem sich zeigt, ob der Gebrauchswert einer bereits als allgemeines Äquivalent ausgeschlossenen Ware für die Ausübung der Äquivalentfunktionen auf Dauer geeignet ist bzw. auf den Vorgang, worin eine Ware historisch die Monopolstellung des allgemeinen Äquivalents erobert. Reichelt hält dies für möglich, auch wenn er die absurde Unterstellung machen muss, dass es noch gar kein allgemeines Äquivalent in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit gibt. Zwischen der allgemeinen Äquivalentform und der Geldform, so erklärt Marx im ersten Kapitel, besteht kein qualitativer Unterschied. Hiermit ist gemeint, dass die Geldform immer Äquivalentform ist und es in Hinblick auf die ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit kein Geld gibt, das nicht zugleich allgemeines Äquivalent ist. Reichelt trennt mit seinen beiden ersten Entwicklungsschritten, die Entstehung des Geldes zu erklären, das allgemeine Äquivalent und das Geld voneinander. Es gibt einmal die „objektive Setzung“, durch die das allgemeine Äquivalent unsichtbar in den Köpfen der einzelnen Warenbesitzer verborgen ist, zum anderen die „allgemeine Akzeptanz“, die Reichelt auch beschreibt als das Auswählen einer „besondere(n) Nützlichkeit“, die den Gegenstand ‚zum Gelde stempelt‘ (Reichelt 2002, S. 160 oben; Reichelt 2001, S. 14). Ein Geld, das nicht allgemeines Äquivalent ist, ist aber gar kein Geld.

Reichelt möchte auch nicht, dass sein Geld, hervorgebracht durch die „allgemeine Akzeptanz“, schon vollständig Geld ist. Er möchte die historische Eroberung der Monopolstellung, die mit der Tauglichkeit des Gegenstandes für Geldfunktionen auch dessen „Marktgängigkeit“ beweist, nur als unvollständigen, ergänzungsbedürftigen zweiten Schritt in der Entstehung des Geldes verstanden wissen. Bezogen auf das Geld, das es eigentlich noch nicht gibt, weil es kein allgemeines Äquivalent ist, muss man Reichelt die Absurdität zugestehen, dass die Austauschenden bewusst Kenntnis von den Geld- bzw. Äquivalentfunktionen haben, mit deren Hilfe die „allgemeine Akzeptanz“ durchgeführt und auf einen von zwei zusammengehörigen Aspekten der Geldentstehung beschränkt wird: auf die historische Eroberung der Monopolstellung eines „Gegenstandes“ in Abhängigkeit von der Prüfung seiner technischen Tauglichkeit für die Ausübung von Äquivalentfunktionen.

Mit der Interpretation der gesellschaftlichen Tat als „allgemeiner Akzeptanz“ führt Reichelt seine Fehlinterpretation des ersten und zweiten Kapitels fort, insofern er den logisch systematischen Teil des zweiten Kapitels, bestehend aus der Darstellung der Ausgangssituation des Austauschprozesses und dem aus der gesellschaftlichen Tat bestehenden Austauschprozess selbst, in die Darstellung eines bewusst ausgeführten historischen Geschehens verwandelt.

Für Reichelt folgt auf die „allgemeine Akzeptanz“ als zweitem Schritt nach der „objektiven Setzung“ noch ein dritter, mit dem die Entstehung des Geldes durch die Geltungstheorie erst vollständig erklärt ist. Reichelt reduziert die gesellschaftliche Tat auf die „allgemeine Akzeptanz“, die eine von den Austauschenden bewusst durchgeführte Aktion sein soll, in der das Geld als bloß „technisches Medium“ erzeugt wird. Da für Marx die gesellschaftliche Tat der einzige gesellschaftliche Prozess ist, worin das allgemeine Äquivalent und damit auch das Geld entsteht, kann Reichelt Marx vorwerfen, er liefere nur eine unvollständige, völlig einseitige Erklärung der Entstehung des Geldes. Obwohl Reichelt dafür gesorgt hat, dass es für Marx nichts mehr zu argumentieren gibt, fragt er besorgt: „Wie muß Marx argumentieren, um sich nicht selbst dem Technologie-Einwand auszusetzen, den er den Ökonomen entgegenhält?“ (Reichelt 2002, S. 155 unten; Reichelt 2001, S. 11).

Obwohl noch der wichtige dritte Schritt nicht gemacht ist, zeigt sich für Reichelt bereits, dass allein die Geltungstheorie die erforderliche Komplexität besitzt, um die Entstehung des Geldes zu erklären.

„Der Vorwurf der Technologie trifft also nur dann, wenn dieser letztere Aspekt verabsolutiert wird, und die Vorstellung der Geldentstehung ausschließlich auf die bewußt-intentionale Dimension der Komplexitätsreduktion beschränkt bleibt. Dann ist das Geld ein technisches Medium, das auf der allgemeinen Akzeptanz eines bestimmten Gebrauchsgegenstandes beruht“ (Reichelt 2002, S. 159f.; Reichelt 2001, S. 14).

Einmal haben die Warenbesitzer unbewusst durch die gedankliche Aktion der „objektiven Setzung“ das allgemeine Äquivalent unbewusst im Kopf. Gleichzeitig müssen sie ein Bewusstsein von den Äquivalentfunktionen haben. Wie sonst sollen sie bewusst einen Gebrauchswert auswählen, der für diese Funktionen geeignet ist. Reichelt will, dass dies „intentional bewußt“ nur aus historisch technischen Gesichtspunkten erfolgt, so dass der ausgewählte Gegenstand noch nicht den Charakter des allgemeinen Äquivalents, d.h. noch nicht die von der technischen Dimension verschiedene ökonomisch gesellschaftliche Dimension besitzt, die ja noch im Kopf der Austauschenden haust.

Wer eine „objektive Setzung“ als ersten Schritt braucht, der stützt auch die gesellschaftliche Tat auf die „allgemeine Akzeptanz“ zurecht, so dass er dann wieder auf die „objektive Setzung“ zurückgreifen muss, um das Geld vor aller Augen sichtbar in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht nur unvollständig als technisches Medium, sondern auch in seiner Formbestimmung als allgemeines Äquivalent platzieren zu können. Reichelt will daher, „beide Aspekte ... die Objektivität der Umkehrung und die

Auswahl des besonderen, zur Geldform tauglichen Gebrauchswertes“ (Reichelt 2002, S. 160 unten; Reichelt 2001, S. 15) zusammenfassen, so dass sie eine Einheit bilden, worin sie sich wechselseitig bedingen. Die „allgemeine Akzeptanz“ muss um die „objektive Setzung“ bzw. allgemeine Geltung ergänzt werden, während die objektive Setzung „ihrerseits ... gebunden ... ist ... an die allgemeine Akzeptanz“ (ebenda).

Wie sieht diese Verbindung aus? „Die ‚besondere Nützlichkeit‘, die den Gegenstand ‚zum Gelde stempelt‘, d.h. die bewußt intentional ausgeführte, allgemeine Akzeptanz‘ ... **verallgemeinert und vereinheitlicht** zugleich die in allen Austauschenden sich vollziehende Gedankenbewegung der Gleichsetzung“, d.h. die ‚objektive Setzung““ (ebenda; Hervorhebung – D. W.)

Jeder der Austauschenden hat unbewusst, ohne gesellschaftlichen Kontakt mit anderen aufgenommen zu haben, ein Äquivalent im Kopf. Jeder der Austauschenden hat damit ein anderes allgemeines Äquivalent im Kopf, so dass es kein einziges allgemeines Äquivalent gibt. Nun sollen die Austauschenden in einer anderen Gedankenbewegung einen Gegenstand für Geldfunktionen ausgewählt haben, von denen sie eigentlich nichts wissen können. Da Reichelt auch für diese Aktion keinen gesellschaftlichen Kontakt vorgesehen hat, kann der auserwählte Gegenstand für jeden der Austauschenden nur ein anderer sein. Dann soll die zweite Gedankenbewegung die erste „verallgemeinern und vereinheitlichen“. Die bewusste Gedankenbewegung soll die unbewusste so beeinflussen, dass sie vereinheitlicht und verallgemeinert wird. Das unbewusst in den Köpfen steckende allgemeine Äquivalent soll aus den Köpfen heraustreten und mit dem Gegenstand, der Resultat der bewusst intentionalen Gedankenbewegung ist, verbunden werden, der sowohl Geld als technisches Medium als auch allgemeines Äquivalent sein soll. Als könnte aus dem Unbewussten ein Produkt, das als unmittelbar austauschbar gilt, aus dem Kopf heraustreten und dann mit dem Produkt übereinstimmen, das bewusst vorher als tauglich für Äquivalentfunktionen ausgewählt wurde. Reichelt scheint, da er überhaupt nicht auf dieses Problem eingeht, unter der Hand anzunehmen, dass das Resultat der beiden Gedankenbewegungen jeweils für alle Austauschenden dasselbe ist. **Reichelt vergisst, dass es einzelne Menschen sind, die denken, die ein Bewusstsein haben und die in der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit auch die ökonomisch gesellschaftlichen Formen in ihrem wirklichen Zusammenwirken herstellen.** Weder ist das allgemeine Äquivalent, das auf nichtintentionale, d.h. unbewusste Weise hergestellt wird, in den Köpfen für alle Austauschenden dasselbe noch das Produkt, das kraft geeigneter Materialstruktur für die Geldfunktionen tauglich ist. Während Reichelt hinsichtlich der „objektiven Setzung“ nicht einen Hinweis gibt, dass der als allgemeines Äquivalent geltende Gegenstand bereits ein und derselbe für alle Austauschenden sein müsste, kann man für die „allgemeine Akzeptanz“ darauf schließen, dass er stillschweigend einen einzigen Gegenstand unterstellt, der ausgerechnet für alle Austauschenden für Geldfunktionen tauglich ist; denn es ist ja die allgemeine Akzeptanz, die verallgemeinernd und vereinheitlichend auf die „objektive Setzung“ einwirken soll. Dies muss man sich dann so vorstellen, dass die Äquivalentform, die Form unmittelbarer Austauschbarkeit, aus den Köpfen heraus auf den in bewusster Auswahl bestimmten Gegenstand übertragen wird. Was Reichelt bei der Begründung, warum die „objektive Setzung“ „objektiv“ ist, noch von sich gewiesen hat, das hat er jetzt mit der Verbindung des unbewusst in den Köpfen der Austauschenden eingeschlossenen allgemeinen Äquivalents mit dem bereits Geldfunktionen ausübenden Gegenstand zustande gebracht. Als „gedankliche Einheit“ ist das allgemeine Äquivalent „aus dem Kopf herauspaziert ...“ und hat „sich in mystischer Weise materialisiert“ (Reichelt 2002, S. 160 unten; Reichelt 2001, S. 15).

#### IV. Geld als „unmittelbare Einheit von Allgemeinem und Besonderem“

Abschließend soll noch verfolgt werden, wie sich die mystisch irrationale Herkunft des Geldes in der Art und Weise fortsetzt, in der Reichelt es als „unmittelbare Einheit von Allgemeinem und Besonderem“ zu begreifen versucht.

„Die allgemeine Äquivalentform als in besonderer Gebrauchsgestalt existierende, d.h. allgemein geltende unmittelbare Form der Austauschbarkeit weist jene Verkehrung auf, die Marx in der Erstauflage als Charakteristikum eines Allgemeinen faßt und präzise mit dem Hegelschen Terminus des ‚Einbegreifens‘ benennt“ (Reichelt 2002, S. 161 Mitte; Reichelt 2001, S. 15 unten).

Marx verfüge im *Kapital* endlich über die „Mittel, ... um die frühe Charakterisierung des Geldes – identisch mit Hegels Wendung – ‚als existierende(m) Begriff des Wertes aller Dinge‘ theoretisch einzulösen“ (Reichelt 2002, S. 161 unten; Reichelt 2001, S. 15 unten).

Würde diese Aussage zutreffen, dann hätte Hegel das Geld begriffen, und es wäre möglicherweise Hegel gewesen und nicht erst Marx, der das *Kapital* geschrieben hätte (siehe hierzu ausführlicher: Dieter Wolf, Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, Hamburg 1980).

Reichelt fährt, Marx zitierend, fort: „Ein ‚einzelnes, das in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache *einbegreift*, ist ein Allgemeines, wie Thier, Gott, usw.‘ Das Besondere wird nicht subsumiert unter ein Abstrakt-Allgemeines, sondern ‚einbegriffen‘ – und damit ist es Abstraktion und Totalität zugleich“ (Reichelt 2002, S. 161 Mitte; Reichelt 2001, S. 15 unten).

Reichelt suggeriert, man benötige etwas Anderes oder Neues gegenüber dem *Kapital*, um das Geld zu verstehen, seien es frühe Entwürfe von Marx selbst oder die Hegelsche Philosophie. Sogar der von Marx selbst gemachte Vergleich des Geldes mit **dem** Tier, mit Gott usw. wird von Reichelt so aufgefasst, als seien sie keine Illustrationen, sondern genuine Bestandteile der Erklärung des Geldes, als könne man ohne sie nicht wissen, was Geld ist.

So als hätte es die im *Kapital* von Marx gemachten Entwicklungsschritte, mit denen Geld erklärt wird, nicht gegeben, bezieht sich Reichelt auf das bereits existierende Geld, um an ihm zu demonstrieren, Marx habe die Mittel gefunden, eine frühe Charakterisierung des Geldes „theoretisch einzulösen“, die dann auch noch mit „Hegels Wendung – ‚als existierende(m) Begriff des Wertes aller Dinge‘“ identisch ist. Reichelt folgt hier der falschen Vorstellung vom Verhältnis von Hegelscher zur Marxschen Dialektik. Als habe die Hegelsche Dialektik nicht nur große Dienste geleistet, sondern als habe Marx die Hegelsche Dialektik übernommen und angewandt. Warum Hegels Logik Marx große Dienste leisten konnte, darauf ist hier nicht einzugehen. Nur so viel soll gesagt werden, dass diese Frage zu beantworten ist, wenn man aus dem System der gesellschaftlichen Arbeit begründen kann, warum es verwandte Bewegungsstrukturen von absolutem Geist und Kapital gibt.

Reichelt kann seine Geltungstheorie nur vertreten, wenn er „die frühe Charakterisierung“ als äußeren Maßstab nimmt, der es ihm erlaubt, den Wert als in Köpfen existierendes Gedankenabstraktum bzw. als gedankliche Einheit zu fassen, die sich so materialisiert, dass man von einem „existierende(n) Begriff des Wertes aller Dinge“ im Sinne der „objektiven Gedankenform“ reden kann.

Als „existierender Begriff des Werts aller Dinge“ begreift Reichelt das Geld als ein „Abstrakt-Allgemeines“, welches das von den Produkten repräsentierte Besondere nicht einfach subsumiert, sondern im Sinne der Hegelschen Geistphilosophie „einbegreift“. Da Reichelt in „dem Tier“ ein solch „Abstrakt-Allgemeines“ sieht, das seinen Anforderungen gerecht wird, und da Marx selbst einen Vergleich zwischen dem Geld und „dem Tier“ anstellt, sieht sich Reichelt in seiner spekulativen Vorgehensweise voll bestätigt.

Es existieren einzelne Tiere, Löwen Tiger, Hasen usf., die alle eines gemeinsam haben, Tiere zu sein, aber zwischen Himmel und Erde existiert neben diesen Tieren nicht das **Tier**. Repräsentiert man die einzelnen Tiere, dem Sprachgebrauch Reichelts folgend, durch den Begriff Besonderes und die gemeinsame Eigenschaft „Tier zu sein“ als das „Abstrakt-Allgemeine“, dann lässt sich die obige Feststellung auch so ausdrücken: Zwischen Himmel und Erde existiert kein Allgemeines selbständig für sich neben dem Besonderen. Auch für das allgemeine Äquivalent gilt: **Als die allgemeine Gestalt des Werts aller Waren existiert das Geld als das Allgemeine selbständig neben den besonderen Waren, aber nicht in derselben – nur irrational zu nennenden – Weise, wie das Tier neben den besonderen Tieren existiert. In der Weise eines Tiers neben den Tieren zu existieren, ist und bleibt – ob innerhalb der Warenzirkulation oder außerhalb von ihr – mystisch irrational.**

Blättert man in Reichelts Aufsatz von S. 160 zurück auf S. 150 (Reichelt 2001, von Seite 15 zurück auf Seite 7), dann findet man dort die zitierte Stelle in angemessener Vollständigkeit und kann sofort feststellen, dass Reichelt im Unterschied zu Marx den Vergleich des allgemeinen Äquivalents mit dem „Tier neben den einzelnen Tieren“ zieht, um den Leser auf die Idee zu bringen, die Existenzweise beider sei ein und dieselbe. Marx nämlich beginnt den Vergleich des allgemeinen Äquivalents mit den Tier wie folgt : „Es ist **als ob** neben und außer Löwen, Tigern, Hasen ... **das Thier** existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs“ (Reichelt 2002, S. 150 Mitte; Hervorhebungen – D. W.).

Die allen Tieren zukommende allgemeine Eigenschaft, Tier zu sein, kann vom Betrachter gedanklich reproduziert und kategorial erfasst werden. Philosophen ziehen hieraus den Schluss, die allgemeine Eigenschaft, Tier zu sein, sei eine Idee, die auch außerhalb des menschlichen Denkens eine selbständige, geistige Existenz besitzen würde, und die einzelnen Tiere seien umgekehrt Verkörperungen bzw. Erscheinungsformen dieser Idee. Auf welche Weise auch immer die Existenz einer allgemeinen Eigenschaft von Dingen neben den Dingen vorgestellt wird, jedes Mal würde es sich – auch im Falle der „Kritik der Politischen Ökonomie“ – um Konstruktionen handeln, in denen mystisch irrational in Denken aufgelöstes Gesellschaftliches mit Natürlich-Stofflichem vermischt wird.

Was mit dem „Begriff des Werts aller Dinge“ und dem „Abstrakt-Allgemeinen“ gemeint ist, ergibt sich daraus, dass Marx mit der Entwicklung der Wertformen im ersten Kapitel und der gesellschaftlichen Tat im zweiten Kapitel das Geld als eine Ware erklärt, die sich als allgemeines Äquivalent in ihrer Besonderheit durch die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit auszeichnet.

In der aus dem Austauschprozess bestehenden gesellschaftlichen Tat wird von allen Waren eine von ihnen verschiedene Ware ausgeschlossen, in deren Gebrauchswert sie ihren Wert darstellen. Insofern der Gebrauchswert dieser Ware als Wert aller Waren gilt, befindet sie sich in Form unmittelbarer Austauschbarkeit mit allen anderen Waren; denn Waren sind als Werte austauschbar und was sie als Werte sind, steht ihnen, dem Austauschprozess als einem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen gemäß, selbständig als Sache in Gestalt des Gebrauchswerts der ausgeschlossenen Ware gegenüber. Mit der Bedeutung unmittelbarer Austauschbarkeit (allgemeines Äquivalent) des Gebrauchswerts der Geldware ist gegenständlich ausgedrückt, dass die konkret nützlichen Arbeiten ihre Form gesellschaftlicher Allgemeinheit in Form abstrakt menschlicher Arbeit besitzen.

Die Ware, die innerhalb der Warenwelt dauerhaft die Form unmittelbarer Austauschbarkeit oder die Form des allgemeinen Äquivalents besitzt, ist Geld. Dasjenige, was die Gleichheit der Waren untereinander und damit ihre Austauschbarkeit ausmacht – ihr Wert –, steht ihnen verkörpert in der Äquivalentware gegenüber. Nur weil diese Ware in der gesellschaftlichen Tat durch das Zusammenwirken der Waren entstanden ist und nur weil die Waren sich auf sie als ihre gemeinsame Wertgestalt beziehen, besitzt sie die Form der

unmittelbaren Austauschbarkeit. Sie ist, nachdem alle Waren ihren Wert in ihr dargestellt haben, unmittelbar gegen jede andere Ware als Wert austauschbar. Mit der Geldware hat man dasjenige in Gestalt einer einzigen Sache, eines einzigen Gebrauchswerts, in Händen, was die Waren als Werte, als austauschbare Arbeitsprodukte sind. Indem der Gebrauchswert der Geldware als Wert **aller** Waren **gilt**, besitzt die Geldware die Form **unmittelbarer Austauschbarkeit**.

Wenn man als Einheit der Waren ihren Wert und damit auch ihre gemeinsame Wertgestalt im Gebrauchswert der Geldware begreift, dann kann man mit Reichelt sagen: Die „Einheit aller Waren existiert als ein Besonderes neben den Vielen“ (Reichelt 2002, S. 160; Reichelt 2001, S. 15).

Mit dem Austausch gegen die andere Ware streift die Geldware ihre ökonomisch gesellschaftliche Form ab und nimmt inhaltlich die Gestalt des aus den Gebrauchswerten bestehenden stofflichen Reichtums an. Nur aufgrund dieses rational nachzuvollziehenden Sachverhalts charakterisiert Marx das Geld als Repräsentant bzw. Inbegriff des stofflichen Reichtums. Indem die Waren in ihm ihren Wert dargestellt haben, es vor aller Augen sichtbar das ist, was die Waren als Werte sind bzw. das ist, was Produkte in Waren verwandelt hat, ist das Geld der Inbegriff dessen, was die Waren sind. Da die Waren nicht unmittelbar Geld sind, aber als Werte sich die Gestalt des Geldes gegeben haben und als Waren sich nur in Gestalt des Geldes bewähren können, drücken sie ihren Wert im Preis als Geld aus. Das Geld, das auf diese rational nachvollziehbare Weise der Inbegriff der Waren und damit der Inbegriff der Gebrauchswerte ist, vergleicht Marx mit Gott und dem Tier. Somit kann er vom Geld als vom Gott der Waren reden oder davon, dass das Geld neben den Waren existiert, **so als ob das Tier neben den einzelnen Tieren existieren würde**.

In dem Geld, das einmal vorhanden ist und die Funktionen als allgemeines Äquivalent ausübt, sind die Prozesse seiner Entstehung aus der Beziehung der einfachen, noch nicht preisbestimmten Waren ausgelöscht. Das Alltagsbewusstsein gibt alle mit der unmittelbaren Austauschbarkeit gegebenen Eigenschaften als Eigenschaften des Geldes aus, die ihm von Natur aus zukommen. Was für das Alltagsbewusstsein das Auslöschung der das Geld vermittelnden Prozesse ist, ist bei Reichelt das Ersetzen der vermittelnden Prozesse durch die teils unbewussten und bewussten Gedankenbewegungen, in denen mystisch irrationalistisch das Geld hergestellt wird. Wie das Alltagsbewusstsein einem Ding die Äquivalenteigenschaft von Natur aus zukommen lässt, so kommen dem Ding bei Reichelt diese Eigenschaften zu, weil ihm aus Gedankenbewegungen heraus die Eigenschaft eines „Abstrakt-Allgemeinen“ zugesprochen wird, in dessen Natur es – nicht zuletzt dank der Hegelschen Philosophie – liegt, „Besonderes einzubegreifen“.

Reichelt gelangt zu dem allgemeinen Äquivalent ohne die Beziehung der Waren zueinander, sei es die im ersten Kapitel dargestellte Entwicklung der Wertformen, worin die Waren in „theoretischer, gedachter“ Weise aufeinander bezogen werden, sei es die im zweiten Kapitel dargestellte gesellschaftliche Tat, worin die Warenbesitzer die Waren so aufeinander beziehen, dass eine Ware als allgemeines Äquivalent ausgeschlossen wird.

Reichelt kennt die Beziehung der Waren zueinander nur als Beziehung der Waren auf das allgemeine Äquivalent, das bereits ohne die Beziehung der Waren zueinander in den Gedankenbewegungen der Austauschenden bzw. eines unbekanntenen, ominösen Subjekts entstanden ist. Als aus dem Denken entsprungen, ist das mit einem Ding verbundene allgemeine Äquivalent ein „Abstrakt-Allgemeines“, das die Produkte als „Besonderes einbegreift“. Dadurch, so stellt sich das Reichelt vor, werden die Produkte auf das allgemeine Äquivalent bezogen bzw. ihm gleichgesetzt, wodurch sie erst in Waren verwandelt werden, d.h. den Reicheltschen Status erhalten, austauschbar zu sein oder als austauschbare Dinge zu gelten.

Um die Absurdität von Reichelts Überlegungen deutlich zu machen: es gibt nicht die Form unmittelbarer Austauschbarkeit, weil das allgemeine Äquivalent ein „Abstrakt-

Allgemeines“ ist, das wie Gott oder das Tier das „Besondere einbegreift“, sondern weil aus ganz anderen rational nachvollziehbaren Gründen eine Ware die Form besitzt, in der sie unmittelbar gegen jede andere Ware austauschbar ist, lässt sich diese Ware im Sinne einer nicht wörtlich zu nehmenden Illustration mit „Gott“ oder dem „Tier“ vergleichen.

Als Komponenten der Geltungstheorie unterscheiden sich die „objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“ nicht darin, dass es in beiden Gedankenbewegungen um das Gelten geht. In der „objektiven Setzung“ gilt unbewusst ein Produkt als allgemeines Äquivalent und in der „allgemeinen Akzeptanz“ wurde ein Gebrauchswert ausgewählt, der als Träger von Äquivalentfunktionen allgemein anerkannt sein soll. Was die eine Gedankenbewegung in ihrer Irrationalität bewusst vollbringt („allgemeine Akzeptanz“), vollbringt die andere in ihrer Irrationalität unbewusst („objektive Setzung“). So mystisch irrational die beiden Gedankenbewegungen für sich genommen sind, so mystisch irrational ist auch ihre Vereinigung und deren Resultat – das reell existierende allgemeine Äquivalent bzw. das Geld. In dem Sachverhalt, dass der Unterschied zwischen den beiden Komponenten der Geltungstheorie nicht so groß ist, macht sich geltend, dass Reichelt unter der Hand dem Sachverhalt Rechnung tragen muss, dass es keinen qualitativen Unterschied zwischen dem allgemeinen Äquivalent und dem Geld gibt und eine Ware nur Geld sein kann, wenn sie durch ein allseitiges Zusammenwirken der Warenbesitzer, d.h. durch die gesellschaftliche Tat als allgemeines Äquivalent hervorgebracht wird. Als Resultat der Umkehrung der entfalteten relativen Wertform existiert für Reichelt das allgemeine Äquivalent unbewusst im Kopf der Austauschenden. Die bewusste Auswahl eines Gegenstandes, der sich für die Ausübung von Geldfunktionen eignet, ist nichts anderes als die bewusste Auswahl eines allgemeinen Äquivalents. Die durch die Einwirkung der allgemeinen Akzeptanz auf die „objektive Setzung“ herzustellende Verbindung zwischen dem unbewusst im Kopf hausenden allgemeine Äquivalent und dem für Äquivalentfunktionen tauglichen Produkt kleidet Reichelt daher auch bezeichnender Weise in die Tautologie: Die „Form unmittelbarer Austauschbarkeit wird zur allgemeinen Äquivalentform“ (Reichelt 2002, S. 160 oben; Reichelt 2001, S. 14).

Hiermit zeigt sich, dass sich Reichelt hilflos in den falschen Zirkel von preisbestimmter Ware und Geld verstrickt hat, anstatt ihn im Interesse einer rationalen Erklärung der Entstehung des Geldes in der bereits beschriebenen Weise im Rückgang zur Ausgangssituation des Austauschprozesses aufzulösen.

## **V. Doppelte Wertstruktur von preisbestimmter Ware und Geld**

Die preisbestimmten Waren und das Geld waren vor der Entstehung des Geldes einfache Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert. Sie hören nicht dadurch auf diese Einheiten zu sein, weil in der gesellschaftlichen Tat eine Ware ausgeschlossen wird, in deren Gebrauchswert die Waren ihren Wert darstellen. Ihr Wert erhält dadurch in der Gestalt dieses Gebrauchswerts die von ihm verschiedene aus der Äquivalentform bestehende Wertform.

Die Geldware besitzt nach wie vor einen Wert, der sich jetzt in der Reihe der anderen Waren relativ ausdrücken muss. Die Geldware zeichnet sich vor den anderen Waren dadurch aus, dass ihr Gebrauchswert zur Wertform der anderen Waren geworden ist und insofern Träger einer von ihm verschiedenen Bedeutung geworden ist. Marx sagt mit der Verdopplung der Waren in Waren und Geld in der gesellschaftlichen Tat hat sich der Gebrauchswert der als Geldware ausgeschlossenen Ware verdoppelt. Als Gebrauchswert ist die Geldware zunächst ein konkret-nützlich Ding, wie die Gebrauchswerte aller anderen

Waren auch. So wenn Gold Geldware ist, kann sie als Gebrauchswert zu Blattgold, Schmuck oder Zahnersatz verarbeitet und konsumiert werden. Als Wertform der andern Waren ist der Gebrauchswert etwas ökonomisch Gesellschaftliches. Der Gebrauch der Geldware besteht jetzt im Unterschied zur konkreten Nützlichkeit darin unmittelbar gegen jede andere Ware austauschbar zu sein.

Die Waren, die einen Preis erhalten haben, sind zugleich vom Preis verschiedene Werte. Die Waren sind hinter der sachlichen Hülle ihres Gebrauchswerts Werte und getrennt vom Wert und ihrem Gebrauchswert steht ihnen ihre gesellschaftlich gültige Wertform in Gestalt des Gebrauchswerts der Geldware gegenüber. Daher müssen sie, um ausgetauscht werden zu können, an sich selbst zum Ausdruck bringen, dass sie austauschbar nur in Form des Geldes sind. Da sie selbst aber reell nicht Geld sind, erhalten sie einen Preis, der sie ideell als Geld ausgibt. Im Preis wird ideell der Wert der Waren in der ökonomisch gesellschaftlichen Form ausgedrückt, die sie im Austauschprozess erhalten haben.

Diese Doppelstruktur von preisbestimmter Ware und Geld, die sich nur durch die Ausgangssituation des Austauschprozesses und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Tat erschließt, wird in ihrer Komplexität genauso wenig vom Alltagsbewusstsein erkannt wie von Reichelt. Reichelt kennt, wie gezeigt nur ein Produkt das auf irrationale Weise den Charakter des allgemeinen Äquivalents besitzt und die anderen Produkte, die wie in der Preisgebung ihren Wertcharakter durch die Gleichsetzung mit dem Produkt erhalten, dem vorher die Rolle des allgemeinen Äquivalents zugesprochen wurde.

Die Doppelstruktur lässt sich auch in den Begriffen von Sinnlichem und Übersinnlichem fassen, wobei für das Sinnliche der Gebrauchswert und für das Übersinnliche der Wert steht. Dann gilt für die Geldware: Sie ist sinnlich – übersinnlich – übersinnlich; denn sie ist erstens als Gebrauchswert ein sinnlich wahrnehmbarer konkret nützlicher Gegenstand, zweitens ist sie wie jede andere Ware auch Wert und damit etwas rein Übersinnliches, weil Gesellschaftliches, und schließlich stellt ihr Gebrauchswert den Wert aller anderen Waren dar. Die zur Wertform gewordene Naturalform ist als Erscheinungsform des Werts der Waren wie dieser etwas rein Gesellschaftliches und damit auch Übersinnliches. Wenn man bedenkt, dass im Preis der Ware ihr Wert ideell als Gleichheit mit dem Geld ausgedrückt ist und sie ein von ihrem Preis verschiedener Wert ist, dann fällt es nicht schwer, auch für die preisbestimmte Ware festzustellen, dass sie sinnlich – übersinnlich – übersinnlich ist. Da Reichelt von der preisbestimmten Ware nur den Preis, von der Geldware nur die Äquivalentform wahrnimmt, versteht es sich von selbst, dass für ihn die preisbestimmte Ware und das Geld nur etwas „Sinnlich-Übersinnliches“ sind: „Das Geld ist ein Sinnlich-Übersinnliches“ (Reichelt 2002, S. 160 oben). Was die Geldware anbelangt, steht bei Reichelt für das Sinnliche ihr Gebrauchswert und für das Übersinnliche die allgemeine Äquivalentform, die durch die Vereinigung von „allgemeiner Akzeptanz“ und „objektiver Setzung“ mit dem Gebrauchswert verbunden wird. Dem Stofflichen kommt eine gesellschaftliche oder geistige Eigenschaft nicht von Natur aus zu. Vielmehr **gilt** in den Gedankenbewegungen der Austauschenden das Stoffliche als Wertgegenständlichkeit bzw. als etwas unmittelbar Austauschbares. Was die Produkte anbelangt, so steht ihr Gebrauchswert für das Sinnliche und ihre Gleichheit mit dem Geld, ihr Preis für das Übersinnliche. An die Stelle der Doppelstruktur, die beweist, dass unabhängig vom Geldcharakter und vom Preis die Waren Einheiten von Gebrauchswert und Wert sind, tritt bei Reichelt die von der Oberfläche der Warenzirkulation aufgegriffene einfache Struktur von einem Arbeitsprodukt, das Geldcharakter besitzt, und Arbeitsprodukten, die einen Preis haben.

Da Reichelt Gesellschaftliches in Geistiges auflöst, insofern in den Gedankenbewegungen der Austauschenden Wert hergestellt wird in der Weise, dass ihnen ein Arbeitsprodukt als etwas Austauschbares gilt, verbindet er die Charakterisierung von Ware und Geld als etwas Sinnliches und Übersinnliches mit den Begriffen „Gelten“ und



„Sein“. „Das Geld ist ein Sinnlich-Übersinnliches, als Geltendes *ist* es, und es *ist* nur, weil es *gilt*, das Stoffliche gilt als Wertgegenständlichkeit, die Wertgegenständlichkeit existiert als – Gegenstand“ (Reichelt 2002, S. 160 oben; Reichelt 2001, S. 14).

## VI. „Objektive Setzung“ („allgemeine Geltung“) als „setzende Reflexion“ und „allgemeine Akzeptanz“ als „äußere Reflexion“. Reichelts spekulatives Operieren mit „Reflexionsbestimmungen“

Wenn Marx im ersten Kapitel des *Kapital* die Beziehung der Waren als Werte zueinander darstellt, und zeigt auf welche Weise diese durch die relative Wertform und die Äquivalentform bestimmt ist, geht er meist in Fußnoten auf die „Reflexionsbestimmungen“ ein, in der Absicht, dem Leser an Hand von Beispielen das Verständnis seiner logisch systematischen Ausführungen zu erleichtern. Reichelt gewichtet die illustrativen Bemerkungen von Marx ganz anders als dieser selbst. Was bei Marx nebenher in einer Fußnote erwähnenswert ist, behandelt Reichelt wie den logisch systematischen Haupttext, und das, was bei Marx der logisch systematische Haupttext ist, verwandelt er in eine nebenhspielende Fußnote. Hatte Marx sich gerühmt, Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben, so bemüht sich Reichelt mit der Verkehrung von Fußnoten und Haupttext Marx mit Unterstützung der „Reflexionsbestimmungen“ aus Hegels Logik wieder von den Füßen auf den Kopf zu stellen. Das, was Marx ebenso inhaltlich verbindlich wie minutiös hinsichtlich der Entwicklung der Wertformen über das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen ausführt, verdient nicht Reichelts Aufmerksamkeit, sondern ist für ihn nur so viel wert, als zitierfähiges Anwendungsbeispiel für sein spekulatives Operieren mit den Hegelschen Reflexionsbestimmungen zu dienen.

„Marx bezieht sich ausdrücklich auf die Natur der Reflexionsbestimmungen, und aus seiner Darstellung geht unmittelbar hervor, daß er ebenso wie Hegel den Prozeß der setzenden Reflexion als einen objektiven im Sinne logischer Unbewußtheit begreift, die äußere Reflexion dann als bewußte Reflexion auf das Gesetzte als Vorgefundenes“ (Reichelt 2002, S. 156 Reichelt 2001, S.12).

Es gibt bei Marx keinen Prozess der „setzenden Reflexion“, der objektiv im Sinne logischer Unbewusstheit ist. Dieser Gedankenprozess soll „objektiv“ (das soll bei Reichelt immer auch gesellschaftlich heißen) sein, weil er logisch unbewusst ist. In ihm erkennt man einmal die „objektive Setzung“ oder auch die „allgemeine Geltung“, die bereits als mystisch spekulative Gedankenbewegung bekannt ist, zum anderen „die allgemeine Akzeptanz“, die sich hinter der „bewusste(n) Reflexion auf das Gesetzte als Vorgefundenes“ verbirgt und die es bei Marx so ebenfalls nicht gibt. Unbewusst ist etwas in den Köpfen der Austauschenden eingeschlossen, das Reichelt das „Gesetzte“ nennt (unbewusstes Gelten eines Gegenstandes als unmittelbar austauschbar, als allgemeines Äquivalent) und dann plötzlich – Adorno würde sagen, wie aus der Pistole geschossen – kann bewusst auf das „Gesetzte als Vorgefundenes“ reflektiert werden (bewusste Auswahl eines Gegenstandes nach Maßgabe von Äquivalentfunktionen, die das unbewusst in den Köpfen hausende „Gesetzte“ auszeichnet).

Die Gedankenbewegung ist als „objektive Setzung“ eine „**setzende** Reflexion“, weil in ihr unbewusst die allgemeine Äquivalentform hergestellt wird, indem in ihr ein Gegenstand als unmittelbar austauschbar gilt. Reichelts Frage: aber „wird die Äquivalentform überhaupt ‚wahrgenommen‘? (Reichelt 2002, S. 158 Mitte; Reichelt 2001, S. 13), ist überflüssig; denn das allgemeine Äquivalent kann gar nicht „wahrgenommen“ werden, weil es als „Gesetztes“ unbewusst im Kopf der Austauschenden hergestellt wird. Nach Reichelt aber wird dies „Gesetzte“ dennoch auf geheimnisvolle Weise „vorgefunden“. Die „äußere Reflexion“

versetzt als „allgemeine Akzeptanz“ die Austauschenden in die Lage, bewusst einen Gegenstand auszuwählen, der gerade die Anforderungen erfüllt, die das aus dem allgemeinen Äquivalent bestehende „Gesetzte“ an ihn stellt. Als „äußere Reflexion“ übernimmt das Bewußtsein Bestimmungen des Gegenstandes (konventionelle Maße) und behandelt sie als Bestimmungen der Gegenständlichkeit“ (Reichelt 2002, S. 159 oben; Reichelt 2001, S. 13). Von „Gegenständlichkeit“ im Unterschied zum „Gegenstand“ redet Reichelt, wenn er auf Äquivalenteigenschaften abhebt. Der Gegenstand wird ja unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, ob er dazu taugt, Träger dieser Eigenschaften zu sein. Mit den Reflexionsbestimmungen die Entstehung des Geldes vollständig zu erklären, hieße, dass die „äußere Reflexion“ durch die Einwirkung auf die „innere Reflexion“ das in dieser für die Austauschenden unbewusst „Gesetzte“ freisetzt und so mit dem bereits als „technisches Geldmedium“ fungierenden Gegenstand verbindet, dass dieser auch die Form des allgemeinen Äquivalents erhält und als Form der unmittelbaren Austauschbarkeit fungieren kann.

Dass die „objektive Setzung und die allgemeine Akzeptanz“ philosophisch verkleidet als „innere setzende und äußere Reflexion“ daherkommen, ändert nichts an ihren mystisch irrationalen Eigenschaften.

Da es Reichelt auf ganz andere Weise als Marx um die Reflexionsbestimmungen geht, versucht Reichelt erst gar nicht diese in den Zusammenhang zu stellen, in dem Marx sich veranlasst sieht, auf sie einzugehen. Seine Überlegungen wagt Reichelt natürlich nicht in direkter und gründlicher Auseinandersetzung mit Marx' Analyse des Verhältnisses der Waren zueinander zu explizieren. Vielmehr weicht Reichelt in der schon bewährten Weise dem Gang der logisch systematischen Darstellung aus und begibt sich auf den Nebenschauplatz beiher spielender Illustrationen, in denen Marx – wie in diesem Falle – mit Beispielen aus ganz anderen als den gerade behandelten Bereichen dem Leser Erleichterungen für das Verständnis anbietet. So heißt es bei Marx: „Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist z.B. nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist“ (zitiert nach Reichelt 2002, S. 156 Mitte; Reichelt 2001, S. 11f.) Ohne auch nur ein Wort über den Sinn und Zweck dieses Beispiels zu verlieren, meint Reichelt „heute“ würde man das Wechselverhältnis von Untertan und König „anders interpretieren“.

Wenn Marx selbst auf die „Reflexionsbestimmungen“ eingeht, dann bezieht er sich nicht auf Vorgänge, die Reichelt mit der „objektiven Setzung“ und der „allgemeinen Akzeptanz“ falsch interpretiert, also nicht auf die vom Wissenschaftler vorgenommene Umkehrung der entfalteten relativen Wertform und auch nicht auf die „gesellschaftliche Tat“. Was sich mit Reflexionsbestimmungen illustrieren lässt, bezieht sich auf die relative Wertform und die Äquivalentform, also auf Vorgänge, die sich innerhalb der Beziehung der Waren zueinander abspielen. Marx stellt daher auch den illustrativen Vergleich mit den Reflexionsbestimmungen innerhalb des ersten Kapitels des *Kapital* an. Näher geht es darum, wie und warum sich der Wert der Waren im Gebrauchswert einer anderen Ware darstellt. Die entwickeltste Weise, in der das geschieht, besteht darin, dass nach erfolgter Umkehrung der entfalteten relativen Wertform alle Waren ihren Wert gemeinsam im Gebrauchswert ein und derselben Ware darstellen. Da die Warenbesitzer durch die gesellschaftliche Tat die Gesetze der Warennatur vollstrecken, indem eine Ware ausgeschlossen wird, in der alle anderen ihren Wert darstellen, also nur vollstrecken, was Marx zuvor entwickelt hat, behandelt Marx auch im ersten Kapitel die Reflexionsbestimmungen. Da schließlich im Verhältnis zweier Waren der Grund gelegt wird für alle Weisen, in denen es um relative Wertform und Äquivalentform geht, im Sinne der Aussage, dass die einfache Wertform das Rätsel des Geldes löst, geht Marx auf die

Reflexionsbestimmungen auch nur im Rahmen der logisch systematischen Darstellung des Verhältnisses zweier Waren ein.

Der Vergleich von „objektiver Setzung“ und „allgemeiner Akzeptanz“ mit den Reflexionsbestimmungen der „setzenden“ und der „äußeren Reflexion“ machen innerhalb der Geltungstheorie Reichelts Sinn, insofern es bei diesen Komponenten darum geht, wie unter Mitwirkung der Austauschenden das Geld entsteht. Aus der Perspektive des *Kapital* betrachtet, bewegt sich Reichelt hiermit auf der Ebene des zweiten Kapitels. Die innere „setzende“ und die „äußere Reflexion“ sind als „objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“ nichts anderes als mystisch irrational verzerrte Abbilder der „gesellschaftlichen Tat“. Da Reichelt den Stellenwert des zweiten Kapitels des *Kapital* im Gang der logisch systematischen Darstellung nicht kennt und das erste und zweite Kapitel ebenso wie das wissenschaftliche und das Alltagsbewusstsein vermischt, sieht er auch nicht, dass alles, was Marx im ersten Kapitel hinsichtlich des Werts der Waren und der Entwicklung der Wertform von der einfachen Wertform bis zur allgemeinen Äquivalentform darstellt, sich nur in den gesellschaftlichen Verhältnissen der Sachen abspielt und außerhalb der Reichweite des Alltagsbewusstseins liegt, d.h. außerhalb der Reichweite von dem, was die Warenbesitzer von ihren Waren und deren Beziehung zueinander wissen können. Alles, was Marx zu Reflexionsbestimmungen äußert, ergibt sich anlässlich der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen und dient dem einzigen Zweck, dem Leser dabei zu helfen zu verstehen, was es bedeutet, dass die Verhältnisse der **Waren als ein Verhältnis von Sachen** einen **gesellschaftlichen Charakter** besitzen. Alles, was Marx über Reflexionsbestimmungen zu sagen hat, ist auf das bezogen, was sich in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Waren als einem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen abspielt, und nicht wie Reichelt suggerieren möchte auf die Gedankenbewegungen der Austauschenden, die von allem, was Marx im ersten Kapitel darstellt, überhaupt nichts wissen. Die Austauschenden betreten als Akteure, die ihren Beitrag zur Entstehung des allgemeinen Äquivalents leisten, die Bühne erst am Anfang des zweiten Kapitels. Hier handeln sie, bevor sie gedacht haben, und vollstrecken in einer allseitigen Austauschaktion, ohne das Geringste davon in ihrem Kopf zu haben, die von Marx als Entwicklung der Wertformen im ersten Kapitel dargestellten „Gesetze der Warennatur“. In der „objektiven Setzung“ überträgt Reichelt die Umkehrung der entfalteten relativen Wertform, die allein vom wissenschaftlichen Bewusstsein auf Ebene der „theoretischen, gedachten“ Beziehung der Waren zueinander vorgenommen wird, in die Köpfe der Austauschenden. Genauso mystisch irrationalistisch ist die Verlagerung von Reflexionsbestimmungen in die Köpfe der Austauschenden. Denn von dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen, das Marx mit den Reflexionsbestimmungen illustriert, wissen die Austauschenden genauso wenig wie davon, dass das wissenschaftliche Bewusstsein auf dem Weg der Erklärung der Entstehung des Geldes die entfaltete relative Wertform umkehrt. Marx geht nicht ausdrücklich auf Reflexionsbestimmungen ein, wie Reichelt meint, um glauben zu machen, Marx hätte das, worum es ihm geht, nicht ohne Rekurs auf sie darstellen können. Der einzige Anlass für Marx überhaupt auf Reflexionsbestimmungen einzugehen, die in Hegels Logik eine zentrale Rolle spielen, besteht darin, dass es in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen etwas gibt, das sich mit Reflexionsbestimmungen illustrieren lässt. Illustrationen mit Reflexionsbestimmungen sind allein deswegen angebracht, weil es sich bei der Beziehung der Waren zueinander um nichts anderes als um die gesellschaftlichen Verhältnisse von Sachen handelt. Es geht nämlich bei den Reflexionsbestimmungen darum, deutlich zu machen, dass Arbeitsprodukte als Sachen, die in dem gesellschaftlichen Verhältnis, in das sie von Menschen gebracht werden, eine gesellschaftliche Bedeutung erhalten, die ihnen ansonsten, d.h. außerhalb dieses Verhältnisses nicht zukommen können. Das Verhältnis der Waren ist ein Verhältnis von Sachen, das sich als **gesellschaftliches** gerade in seiner Besonderheit durch etwas auszeichnet, das für das Verhältnis der Menschen etwas

Selbstverständliches ist. Nicht zuletzt deswegen ist es leichter zu verstehen, was mit den Reflexionsbestimmungen gemeint ist, wenn man sich an das Verhältnis von Menschen hält. Dann leuchtet auch sofort ein, dass Marx zur Erleichterung des Verständnisses des gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen in den Fußnoten auf Beispiele aus den menschlichen Verhältnissen zurückgreift. Das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen beruht darauf, dass die Menschen die gesellschaftliche Angelegenheit, in welcher Form ihre einzelnen konkret nützlichen Arbeiten gesellschaftlich allgemeine sind, von sich und ihren direkten gesellschaftlichen Beziehungen zueinander weg in das Austauschverhältnis ihrer Arbeitsprodukte verlagert haben. Dies steckt in der Aussage, die Menschen vermitteln in der bürgerlichen Gesellschaft ihr Verhalten zueinander durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte. Nun beruht Reichelts Geltungstheorie in allem, was sie als Konstruktion von Wert setzenden Gedankenbewegungen auszeichnet, gerade darauf, dass er den Austausch als durch den Wert der Waren bedingtes gesellschaftliches Verhältnis von Sachen auf Schärfste bekämpft und in seinen theoretischen Überlegungen vollkommen ignoriert. Ohne das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen lässt sich nicht begreifen, was der Wert der Waren und was abstrakt menschliche Arbeit als seine gesellschaftliche Substanz ist. Da Reichelt abstrakt menschliche Arbeit nicht als durch den Austausch der Arbeitsprodukte bedingte gesellschaftlich allgemeine Form der einzelnen konkret nützlichen Arbeiten zu fassen bekommt, wirft er Marx vor, er könne nicht zeigen, „warum der Inhalt die Form annimmt“. Mit diesem Argument begründet Reichelt, wie bereits ausgeführt, dass er mit der Geltungstheorie einen eigenen Weg einschlagen muss, um anders und damit besser als Marx die Entstehung des Geldes zu erklären. Das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen, das es für Reichelt nicht gibt, ist für Marx gerade der einzige Anlass, um auf Hegels Reflexionsbestimmungen einzugehen. Ist es etwas Außergewöhnliches im Rahmen der logisch systematischen Darstellung von ökonomisch gesellschaftlichen Formen der Arbeit auf die Reflexionsbestimmungen einzugehen, dann ist dies **Außergewöhnliche** dadurch bedingt, dass der Austausch der Arbeitsprodukte ein **gesellschaftliches Verhältnis von Sachen** ist.

Nach dem Motto „was kümmert mich mein Geschwätz von gestern“ vereinnahmt Reichelt für seine Geltungstheorie Ausführungen von Marx, in denen es ausschließlich um Charakterisierungen des gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen geht.

Einer Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse von Sachen hält Reichelt ansonsten vorwurfsvoll entgegen: Die Waren gehen nicht allein zu Markte, die Waren gehen keine Beziehungen zueinander ein, zwischen Sachen spielt sich nichts gesellschaftlich Relevantes ab, es sei denn um den Preis ihrer mystischen Vermenschlichung. Wenn Reichelt aber meint, etwas gefunden zu haben, was für sein Geltungskonzept nützlich sein könnte – wie jetzt im Fall der Reflexionsbestimmungen –, geht er großzügig darüber hinweg und zitiert eine von den vielen Stellen, in denen Marx das Verhältnis der Waren zueinander aus der Perspektive der Waren beschreibt, eingedenk der Tatsache, dass es sich um ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen zueinander handelt, worin sich hinsichtlich des Gesellschaftlichen etwas abspielt, das es außerhalb eines solchen Verhältnisses und auch nicht in den Köpfen der Warenbesitzer gibt.<sup>7</sup> „Indem sie die *andre* Waare *sich als Werth gleichsetzt, bezieht sie sich auf sich selbst als Werth*. Indem sie sich auf sich selbst *als Werth* bezieht, *unterscheidet sie sich zugleich von sich als Gebrauchswerth*“ (zitiert nach Reichelt 2002, S. 157 unten; Reichelt 2001, S. 13; MEGA II/5, S. 29).

Marx beschreibt hier, was innerhalb des Verhältnisses zweier Waren zueinander mit dem Wert der Waren geschieht, d.h. was sich auf der Basis, dass beide Waren untereinander als Werte gleich sind, mit dem Wert der ersten Ware zuträgt, indem diese es ist, die sich in

---

<sup>7</sup> Im Papier mit den Exkursen wird ausführlich auf das Eigentümliche des gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen eingegangen.

ihrem Verhältnis zur anderen Ware als Ware, als Einheit von Gebrauchswert und Wert, darstellt. Im Verhältnis zweier Waren zueinander stellt sich nur eine Ware als Einheit von Gebrauchswert und Wert dar. Der Gebrauchswert der ersten Ware bleibt, was er als konkret nützliches Ding ist. Ihr Wert ist hinter der sachlichen Hülle des Gebrauchswerts nicht sichtbar. Aber da Wertsein heißt, auf andere Waren bezogen zu sein, tritt der Wert in dieser Beziehung zur anderen Ware in Erscheinung und zwar in Gestalt des Gebrauchswerts der zweiten Ware; denn die zweite Ware ist für die erste nur etwas, das ihr als Wert gleich ist. Somit bezieht sich die erste Ware als Wert auf den Gebrauchswert der zweiten Ware – der niemals selbst Wert sein kann – als Gebrauchswert, der den Wert der ersten Ware repräsentiert. Wie der Wert der ersten Ware die Vergegenständlichung abstrakt menschlicher Arbeit ist, so verhält sich die erste Ware als Wert zum Gebrauchswert der zweiten Ware als Verwirklichungsform bzw. Darstellungsform abstrakt menschlicher Arbeit. Der Unterschied zwischen den zwei Gebrauchswerten hat dazu gedient, den Unterschied zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der ersten Ware auszudrücken.

Dass sich der Wert der ersten Ware im Gebrauchswert der zweiten darstellt, heißt, der Wert der ersten Ware reflektiert sich im Gebrauchswert der zweiten und indem er das tut, reflektiert er sich oder bezieht er sich auf sich selbst. Reflexionsbestimmungen drücken aus, dass in einem Verhältnis wechselseitig die Seiten füreinander eine Bedeutung erhalten haben, die ihnen selbst unmittelbar nicht zukommt.

Nur im Verhältnis der Waren zueinander kann der Gebrauchswert der zweiten Ware der ersten ihren Wert vorstellen, d.h. als deren Wert gelten. Im Stofflichen reflektiert sich – weil es sich um ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen zueinander handelt – das Gesellschaftliche.

Der Gebrauchswert der zweiten Ware gilt als das, was er selbst nicht ist – als Wert der ersten Ware. Hier kommt wieder auf die einzig rationale Weise im gesellschaftlichen Verhältnis der Waren zueinander das Gelten zum Tragen.

Dies alles spielt sich überhaupt nicht in irgendeinem Kopf ab und schon gar nicht unbewusst im Kopf, sondern außerhalb des Kopfes in einem selbständig dem Kopf gegenüberstehenden gesellschaftlichen Verhältnis von Waren; denn die Warenbesitzer wissen nicht, was sich hinter der sachlichen Hülle verborgen im Verhältnis der Waren zueinander hinsichtlich des Werts und der Entwicklung seiner Erscheinungsformen abspielt.

Die oben von Reichelt zitierte Stelle aus MEGA II/5, S. 29 ist mit folgender Stelle aus dem *Kapital* (MEW 23, S. 67) zu vergleichen: „Vermittelst des Wertverhältnisses wird also die Naturalform der Ware B zur Wertform der Ware A oder der Körper der Ware B zum Wertspiegel der Ware A. Indem sich die Ware A auf die Ware B als Wertkörper bezieht, als Material menschlicher Arbeit, macht sie den Gebrauchswert B zum Material ihres eignen Wertausdrucks.“ Oben wurde Reichelts Vorgehensweise betrachtet, seine eigenen Ausführungen so mit denen von Marx zu verknüpfen, dass beim Leser der Eindruck erweckt wird, es herrsche zwischen Marx und ihm Übereinstimmung. Reichelt führt in diesem Sinne seine „gedankliche Einheitssetzung“ mit folgender Textstelle von Marx fort: Die Ware in der Form unmittelbarer Austauschbarkeit „braucht (...) nicht erst *eine von ihrer unmittelbaren Naturalform unterschiedne Form anzunehmen*, um anderer Ware als Wert zu erscheinen, als Wert zu gelten und auf sie als Wert zu wirken“ (zitiert nach Reichelt 2002, S. 158 oben; Reichelt 2001, S. 13; MEGA II/5, S. 631). Anstatt sich mit den zitierten Ausführungen von Marx näher zu beschäftigen, begibt sich Reichelt auf den Nebenschauplatz von Illustrationen und Fußnoten. „Marx sucht auch diesen Vorgang durch ein Beispiel zu verdeutlichen.“ Bevor das Beispiel zitiert wird, muss leider darauf aufmerksam gemacht werden, dass es bei Marx dazu dient, einen ganz anderen Vorgang zu verdeutlichen.

Reichelt bringt es fertig, mit dem Beispiel den Vorgang zu kritisieren, bei dem es um die Äquivalentform in MEGA II/5, S. 631 geht, obwohl das Beispiel dem ganz anderen

Vorgang der relativen Wertform im *Kapital* auf Seite 67 gewidmet ist. Das im folgenden zitierte Beispiel hat Marx in der Fußnote 18 zum ersten Satz der oben zitierten Ausführungen über die relative Wertform im *Kapital* geschrieben. Die Fußnote lautet: „In gewisser Art geht’s dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch“ (MEW 23, S. 67, Fn 18). Auf die ganze Fußnote und ihren „Erläuterungscharakter“ könnte man, wenn Reichelt Recht hätte, verzichten und Marx vielleicht vorwerfen, es wäre besser gewesen, er hätte sich seine Erläuterungen gespart. Denn das Einzige, was zählt, sind die logisch systematischen Ausführungen von Marx im Haupttext bzw. in der von Reichelt weggelassenen Stelle.

Von diesen Ausführungen will Reichelt aber nichts wissen, denn dann wäre es nicht so einfach, den Erläuterungscharakter des in der Fußnote vorgebrachten Arguments als Kritik an dem zu verwenden, was erläutert wird. So wenig Reichelt selbst auch nur den Hauch eines triftigen Arguments vorbringt, so unverbindlich spekulativ formuliert er seine Kritik an dem, was Marx mit seiner Erläuterung „verdeutlichen will: nämlich die unmittelbare Einheit des Besonderen und des Allgemeinen, des Gebrauchswertes und des Wertes“ (Reichelt 2002, S. 158; Reichelt 2001, S. 13 Mitte).

Diese von Marx unter Fußnote 18 gemachten Bemerkungen verdeutlichen tatsächlich all das, was auch und vor allem unter dem Aspekt der Reflexionsbestimmungen bereits über die Eigentümlichkeiten des gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen gesagt wurde, worin die Sachen eine gesellschaftliche Bedeutung erhalten, die ihnen als bloßen konkret nützlichen Dingen, d.h. außerhalb dieses gesellschaftlichen Verhältnisses nicht zukommen kann. Auf das (allgemeine) Äquivalent fixiert, worauf sich das Beispiel gar nicht bezieht, gibt Reichelt vor, Marx wolle mit der Fußnote „gerade in ihrer Anfechtbarkeit ... die unmittelbare Einheit des Besonderen und des Allgemeinen, des Gebrauchswertes und des Wertes“ (Reichelt 2002, S. 158; Reichelt 2001, S. 13) verdeutlichen. Reichelt will sich nicht auf das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen einlassen und scheut jede inhaltlich verbindliche Auseinandersetzung mit der relativen Wertform, auf die sich gerade Marx’ Anmerkungen zu den Reflexionsbestimmungen beziehen. Daher macht es für ihn Sinn, die Fußnote nicht auf die relative Wertform, sondern auf die Äquivalentform zu beziehen. Nur wenn man sich im gesellschaftlichen Verhältnis der Waren um die relative Wertform bemüht, mit der Marx erklärt, warum der „Inhalt jene Form annimmt“, ist zu begreifen, was die Äquivalentform ist. Die Erklärung der Äquivalentform durch die relative Wertform steht der Geltungstheorie entgegen; denn diese lebt – von der „objektiven Setzung“ über die „allgemeine Akzeptanz“ bis zum „Abstrakt-Allgemeinen“, welche das „Besondere einbegreift“ – davon, dass Reichelt die Äquivalentform bloß aufgreift, um im Kopf der Austauschenden eine Gedankenbewegung konstruieren zu können, in der ein schlichtes Produkt als austauschbar bzw. unmittelbar austauschbar gilt.

In Wirklichkeit aber ergibt sich allein durch die relative Wertform im Verhältnis der Waren zueinander notwendigerweise die Äquivalentform: „Der Ausdruck des Leinwandwerts im Rocke prägt dem Rocke selbst **eine neue Form** auf. In der Tat, was besagt die Wertform der Leinwand? Daß der Rock mit ihr austauschbar ist. Wie er geht oder liegt, mit Haut und Haaren, in seiner Naturalform Rock besitzt er jetzt die Form **unmittelbarer Austauschbarkeit mit andrer Ware**, die Form eines austauschbaren Gebrauchswertes oder **Äquivalents**“ (MEGA II/5, S. 29; Hervorhebungen – D. W.).

Reichelt dürfte nicht nur zitieren „das Äquivalentsein (ist) so zu sagen nur eine Reflexionsbestimmung der Leinwand“. Vielmehr müsste er, um die Äquivalentform zu verstehen, nachvollziehen, wie sie durch die relative Wertform entsteht. Denn nur dann lässt

sich vermeiden, die Äquivalentform für eine „**unmittelbare** Einheit von Gebrauchswert und Wert“ bzw. „**unmittelbare** Einheit von Besonderem und Allgemeinem“ auszugeben, worin Stoffliches und Geistig-Gesellschaftliches miteinander vermischt sind.

Da mit der relativen Wertform sich zeigt, dass die Äquivalentformen nur dadurch entstehen, dass sich die Waren auf den Gebrauchswert einer anderen Ware als sachliche Daseinsweise ihres Werts beziehen, muss Reichelt einer Analyse des gesellschaftlichen Verhältnisses unter dem Gesichtspunkt der relativen Wertform aus dem Wege gehen, da in der Geltungstheorie das allgemeine Äquivalent unabhängig von der Beziehung der Waren als Werte zueinander in den Gedankenbewegungen der Austauschenden als „objektive Gedankenform“ hergestellt wird.

Marx illustriert mit den Ausführungen zu den Reflexionsbestimmungen, was sich ohne jeglichen Rekurs auf diese und ohne Beteiligung einer Gedankenbewegung innerhalb des gesellschaftlichen Verhältnisses der Waren zueinander abspielt. Reichelt verfährt genau umgekehrt. Wenn es „Reflexionsbestimmungen sind, die auch im Austausch operativ wirksam sind und sich geltend machen“ (Reichelt 2002, S. 156 unten; Reichelt 2001, S. 12), dann heißt das, alles Wesentliche, was den Wert und seine Erscheinungsformen anbelangt, erschöpft sich in den Gedankenbewegungen, und diese sind es auch, die ein neues Qualitätsmerkmal erhalten: „Dann muß es sich um eine in sich **gegenläufige Gedankenbewegung** handeln, in der diese Bestimmungen als unterschiedene und zugleich in ihrer Einheit gesetzt werden: ein nicht übergehendes Übergehen – in welcher Differenz und Einheit *uno actu* prozessual konstituiert werden“ (Reichelt 2002, S. 156f.; Reichelt 2001, S. 12 Mitte; Hervorhebung – D. W.).

Man muss sich dieses Paradoxon einmal vor Augen führen: Reichelt zitiert Ausführungen von Marx, in denen er erklärt, weshalb es im gesellschaftlichen Verhältnis der Waren, bedingt durch die relative Wertform, eine Äquivalentform gibt und warum sich der hiermit erfasste Vorgang des Sich-Darstellens des Werts der Waren im Gebrauchswert einer anderen Ware mit Reflexionsbestimmungen illustrieren lässt. Anstatt das gesellschaftliche Verhältnis der Waren in seiner historisch spezifischen Besonderheit als ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen zu analysieren, verlegt Reichelt auf verquere Weise alles, was sich darin abspielt, in die Köpfe der Austauschenden.

Reichelt nimmt der „Kritik der Politischen Ökonomie“ dasjenige, was sie ebenso grundlegend wie spezifisch vor anderen theoretischen Unternehmungen auszeichnet. Die „Kritik der Politischen Ökonomie“ hat die bürgerliche Gesellschaft zum Gegenstand, die sich auf historisch gewordenen Grundlagen produziert und reproduziert. In Abhängigkeit von der historischen Besonderheit ihres Gegenstandes besitzt sie ebenfalls einen historisch spezifischen Charakter. Da die von Marx in Fußnoten vorgebrachten Illustrationen aus verschiedenen Lebensbereichen stammen, besitzen sie eine gewisse Allgemeingültigkeit. Reichelt kann sie daher gegen den logisch systematisch ausgerichteten Haupttext ausspielen, in der Absicht, die „Kritik der Politischen Ökonomie“ als ein ahistorisch gültiges theoretisches Unternehmen zu behandeln, das, auch auf die bürgerliche Gesellschaft angewandt, seine Wirksamkeit entfaltet. So behauptet Reichelt, „Marx von den Füßen auf den Kopf stellend“: Marx wolle mit dem Beispiel verdeutlichen, „daß er diesen Reflexionsprozeß nicht als austauschspezifischen begreift, sondern umgekehrt als einen allgemeinen Vorgang gerade auch im Austausch wirksam sieht“ (Reichelt 2002, S. 156 Mitte; Reichelt 2001, S. 12).

Bei seinem Bemühen mittels der Fußnoten seine Reflexionsbestimmungen als Qualitätsmerkmale der Gedankenbewegungen der Austauschenden vorzutragen, vergisst Reichelt völlig, dass alles, was Marx hinsichtlich der relativen Wertform und der jeweiligen Äquivalentform im erstem Kapitel ausführt, außerhalb der Reichweite des Bewusstseins der Austauschenden liegt. Einsicht in die Entwicklung der Wertformen, wie sie sich in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen abspielt, hat nur das wissenschaftliche

Bewusstsein, so dass es gar keine Gedankenbewegungen von Austauschenden geben kann, denen man mit Reflexionsbestimmungen beikommen müsste, um irgendetwas Relevantes über den Wert, die Entwicklung der Wertformen, bzw. über das Geld zu erfahren.

Marx will dagegen mit den angeführten Beispielen dem Leser das Verständnis des Verhältnisses zweier Waren zueinander erleichtern. Marx weiß um die Schwierigkeit – auf die sich Reichelt erst gar nicht einlässt –, das Verhältnis der Waren zueinander als gesellschaftliches Verhältnis von Sachen zu begreifen, worin diese eine gesellschaftliche Bedeutung erhalten, die ihnen nicht als Sachen und damit nicht außerhalb dieses Verhältnisses zukommen können. Dass es sich so verhält, wird von Marx innerhalb der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft beim Übergang vom Geld zum Kapital thematisch gemacht. Der im Geld als Geld eingeschlossene Widerspruch zeigt sich nach der Seite als unauflöslich, nach der das Geld seine Selbständigkeit gegenüber der übrigen Warenwelt absolut setzen will. Indem es sich so gegen diese Warenwelt verselbständigt, dass es aus der Beziehung der Waren zueinander und zu ihm herausgehalten wird, sinkt es zu einem einfachen Gebrauchswert, zu einem konkret nützlichem Ding in sich zusammen, an dem jegliche gesellschaftliche Formbestimmung wie die des Äquivalents erloschen ist.

Für alle „eingangs genannten (im großen und ganzen Adornos Philosophie entnommenen – D. W.) Bedingungen“, die Reichelt durch seine eigenartige Auseinandersetzung mit Marx als erfüllt betrachtet, gilt: Diese Bedingungen sind deswegen nicht erfüllt, weil es sie von Anfang nie als Bedingungen der „Kritik der Politischen Ökonomie“ gegeben hat und Reichelt dies mit seinem Geltungskonzept beweist. Diese in Wahrheit überhaupt nicht objektiven, geschweige denn gesellschaftlichen Gedankenbewegungen, in denen auf mystische Weise gesellschaftliche Formen entstehen, hat Reichelt, ausgehend von Adornos Vorstellung einer „objektiven Abstraktion“, einer „in der Sache selbst waltenden Begrifflichkeit“ entwickelt (siehe hierzu ausführlicher im Anhang). So erfüllt auch das Geld, das in der Weise einer unmittelbaren „Einheit von Besonderem und Allgemeinem“ bzw. in der Weise eines „Abstrakt-Allgemeinen“ existieren soll, nur um den Preis irrationaler Annahmen die Bedingung Adornos, „eine in der Sache selbst waltende Begrifflichkeit“, eine „objektive Gedankenform“ zu sein.

## Anhang

### **Die Kritische Theorie Adornos als „Programm“ für Reichelts „neue Marxlektüre“. Ein Kommentar zu Adornos Auseinandersetzung mit Marx in der Seminarmitschrift von G. Backhaus**

Hier soll kurz auf Adornos Theoriekonzeption in Bezug auf Marx, wie sie von Backhaus in dessen Seminarmitschrift skizziert wird, eingegangen werden.

In seiner Beschäftigung mit den unterschiedlichen Schriften von Marx will Reichelt einen Begriff von Geltung entwickeln, mit dem er hofft, die Kritische Theorie so



aufzubereiten, dass sie die „Kritik der Politischen Ökonomie“ ersetzen könnte, indem sie deren Unzulänglichkeiten überwinde und das Positive an ihr aufbewahre. Reichelt's Abhandlung beginnt mit Ausführungen über die „Kritische Theorie als Programm einer neuen Marxlektüre.“

Warum sollte sich Reichelt nicht in kritischer Auseinandersetzung mit Marx um eine Theorie bemühen, von der er annimmt, dass sie an die „Kritik der Politischen Ökonomie“ anknüpfe und dann über sie hinausgehe, um sich als ebenso modern wie bedeutsam zu erweisen?

Indem näher betrachtet wird, in welcher Weise Reichelt in kritischer Distanz zu Marx die Warenzirkulation als erste in sich gegliederte Totalität der bürgerlichen Gesellschaft begreift und in welcher Weise es ihm darin um das „Gelten“ geht, wird sich auch zeigen, ob ihm sein Vorhaben, die „Kritik der Politischen Ökonomie“ zu ersetzen, gelungen ist.

Ein Blick in die Seminarmitschrift von Backhaus aus dem Jahre 1962 zeigt, dass Reichelt tatsächlich die Bestimmung des Werts als Gedankenabstraktum, das im Kopf existiert, oder als in der Sache existierendes Begriffliches, von Adorno übernommen hat. „Der Tausch ist selbst ein Abstraktionsprozeß. Ob es die Menschen wissen oder nicht, indem sie in die Tauschbeziehung eintreten und verschiedene Gebrauchswerte auf Arbeitswert reduzieren, dadurch haben sie eine begriffliche Operation real gesellschaftlich vollzogen. Das ist die Objektivität des Begriffs in der Praxis. Es zeigt sich dabei, daß die Begrifflichkeit nicht nur in den Köpfen der Philosophen, sondern in der Wirklichkeit der Sache selbst steckt, so daß wir, wenn wir von Wesen sprechen, genau das bezeichnen, was die Gesellschaft in sich selbst, ohne es zu wissen, schon hat ... Wenn nicht die Subjekte jene Abstraktion vollziehen würden, also als Subjekte nicht auch denkende Subjekte wären, käme die objektive Begrifflichkeit nicht zustande. Die Objekte sind nicht unmittelbar Subjekte, aber in den Objekten steckt doch auch Subjektives drin, im Sinne des zur Abstraktion Nötigen“ (Backhaus, S. 502f.) So gibt Backhaus Adornos Position wieder.

Sei der Text näher betrachtet: „indem sie in die Tauschbeziehung eintreten und verschiedene Gebrauchswerte auf Arbeitswert reduzieren, dadurch haben sie eine begriffliche Operation real gesellschaftlich vollzogen“. Es sind für Adorno nach Backhaus die Subjekte, die diese Abstraktion auf den Arbeitswert in ihrem Kopf getrennt von den Arbeitsprodukten vollziehen, und zwar als denkende, so dass der Tausch bis hierher als ein Abstraktionsprozess gelten soll, der als Gedankenbewegung im Kopf der Austauschenden ablaufe. Nun führt Adorno die oben zitierte Stelle wie folgt fort: „dadurch haben sie eine begriffliche Operation real gesellschaftlich vollzogen. Das ist die Objektivität des Begriffs in der Praxis.“

Auch wenn die Warenbesitzer nicht wissen, was Wert ist, halten sie ihre Waren untereinander für austauschbar, so dass man auch von einer Abstraktion vom Gebrauchswert der Waren reden kann. Insofern könnte man – wenn man nicht wüsste, worauf Adorno hinaus will – geneigt sein zu akzeptieren, die Denkvorgänge der einzelnen Warenbesitzer seien real und als ideelle Ausdrücke der Tauschbarkeit der Arbeitsprodukte auch gesellschaftlich. Sieht man aber näher hin, dann hebt sich das durch den Tausch vorgegebene Gesellschaftliche sofort wieder auf, denn: Tauschbarkeit festgehalten in der Gedankenbewegung eines jeden Einzelnen, ist ein isoliert individueller Akt, sodass es keine Form der Austauschbarkeit, die für alle da ist, d.h. kein allgemeines Äquivalent geben kann. Dieses Problem ignorierend, folgert Adorno nach Backhaus– dennoch bestätigend, dass die mit „dadurch“ eingeleitete abrupte Wendung unvermittelt aus dem Kopf der Subjekte herausführe – das sei „die Objektivität des Begriffs in der Praxis. Es zeigt sich dabei, daß die Begrifflichkeit nicht nur in den Köpfen der Philosophen (auch nicht nur in den Köpfen der Subjekte Warenbesitzer – D. W.), sondern in der Wirklichkeit der Sache selbst steckt“. Übergeht man vorerst das Problem, was die Wirklichkeit der Sache selbst sei, so kann man sich an die später folgende präzisere Aussage halten: „Wir sind gezwungen, auf **den Begriff**

**in der Sache selbst** zu rekurren“ (Backhaus, S. 503; Hervorhebungen – D. W.). Man schreitet hier also von Stufe zu Stufe: Von der begrifflichen Reduktion, die real gesellschaftlich genannt wird, zur Objektivität des Begriffs in der Praxis, dann zum Begriff in der Wirklichkeit der Sache und schließlich zum Begriff in der Sache selbst. Dies ist, gemessen an dem, was sich im Tausch als der wirklichen Beziehung der Waren zueinander abspielt, eine rational nicht nachvollziehbare Stufenfolge.

Reichelt stimmt der Einschätzung Ritserts zu, die Tauschabstraktion bzw. das Tauschprinzip sei „geradezu ... die Zentralreferenz der kritischen Theorie Adornos“ (Reichelt 2002, S. 142; Reichelt 2001, S. 1) Wenn Adorno vom objektiven Abstraktionsvorgang im Austauschprozess spricht und von einer „Objektivität des begrifflichen Moments ..., egal ob die Menschen darauf reflektieren oder nicht“, hebt Reichelt auf den Unterschied „zwischen dieser Realität einer Abstraktion, einem objektiv Begrifflichem, und der Begrifflichkeit der Subjekte selbst, die diesen Prozeß vollziehen“ (Reichelt 2002, S. 142; Reichelt 2001, S. 1) ab. Reichelts theoretisches Unternehmen, die kritische Theorie Adornos aufzubereiten, kann als Versuch verstanden werden, die begriffliche Operation im Kopf der Subjekte und den in der Sache waltenden Begriff nicht mehr wie Adorno unvermittelt nebeneinander zu stellen, sondern im Zuge einer neuen Marxlektüre Schritt für Schritt miteinander zu vermitteln. Reichelt will sich intensiver als Adorno mit Marx' Darstellung der Warenzirkulation beschäftigen, tiefere Einsicht in die Tauschverhältnisse gewinnen, um die von Adorno vorgegebenen Bedingungen einer „vernünftigen“, „nicht-positivistischen“ Gesellschaftstheorie zu „erfüllen“. Die Kritische Theorie hat aber für Reichelt von vornherein so viel Gewicht, dass sie es vorgibt, wie man sich mit Marx auseinander zu setzen hat. Es geht nicht mehr nur darum, wie Marx die bürgerliche Gesellschaft, ausgehend von der Warenzirkulation bzw. von dem in ihr eingeschlossenen Verhältnis zweier Waren zueinander, begreift. Reichelt geht es darum, nachzuweisen, was unter Warenzirkulation zu verstehen sei, wenn man Adornos Begrifflichkeit der Subjekte und die Begrifflichkeit in der Sache als richtig unterstellt, unterschiedliche Gedankenbewegungen für die Herstellung gesellschaftlicher Formen verantwortlich zu machen.

Reichelt beschäftigt sich weitaus ausführlicher als Adorno mit Marx' Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft. Dabei bietet sich die Gelegenheit, von den gesellschaftlichen Formen der Arbeit ausgehend zu erklären, was Reichelt unter Geltung versteht und auf welche Weise er den Wert und seine Erscheinungsformen in verwandelter Form als Resultate von Gedankenbewegungen begreift, wie die „objektive Setzung“ und „allgemeine Akzeptanz“, durch deren Verbindung er glaubt, Adornos Begrifflichkeit der Abstraktion mit der Begrifflichkeit in der Sache vermitteln zu können.

Im Zentrum der erscheinenden Formen, die Reichelt aufgreift, steht für ihn auf allen Stufen der Darstellung die Äquivalentform. Diese zu begreifen hängt davon ab, ob der in ihr verborgene, für die Entwicklung der Wertformen alles entscheidende Vermittlungsprozess des Sich-Darstellens des Werts im Gebrauchswert einer anderen Ware aufgedeckt wird. Geschieht letzteres nicht, dann bleiben für das Begreifen der Gesellschaftlichkeit der Arbeit nur zwei Möglichkeiten übrig: Zum einen eine naturalistische, der zufolge die Gesellschaftlichkeit als Natureigenschaft angesehen wird, und zum anderen eine aufgeklärte idealistische, der zufolge diese ins Denken aufgelöst wird. Diese zweite Möglichkeit ergreift Reichelt mit seiner Konzeption der „Geltung“. Es ist wichtig zu sehen, dass, wenn der Zugang zu dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen versperrt ist –, nur auf dem Wege des Denkens eine Sache (hier der Gebrauchswert der zweiten bzw. ausgeschlossenen Ware) nicht unmittelbar etwas Gesellschaftliches ist, sondern als etwas Gesellschaftliches **gilt**. So lautet eine grundlegende Formulierung von Reichelt: Im Denkprozess „gilt ... der Gegenstand als Wertgegenständlichkeit, als Form der Austauschbarkeit“. Um zu vermeiden, dass das Äquivalent ein bewusst ausgedachtes, per Verabredung hergestelltes

Auskunftsmittel ist, hält Reichelt die Gedankenbewegung, worin eine Sache als Form der unmittelbaren Austauschbarkeit gilt, für eine unbewusste Gedankenbewegung. Reichelt hat einen zwar idealistischen, aber in sich stimmigen Vorgang durch einen idealistischen irrationalen Vorgang ersetzt; denn einer unbewusst in den Köpfen ablaufenden Gedankenbewegung fehlt jegliche für die Herstellung gesellschaftlicher Formen erforderliche gesellschaftlich allgemeingültige Dimension.

Adorno resümiert Backhaus zufolge seine Ausführungen zum Warenfetisch mit den Worten: Begriffe wie Fetischcharakter der Waren lassen sich nur verstehen, wenn man sie nicht bloß in subjektive Kategorien verwandelt. ... Es geht hier ... um die objektive Struktur der Warenwirtschaft. In einer Gesellschaft, in der der Tauschwert das herrschende Prinzip ist, vollzieht sich diese Fetischisierung notwendig. Wesentlich ist, daß die Ware als gesellschaftliches Verhältnis verschwindet“ (Backhaus, S. 508). Adorno verweist auch noch auf die Art und Weise, in der das geschieht: „Was gesellschaftliches Verhältnis ist, erscheint so, als ob es Summe dinghafter Eigenschaften des Objekts sei“ (Backhaus, S. 507). Liest man diese Ausführungen über den Warenfetisch, dann ist nur schwer vorstellbar, auf welche Weise Adorno mit seiner Interpretation des Tauschs als Abstraktionsprozess sämtliche gesellschaftliche Formen der Arbeit. bzw. Formen des Werts in Begrifflichkeiten auflöst. So richtig diese Ausführungen sind, so wenig werden sie inhaltlich verbindlich durch eine Analyse des Tauschs als gesellschaftliches Verhältnis der Menschen zueinander ausgewiesen, das über ein gesellschaftliches Verhältnis der Waren vermittelt ist. Die Erklärung Adornos beschränkt sich hier darauf, als Ursache für die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse einen mit abstrakter Arbeitszeit bezeichneten, undefinierbaren Abstraktionsvorgang zu benennen. Adorno macht die Ware für die Verdinglichung verantwortlich, die mit dem Warenfetisch nicht viel zu tun hat. Aus Arbeitszeit, Profit, Material ... setzt sich die Ware zusammen, aber dadurch wird sie zu einer Art Summe von Festem, Dinglichem“ (Backhaus, S. 507).

Dass in einem Arbeitsprodukt für eine bestimmte Zeit Arbeit verausgabt und es aus einem bestimmten, seinen Gebrauchswert ausmachenden Material besteht, ist gegeben, seit Menschen sich in der Arbeit praktisch die Natur aneignen. Während einer bestimmten Zeit formt jemand in der Arbeit die Natur um. Jedes Arbeitsprodukt ist so materiell und dinglich wie eben Stücke umgeformter Natur nun einmal sind. Arbeitszeit für die Verdinglichung verantwortlich zu machen, ist aus sachlichen Gründen Unsinn, weil Zeit eben nichts Dingliches ist. In jeder Gesellschaftsform und nicht nur in der kapitalistischen spielt die Arbeitszeit und die Materialität eine wichtige Rolle, auch und gerade dann, wenn man darauf achtet, wozu „das Arbeitsprodukt gut ist“ (ebenda). Hier eine Verdinglichung menschlicher Verhältnisse zu sehen, ist unsinnig und hat nichts mit der historisch-spezifischen Gesellschaftlichkeit der Ware zu tun. Mit dem Profit spricht Adorno die gesellschaftliche Seite der Ware – den Wert – an. Profit ist Mehrwert, der als Überschuss über den Kostpreis erscheinend und somit eine den Mehrwert verschleiernde, verkehrende Form des Mehrwerts ist. Mehrwert ist die unbezahlte vom Eigentümer der Produktionsmittel angeeignete Mehrarbeit, die in der Ware zusammen mit dem Anteil der Arbeit, der dem bezahlten Wert der Ware Arbeitskraft entspricht, enthalten ist. Wert und Mehrwert bildend ist die Arbeit in ihrer historisch-spezifischen Form der abstrakt-menschlichen Arbeit. Wie die Ware Einheit von Wert und Gebrauchswert, Vergegenständlichung von abstrakt-menschlicher und konkret-nützlicher Arbeit ist, so ist der kapitalistische Produktionsprozess Einheit von Arbeitsprozess (konkret-nützliche Arbeit) und Verwertungsprozess (abstrakt-menschliche Arbeit). Wie der verwertende Wert (Kapital) eine entwickelte Form des in den Waren enthaltenen Werts ist, ist der Profit als eine verknöcherte den Mehrwert verschleiernde Form ein Teil des in den Waren enthaltenen Werts. Da Adorno sich weder um den Wert noch seine Schritt für Schritt zu entwickelnden Erscheinungsformen kümmert, bleibt diese Charakterisierung der Ware für den

Warenfetsch ohne jegliche Bedeutung. Aus demselben Grund ist es um die nachfolgende Aussage nicht besser bestellt: „Durch die abstrakte Arbeitszeit wird von den lebendigen Kontrahenten abstrahiert“ (Backhaus, S. 507). Von abstrakter Arbeitszeit zu reden, geht am Wert der Waren vorbei. In der Ware geht es beim Wert um abstrakt-menschliche Arbeit als der gesellschaftlichen Qualität und bei der Arbeitszeit um die Quantität. Die Charakterisierung der Arbeitszeit als abstrakt ist ebenso überflüssig wie sie überhaupt nichts erklärt. Dass die Entscheidung über die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in dem von den Menschen getrennten gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen für sie unbewusst entschieden wird, sagt über die lebendigen Kontrahenten aus, dass sie nicht ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse beherrschen, sondern umgekehrt von diesen beherrscht werden. Soweit Adorno in diese Richtung denkt, um von der gesellschaftlichen Gestalt der Wirklichkeit auf die Stellung der Menschen in ihr zu schließen, erweist sich die Rede von der abstrakten Arbeitszeit dafür wenig geeignet. Adorno hat sicherlich im *Kapital* etwas von abstrakt-menschlicher Arbeit gelesen, aber übersehen, dass das Allerwichtigste dabei ist, dass die abstrakt-menschliche Arbeit unter den Bedingungen des Tauschs zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten wird. Von der in ihrem gesellschaftlichen Charakter unbegriffenen Qualität der Arbeit nimmt er das Wort abstrakt und von der zunächst wohl leichter zugänglichen Quantität das Wort Arbeitszeit auf und fügt sie zu dem nichtssagenden Wortpaar „abstrakte Arbeitszeit“ zusammen. Es kommt aber noch schlimmer: „Diese Abstraktion – (man stelle sich vor, die abstrakt Arbeitszeit, ein abstraktes Etwas, ist auf einmal selbst die Tätigkeit der Abstraktion) – macht das, was getauscht wird, dem Schein nach zu einem Ding an sich“ (ebenda).

Im Tausch geht es um Abstraktion, insofern die Arbeitsprodukte unter Abstraktion von ihren verschiedenen Gebrauchswerten als Vergegenständlichungen abstrakt-menschlicher Arbeit, als Werte, gleichgesetzt werden. Was getauscht wird, wird nicht zu einem Ding an sich, sondern zu einer Ware als Einheit von Gebrauchswert und Wert. Mit dem Tausch ist deshalb eine Verdinglichung menschlicher Verhältnisse gegeben, weil es das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen ist, das über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der Arbeiten entscheidet. Waren sind Dinge als Gebrauchswerte und gesellschaftliche Dinge als Werte. Dass der gesellschaftlich-allgemeine Charakter gegenständlich ausgedrückt wird, ist mit der Ware als Wert gegeben. Im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen kann der Wert auch nur sachlich, nämlich im Gebrauchswert der zweiten Ware erscheinen. Das Verhältnis zweier Waren zueinander ist das einfachste gesellschaftliche Verhältnis, worin sich eine vom Wert verschiedene Erscheinungsform in der Weise entwickelt, dass sich der Wert im Gebrauchswert der zweiten Ware darstellt, die hierdurch zur Äquivalentware wird. Erst die vom Wert verschiedenen Erscheinungsformen werden von den Warenbesitzern wahrgenommen. Natürlich ist dem Alltagsbewusstsein nicht das Verhältnis zweier Waren zueinander und damit auch nicht die einfache Wertform bzw. Äquivalentform gegeben, sondern dem Verhältnis aller Waren zueinander gemäß die allgemeine Äquivalentform in Gestalt des Geldes, in dessen Naturalform alle anderen Waren ihren Wert dargestellt haben. Hiermit ist der Unterschied zwischen Warenfetsch und Geldfetsch angesprochen mit dem Verweis darauf, dass die Produktionsagenten den Warenfetsch in der entwickelteren Form des Geldfetschs vor Augen haben. Hier ist nicht der Ort, um auf die Entwicklung der Wertformen und die Entstehung des Geldes einzugehen. Soviel aber soll festgehalten werden, dass Marx im einfachsten Wertausdruck, dem Verhältnis zweier Waren zueinander, zeigt, wie der falsche Schein erzeugt wird, dem Gebrauchswert der zweiten Ware käme die gesellschaftliche Eigenschaft als eine Naturqualität, als eine gesellschaftliche Natureigenschaft, zu. Mit der Betrachtung entwickelterer Warenverhältnisse befestigt sich dieser falsche Schein und vollendet sich zunächst (innerhalb der Warenzirkulation) in der allgemeinen Äquivalentform und damit

auch im Geld, so dass das „Rätsel des Geldfetischs“ nichts anderes ist als „das sichtbar gewordene, die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs“ (MEW 23/108).

Adorno paraphrasiert, so protokolliert Backhaus, Beschreibungen des Warenfetischs von Marx: „Was gesellschaftliches Verhältnis ist, erscheint so, als ob es Summe dinghafter Eigenschaften des Objekts sei.“ Um den Warenfetisch zu erklären, bemüht Adorno aber nur den oben bereits kritisch betrachteten Abstraktionsvorgang. Der Begriff des Warenfetischismus ist nichts anderes als dieser notwendige Abstraktionsvorgang. Indem Abstraktion geleistet wird, erscheint (die) Ware nicht mehr als ein gesellschaftliches Verhältnis, sondern es scheint so, als ob der Wert ein Ding an sich wäre“ (Backhaus, S. 507).

Bezogen auf den Tausch sagt Adorno richtig, das Verhältnis zwischen Menschen stelle sich so dar, als ob es eine Eigenschaft der zu tauschenden „Dinge an sich“ sei. Zuvor hat er, ausgeführt, dass dasjenige, was den Tausch charakterisiere, ein Verhältnis zwischen Menschen sei.

Dies scheint indessen nur halb begriffen. In jeder Gesellschaft verhalten sich Menschen zueinander. Der Tausch zeichnet sich dadurch aus, dass er ein über das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis ist und nicht einfach ein gesellschaftliches Verhältnis. Die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse liegt begründet in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen und muss aus diesem heraus erklärt werden. Mit der dem Wert und der Ware als gesellschaftlichem Verhältnis geht es um den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der Arbeiten.

Die Bemerkungen, die als Paraphrasen von Marxschen Sätzen ansatzweise etwas Richtiges andeuten, werden nicht richtig eingeschätzt und führen zu Fehlinterpretationen des Warenfetischs. „Fetischisiert wird nicht der Tausch, sondern die Ware.“ Bei dieser geht es für Adorno um ein gesellschaftliches Verhältnis. Das, was in den Waren „ein geronnenes gesellschaftliches Verhältnis ist, wird so genommen, als sei es eine Naturqualität, ein An-sich-Sein der Dinge“ (Backhaus, S. 508). Nachdem der Schein noch abstrakt so gefasst wurde, dass die durch den Tausch gegebene gesellschaftliche Eigenschaft als Naturqualität erscheint, folgen weniger klare Aussagen: „Der Schein ist nicht der Tausch, denn getauscht wird wirklich.“

Aber, so ist hier einzuwenden, wenn nicht getauscht würde, gäbe es den unbegriffenen, aber abstrakt richtig beschriebenen Schein gar nicht. Kaum dass Adorno auf den Warenfetisch und den an ihn gebundenen Schein Bezug nahm, sieht er den Schein in etwas ganz anderem. Der Schein wird nun auf einer anderen Ebene angesiedelt und ist etwas anderes als der Schein, um den es beim Warenfetisch geht. „Der Schein im Tauschvorgang liegt im Begriff des Mehrwerts“ (Backhaus, S. 508).

Dieser Schein betrifft das Verhältnis von Warenzirkulation und Kapitalzirkulation. Der Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft stellt sich im Lohn so dar, als würde die Arbeit selbst bezahlt, so dass der Mehrwert als unbezahlt angeeignete Arbeit ausgelöscht, verschwindet.

Adorno betrachtet den Warenfetisch auch unter dem Aspekt der Verdinglichung im Zusammenhang mit dem falschen Bewusstsein und dem Schein. Dabei unterscheidet er zwei Kategorien des Scheins: „Auf der einen Seite ist der Warenfetischismus Schein, auf der anderen Seite – und das zeigt die Übermacht der verdinglichten Ware über den Menschen – ist er äußerste Realität. Daß also die Kategorien des Scheins in Wirklichkeit auch Kategorien der Realität sind, das ist Dialektik“ (Backhaus, S. 508).

Der Warenfetisch sei einmal Schein und zum anderen Realität. Was aber ist der Warenfetisch, wenn er Schein und der Schein keine Kategorie der Realität ist, und was ist der Warenfetisch als äußerste Realität und die Kategorie des Scheins, wenn sie „in Wirklichkeit auch Kategorie der Realität“ sein soll?

Beim Schein, insofern er keine Kategorie der Realität ist, finden sich bei Adorno schwer vermittelbare Bestimmungen: „Nur Schein sind die fetischisierten Vorstellungen auch nicht“, heißt es. Zunächst wird der Schein inhaltlich bestimmt als „fetischisierte Vorstellungen“ und dann als „Verdinglichung“ gefasst, die „nicht nur ein falsches Bewußtsein“ ist. Der Bezug auf fetischisierte Vorstellungen und das falsche Bewusstsein legen es nahe, den Schein, der nicht real sei, ins Bewusstsein der Menschen zu verlegen. Es ist nur zu vermuten, dass Adorno diese Charakterisierung des Warenfetischs als Schein, der eine Angelegenheit des Bewusstseins ist, nicht verwechselt haben will mit dem Warenfetisch als einer subjektiven Kategorie, unter der er Folgendes versteht. „Begriffe wie Fetischcharakter der Waren, lassen sich nur verstehen, wenn man sie nicht bloß in subjektive Kategorien verwandelt.“ Mit bloß subjektiver Kategorie meint Adorno „die Wirkung, die von den Waren im Kaufhaus auf den heutigen Menschen ausgeht ... die psychologische Fetischisierung von einzelnen Waren“. Was die fetischisierten Vorstellungen sind, sagt Adorno hier genauso wenig wie, was falsches Bewusstsein als Verdinglichung sei. Geht es bei ihnen um Schein, dann sind sie keine Kategorien der Realität. Adorno fasst sämtliche Weisen von Schein und Warenfetisch als Angelegenheit des Bewusstseins, also die fetischisierte Vorstellungen, das falsche Bewusstsein und die psychologische Fetischisierung als „verdinglichtes Bewußtsein“ zusammen. Er betont dann, beim Warenfetisch habe es um die objektive Struktur der Warenwirtschaft zu gehen und – dem „verdinglichten Bewußtsein“ seinen Platz in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zuweisend – fährt er fort: „In einer Gesellschaft, in der der Tauschwert das herrschende Prinzip ist, vollzieht sich diese Fetischisierung notwendig. Wesentlich ist, daß die Ware als gesellschaftliches Verhältnis verschwindet, alle anderen Reaktionen des verdinglichten Bewußtseins sind sekundäre Dinge“ (Backhaus, S. 508).

Dass der Warenfetisch für Adorno nach einer Seite hin Schein ist, kann bedeuten, dass es sich hierbei um einen undefinierten Anteil des Bewusstseins an der Entstehung des Warenfetischs handelt, nach der anderen Seite soll die Verdinglichung bzw. der Warenfetisch Realität sein. Da Adorno das Bewusstsein, insofern es an der Erzeugung des Warenfetischs als Schein beteiligt ist, als fetischisierte Vorstellung und als falsches Bewusstsein bezeichnet, dürfte es bei der Erzeugung des Warenfetischs um Verfälschungen, Täuschungen, Verkehrungen gehen, die vom Bewusstsein ausgehen.

Wie dies im Einzelnen aussieht, lässt sich vielleicht näher bestimmen oder zumindest indirekt erschließen, wenn man betrachtet, in welcher Weise der Warenfetisch für Adorno deswegen als Realität angenommen wird, weil er notwendig aus der objektiven Struktur der Warenwirtschaft hervorgeht. Wie der Warenfetisch sich zwangsläufig daraus ergibt, dass der gesellschaftliche Zusammenhang, innerhalb dessen sich die Menschen praktisch die Natur aneignen, durch den Austausch der Arbeitsprodukte vermittelt ist, so dass die Gesellschaftlichkeit der Arbeit sachlich in Formen des Werts erscheint, findet bei Adorno keine Erwähnung. Adorno hat offensichtlich keine Vorstellung vom Wert als einem historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnis, insofern er die Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeine Arbeit ist.

Der Zusammenhang von Wertform und gesellschaftlichen Formen der Arbeit ist Adorno anscheinend fremd und auf ihn müsste man eingehen, wenn inhaltlich nachgewiesen werden soll, inwiefern die Fetischisierung der Ware sich notwendig in einer Gesellschaft vollzieht, in der das Tauschprinzip vorherrscht. „Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert“ (MEW 23/87 oben). Wenn solche Aufgabenstellungen außerhalb der Reichweite von Adornos Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft liegen, d.h. wenn er überhaupt nicht nachvollzieht, wie der Warenfetisch entsteht und sein Wissen über das, was der

Warenfetsch ist, sich auf die paraphrasierten Bemerkungen von Marx beschränkt, womit soll dann noch die Realität des Warenfetischs begründet werden?

Um diese Frage zu beantworten, seien bereits teilweise angeführte Textstellen von Adorno vollständig zitiert: „Nur Schein sind die fetischisierten Vorstellungen auch nicht, denn insofern die Menschen tatsächlich abhängig werden von diesen ihnen undurchsichtigen Objektivitäten, ist die Verdinglichung nicht nur ein falsches Bewußtsein, sondern zugleich auch Realität, insofern die Waren dem Menschen wirklich entfremdet sind. Wir hängen wirklich von der Warenwelt ab. Auf der einen Seite ist der Warenfetischismus Schein, auf der anderen Seite – und das zeigt die Übermacht der verdinglichten Ware über den Menschen – ist er äußerste Realität. Daß also die Kategorien des Scheins in Wirklichkeit auch Kategorien der Realität sind, das ist Dialektik“ (Backhaus, S. 508).

Auffällig ist die Zuordnung des Scheins zu fetischisierten Vorstellungen und zu einer Verdinglichung, insofern dies falsches Bewusstsein ist. Adorno nimmt hier eine eigenartige Gleichsetzung von Verdinglichung, fetischisierten Vorstellungen und falschem Bewusstsein vor. Nur so lässt sich ein logischer Widerspruch vermeiden, wenn man ernst nimmt, dass die Verdinglichung aus den noch zu bedenkenden Gründen real ist, während die Verdinglichung als fetischisierte Vorstellungen und falsches Bewusstsein Schein sind, was für Adorno zugleich heißt, nicht real sind. Zunächst ist die Verdinglichung bzw. der Warenfetisch real und deswegen auch kein Schein. Dies widerspricht dem letzten Satz an der oben zitierten Stelle, wo es eindeutig heißt, dass Kategorien des Scheins auch Realität sind. Von diesem Satz her, der wegen seines Beitrags zur Erklärung der Dialektik bedeutsam ist, müsste man, um auch diesen Widerspruch zu entschärfen – rückwirkend festhalten, dass auch der Warenfetisch und die Verdinglichung nicht nur real, sondern auch Schein, also realer Schein sind.

Adorno begründet die Realität des Warenfetischs mit bestimmten Termen, die zugleich als kritischer Einblick in die bürgerliche Gesellschaft gelten sollen. Es sind „undurchsichtige Objektivitäten“, von denen die Menschen abhängen, es sind die „Waren“, die „dem Menschen wirklich entfremdet sind“, es ist die „Abhängigkeit von der Warenwelt“, es ist schließlich die „Übermacht der verdinglichten Ware“ über den Menschen, worin sich die Realität des Warenfetischs zeige.

Was im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen sich hinsichtlich der Entwicklung der Wertformen abspielt, bleibt den Menschen unbewusst. So bleibt ihnen verborgen, dass der Wert der Waren sich im Gebrauchswert der Äquivalentware darstellt, so dass die greifbare und sichtbare gesellschaftliche Form der unmittelbaren Austauschbarkeit dem Gebrauchswert der Äquivalentware wie eine Natureigenschaft zukommt: Von ihrem eigenen unbewusst selbst hergestellten und ihnen in der Weise von Sachen gegenüberstehenden gesellschaftlichen Zusammenhang werden die Menschen beherrscht. Dies verbirgt sich hinter Adornos „Abhängigkeit von undurchsichtigen Objektivitäten“.

Adornos Behauptung, die Waren seien dem Menschen entfremdet, erweist sich indessen auf eine bezeichnende Weise als falsch. Indem unter historisch-spezifischen Bedingungen Arbeitsprodukte Warenform annehmen, was bedeutet, dass das gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander, zu ihren Arbeiten und zur Natur die Gestalt des Austauschs von Waren annimmt und die Gesellschaftlichkeit als gesellschaftliche Charaktere der Sachen erscheint, entfremden sich die Menschen nicht von den Waren. Vielmehr bewirken die Waren, dass sich die Menschen von ihren eigenen sachlich in den Waren verkehrt erscheinenden gesellschaftlichen Verhältnissen entfremden. Nicht mehr sichtbar ist, dass es sich um historisch-spezifische Formen der gesellschaftlichen Arbeit handelt, welche die Menschen selbst unbewusst-bewusst geschaffen haben.

Mit der Ware ist bereits eine Entfremdung von menschlichen Verhältnissen gegeben, wenn auch in einfachster Form. Die Ware und die historisch gewordenen Bedingungen,

unter denen alle Arbeitsprodukte Warenform annehmen, sind Ursache für Entfremdung. Nur Eigenes kann sich von jemandem entfremden. In der Ware ist Eigenes bereits entfremdet. Das, was Adorno über die Ware sagt, enthält auch, dass ausgehend von ihr und im Zusammenhang mit ihr Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft zu üben ist. So kann sich Adorno auch vorstellen, den Tausch abzuschaffen, weil er diesen und damit wohl auch die Ware als durch und durch für historisch bedingte, entfremdete Gestaltungen menschlicher Verhältnisse hält.

Abhängigkeit von der Warenwelt, Übermacht der verdinglichten Ware, sind reale Formen der Entfremdung und auch kritisch gegen die bürgerliche Gesellschaft vorzubringen. Nur gilt für sie als Begründung der Realität des Warenfetischs, des Scheins als realem, dass es sich um Auswirkungen, Folgeerscheinungen von Etwas ebenfalls Realem handelt, das schon mit der Analyse der Ware und dem einfachen Verhältnis der Waren zueinander entwickelt werden muss. Denn dann lässt sich klar und deutlich zeigen, was der Warenfetisch als realer falscher Schein und, da es auch von Anfang an um die Beteiligung des Bewusstseins der Menschen geht, was falsches Bewusstsein ist.

Das ganze Hin und Her in Bezug auf die Ware und auf den Warenfetisch, der als Schein falsches Bewusstsein und nicht real sein soll und der nicht Schein sein soll, wenn er real ist, löst sich dahingehend auf, dass der Warenfetisch real ist und zugleich falscher Schein und dass schließlich das falsche Bewusstsein bzw. Alltagsbewusstsein der Produktionsagenten selbst nicht realer Schein, sondern ideelle Reproduktion des realen falschen Scheins ist.

Am Gebrauchswert der Äquivalentware ist nicht mehr sichtbar, dass in ihm die anderen Waren ihren Wert darstellen, er als Wert aller Waren gilt bzw. seine Naturalform zur Erscheinungsform des Werts aller Waren geworden ist. Sichtbar ist, dass die Äquivalentware die gesellschaftliche Funktion der unmittelbaren Austauschbarkeit ausübt. So real dies geschieht, so real ist auch der Schein, als käme dem Gebrauchswert der Äquivalentware die gesellschaftliche Eigenschaft von Natur aus zu, wie z.B. die Eigenschaft, warm zu halten. Dies als Resultat an Hand von Marxschen Textstellen aufzugreifen, vermag Adorno, eine Erklärung zu dem im Resultat erloschenen Vermittlungsprozess, gibt er jedoch nicht. Marx geht es stets darum, wie gesellschaftliche Verhältnisse entstehen, wie sie sich im Verhalten der Menschen und durch ihre Köpfe hindurch entwickeln und darum, wie die einmal entstandenen Verhältnisse jeweils als gewordene auf ihrem jeweiligen Entwicklungsstand von den „Subjekten“ gedanklich reproduziert werden. Der Warenfetisch entsteht, indem der die Äquivalentform herstellende Prozess im Resultat erloschen ist und nur noch die diesem Prozess geschuldeten gesellschaftlichen Funktionen sichtbar und praktisch erfahrbar sind. Der Gebrauchswert der Äquivalentware wird zum Ausführen der gesellschaftlichen Funktionen, z.B. zum Ausführen der unmittelbaren Austauschbarkeit eingesetzt. Für die Menschen ist nicht mehr gegeben als der Gegenstand und die an ihn gebundene gesellschaftliche Eigenschaft. Indem das Gelten ausgelöscht ist, nicht sichtbar ist, ist die rationale Zuordnung der gesellschaftlichen Eigenschaft zu dem Gegenstand nicht mehr gegeben. Zuordnung ohne Gelten heißt aber, die gesellschaftliche Eigenschaft dem Gegenstand zuzuordnen, wie alle seine anderen Eigenschaften, z.B. wie diejenige, warm zu halten, schwer zu sein usw. Real ist das Sich-Darstellen des Werts im Gebrauchswert der Äquivalentware und real ist das praktische Vollziehen der gesellschaftlichen Funktion, das Vollziehen der unmittelbaren Austauschbarkeit, womit der Schein real wird, diese gesellschaftliche Eigenschaft käme dem Gegenstand so zu, wie seine anderen nicht-gesellschaftlichen Eigenschaften. Dieser reale Schein ist ein falscher, weil die richtige Zuordnung der gesellschaftlichen Eigenschaft zu dem Gegenstand aus dem Gelten besteht, das genauso unsichtbar ist, wie der das Gelten bewirkende Prozess des Sich-Darstellens des Werts im Gegenstand.

Die mit dem Gebrauchswert der Äquivalentware verbundene unmittelbare Form der Austauschbarkeit wird unmittelbar als ein Resultat, worin die vermittelnde Bewegung



ausgelöscht ist, von den Menschen im Bewusstsein wiedergegeben. Das Bewusstsein ist nicht falsch, weil es die Wirklichkeit verfälschend beeinflusst, eine nicht verkehrte Wirklichkeit falsch wiedergibt sondern einen realen falschen Schein, eine prosaisch-reelle Mystifikation schlicht und einfach – man könnte auch sagen – richtig wiedergibt.

Das Alltags- und wissenschaftliche Bewusstsein sind zu kritisieren, weil sie dem realen Schein verhaftet sind. Während das Alltagsbewusstsein sich unmittelbar an die praktischen Gepflogenheiten hält, ohne lange über die gesellschaftlichen Formen nachzudenken, stellt das wissenschaftliche Bewusstsein diesen Anspruch. Es will den Dingen auf den Grund gehen und die hinter Erscheinungsformen verborgenen inneren Zusammenhänge aufdecken. Der Schein ist so real wie der ihn erzeugende Prozess real ist und beide ein und derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit angehören, die von Menschen selbst geschaffen und ihnen in der Weise der gesellschaftlichen Verhältnisse von Sachen gegenübersteht.

Die ausschlaggebenden Bedingungen für das Durchbrechen des falschen Scheins liegen nicht im Bewusstsein, liegen nicht in der Fähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit ideell zu reproduzieren, sondern sie liegen ebenfalls in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst. Durch die sie verkehrenden und verschleiernenden Formen hindurch auf die Arbeit zu stoßen, ist nur möglich unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen, unter denen die Arbeitskraft zur Ware geworden ist und alle gesellschaftlichen Formen Erscheinungsformen des Werts und damit einheitlich gesellschaftliche Formen der Arbeit sind. Erst mit der Entstehung und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft kann zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte erkannt werden, dass die gesellschaftliche Arbeit der grundlegende Vermittlungsprozess zwischen Mensch und Natur ist und dass Gesellschaftsformationen unterschiedliche historische Gestaltungen gesellschaftlicher Arbeit sind. Das Aufbrechen des falschen Scheins – was hier nur angesprochen werden kann – hält Marx, bedingt durch die widersprüchliche Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, für möglich und spricht in den *Grundrissen* von der Entstehung eines „enormen Bewußtseins“.

„Die Ware ist zwar die Urform der Ideologie, aber sie selbst ist nicht einfach falsches Bewußtsein, sondern folgt aus der Struktur der politischen Ökonomie. Das ist der eigentliche Grund, warum das Bewußtsein vom Sein bestimmt ist“ (Backhaus, S. 508). Die Ware ist die Urform, d.h. die Elementarform der bürgerlichen Gesellschaft, und sie ist dies als Einheit von Gebrauchswert und Wert. Adornos Satz, folgt man hier Backhaus, ist auf folgende Weise zweideutig. Zunächst – die grammatikalische Konstruktion legt dies nahe – kann mit dem falschen Bewusstsein die Ware gemeint sein. Die verschwommene Vorstellung, die Ware sei „nicht einfach falsches Bewußtsein“ verhindert nicht, dass Adorno – und ihm folgend Reichelt – die Gesellschaftlichkeit der Ware – ihren Wert – in ein Gedankenabstraktum auflöst. Sei nun die sinnvollere zweite Deutung betrachtet, der zufolge die Ware die Urform der Ideologie und die Ideologie „nicht einfach falsches Bewußtsein“ ist. Typisch für die vorgestellte Interpretationsweise ist die Formulierung: „nicht einfach falsches Bewußtsein“, da man dies doch nur folgendermaßen verstehen kann. Ideologie ist kein falsches Bewusstsein, aber irgendwie ist sie es doch. Was die Ware als Urform der Ideologie und was Ideologie ist, wenn sie nicht einfach falsches Bewusstsein ist, wird nicht näher erläutert, sondern man wird auf den Satz verwiesen, sie folge „aus der Struktur der politischen Ökonomie“. Das Wenigste, das man erwarten könnte, wäre doch eine Erklärung, was die Ware an sich habe, das berechtigte zu sagen, sie sei „die Urform der Ideologie“. Wie soll man sonst verstehen, das Bewusstsein sei durch das Sein bestimmt, weil die Ideologie aufgrund dessen, dass die Ware ihre Urform sei, aus der Struktur der politischen Ökonomie hervorgehe. Schon der nächste Satz trägt wieder nichts zu irgendeiner Erkenntnis des Zusammenhangs von ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen bei, sondern bietet eine schlichte nicht zum Gestus des Bedeutsamen passende Wiederholung: „Entscheidend ist, daß die objektive Struktur der Wirtschaftsform selbst aus sich heraus die Fetischisierung vollbringt“ (Backhaus, S. 508). Wie geschieht

das? Als Antwort erhält man: „Das ist der objektive Prozeß der Ideologie – unabhängig vom Bewußtsein der Einzelnen und ihrem Willen.“ Anstatt den objektiven Prozess zu erklären, wird er beschworen: Die Ideologienlehre hat ihren Ernst nur darin, daß das falsche Bewußtsein selbst als eine notwendige Gestalt des objektiven Prozesses erscheint, der die Gesellschaft zusammenhält“ (Backhaus, S. 508 unten). Man erfährt zwar hier nicht, was der objektive Prozess sei, aber etwas Neues über das, was er tue: Er halte die Gesellschaft zusammen. Bei der letzten Erwähnung des objektiven Prozesses bezog er sich auf die Ideologie als Fetischisierung, die aus der objektiven Struktur der Wirtschaftsform hervorgehe. Nun erwartet man, etwas darüber zu erfahren, warum und wie der objektive Prozess der Ideologie die Gesellschaft zusammenhält. Adorno scheint sich indessen hier auf eine Tautologie zurückziehen zu wollen: „Die Vergesellschaftung selbst geschieht durch diese Ideologie“ (ebenda).

Da alles über das Bewusstsein vermittelt ist, versteht es sich von selbst, dass verkehrte Auffassungen, die einmal aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgegangen und den Produktionsagenten bewusst sind, umkehrt stets beim Produzieren und Reproduzieren der gesellschaftlichen Wirklichkeit beteiligt sind. Die Produktionsagenten vollstrecken bewusst, was unbewusst für sie hinter den die gesellschaftlichen Verhältnisse verkehrenden Erscheinungsformen verborgen ist. In diese Richtung sollte man denken, wenn etwas über die Art und Weise ausgesagt werden soll, welche Rolle die Ideologie bei der „Vergesellschaftung“ spielt oder wie das Sein das Bewusstsein bestimmt und das Bewusstsein zugleich bei der Gestaltung des Seins beteiligt ist.

Die Tautologie hat aber auch eine Bedeutung. „Hier wird die Sache mit dem Ideologieproblem ganz ernst. Auch wenn wir den Schein durchschauen, so ändert das nichts am Fetischcharakter der Ware“ (Backhaus, S. 508f.). Adorno sagt dies, obwohl er nicht von der Ware ausgehend verfolgt, wie der Warenfetisch als realer Schein überhaupt entsteht und wie er im Bewusstsein der Menschen wiedergegeben wird, so dass dies Bewusstsein als falsches ausgewiesen ist.

Seien im Folgenden noch einige Bemerkungen zum Unterschied zwischen falschem Bewusstsein und Ideologien gemacht. Wenn Adorno von der Ideologie sagt, sie sei nicht einfach falsches Bewusstsein, weil sie aus der Struktur der politischen Ökonomie folgt, dann konstruiert er eine falsche Alternative; denn das hieße ja, das falsche Bewusstsein ginge nicht aus der Struktur der politischen Ökonomie hervor. Daraus lässt sich nur der Schluss ziehen, das Bewusstsein sei falsch, insofern es nicht aus der Struktur der politischen Ökonomie folge. Dies wiederum bedeutet, dass aus sich heraus es falsch sei, insofern es selbst verkehrte, verfälschende Ansichten über die gesellschaftliche Wirklichkeit produziere. Zu dieser falschen Einschätzung des falschen Bewusstseins kommt Adorno, weil er nicht versucht, das, was der Warenfetisch als realer Schein ist und wie dieser im Bewusstsein ideell wiedergegeben wird, nachzuvollziehen. Das falsche Bewusstsein geht zwangsläufig aus den in Formen des Werts sich kleidenden gesellschaftlichen Verhältnissen hervor, weil in den Formen, auf die es sich bezieht, gesellschaftliche Verhältnisse verkehrt als Eigenschaften der Sachen erscheinen, wobei die gesellschaftlichen Prozesse, die dies bewirken, in diesen Formen ausgelöscht und nicht mehr zugänglich sind. Von den einfachsten gesellschaftlichen Formen der Arbeit bis hin zu den entwickeltsten auf der Oberfläche der ganzen bürgerlichen Gesellschaft liegen entsprechende prosaisch-reelle Mystifikationen, Fetischisierungen, vor, die im Bewusstsein der Produktionsagenten jeweils wiedergegeben werden im Sinne der ideellen Reproduktion des realen falschen Scheins. In dem Maße, in dem Theoretiker, Philosophen dem verkehrten Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse verhaftet bleiben, unterscheidet sich ihr Bewusstsein nicht von dem der Produktionsagenten, insofern dieses ein falsches ist. Im Unterschied zu den Produktionsagenten aber beschäftigen sich die Theoretiker und Philosophen mit der Gesellschaft im Ganzen und mit der Stellung des Menschen in der aus Natur und

Gesellschaft bestehenden Welt, kurz mit dem Zusammenhang von Mensch und Natur. In dem Maße, in dem sie am falschen Bewusstsein der Produktionsagenten partizipieren, ist das Gesamtbild, das sie vom Zusammenhang von Natur und Mensch entwerfen, verkürzt. Ein solches auch als Weltanschauung zu bezeichnendes Gesamtbild von der Welt ist eine Ideologie. Allgemein bestehen die Auswirkungen, dem verkehrten Schein der gesellschaftlichen Formen der Arbeit aufzusitzen darin, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken oder in naturhafte Prozesse aufzulösen, wodurch die gesellschaftliche Arbeit ihre Mensch und Natur vermittelnden Qualitäten einbüßt mit der Folge, dass ein Gegensatz erzeugt wird, der offenbart, dass Natur und Menschenwelt jeweils verkürzt begriffen sind und gleichzeitig in einem vom Geist, der Natur oder einer Verschränkung beider ersatzweise miteinander vermittelt werden. Auf diese Weise erhalten Ideologien ihren idealistischen oder grob materialistischen Charakter.

Alles, wofür Warenfetischismus steht, angefangen von den undurchsichtigen Objektivitäten, der Abhängigkeit von der Warenwelt, der Übermacht der verdinglichten Ware bis zum trügerischen Schein, den das Tauschprinzip produziert, resultiert – darauf legt Adorno großen Wert – nicht aus einer Grundbeschaffenheit des Menschen und auch nicht aus der Gesellschaft schlechthin. Adorno will die konkreten, wohl historisch-spezifischen Bedingungen berücksichtigt wissen, unter denen der gesellschaftliche Zusammenhang als ein Zusammenhang der Verblendung sich erweist und verhindern, dass er gleichsam als Naturgesetz gerechtfertigt wird. Für jegliche Gesellschaft muss man sich von der Vorstellung einer Trennung der Menschen von ihrer sozialen Umwelt freimachen und die Dynamik der Entwicklung von Gesellschaften respektieren, der zufolge Menschen ihre soziale Umwelt schaffen, gestalten und verändern und dabei sich selbst schaffen und verändern. Unter Berücksichtigung dieses Entwicklungsprozesses ergibt sich ein Verhältnis von Mensch und sozialer Umwelt, von Subjekt und Objekt, das eine doppelseitige Struktur besitzt, insofern jede Seite Einheit beider Seiten ist. Was die Menschen als natürliche, gesellschaftliche und denkende Wesen in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur auszeichnet, schlägt sich aufseiten des Objekts in sachlichen Verhältnissen, in Organisationen, Institutionen usf. nieder. Aufseiten des Subjekts ist es der agierende Mensch, der durch und durch davon geprägt ist, dass er es ist, der selbst die als Objekt gegenüberstehende soziale Umwelt geschaffen und gestaltet hat. Mensch und soziale Umwelt haben eine unaufhebbare Basis in der vom Menschen nicht geschaffenen Natur als einer Bedingung, unter der Menschen ihre Lebenswelt schaffen und gestalten, so dass die Lebenswelt des Menschen und die soziale Umwelt stets in diese Natur eingebunden und von ihr mitgeprägt ist. Diese nicht geschaffene Bedingung, die nur in beschränktem Rahmen und nur nach ihren eigenen Gesetzen beeinflusst und umgeformt werden kann, ist die Welt als Natur, die für sich genommen Gegenstand der Naturwissenschaft ist, im Unterschied zur in und durch gesellschaftliche Arbeit geschaffenen Gesellschaft, die Gegenstand der Ökonomie, der Soziologie, kurz der Gesellschaftswissenschaften ist. Aus zwei Gründen lässt sich, wie man das bei Adorno findet, die Gesellschaft, die soziale Umwelt, als zweite Natur auffassen. Erstens, um deutlich zu machen, dass sie, einmal geschaffen als Resultat ihres eigenen Tuns, den Menschen, bedingt durch das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen, gegenübersteht, wie die nicht vom Menschen geschaffene erste Natur, und zweitens aber, um deutlich zu machen, dass sie im Unterschied zur ersten Natur ein von den Menschen geschaffenes Produkt ist.

Bestätigung seiner Auffassung von der Doppelseitigkeit glaubt Adorno in Ausführungen von Marx über den Warenfetisch zu finden. Diese Ausführungen kommen ihm entgegen, auch und gerade wenn er sie, wie oben gezeigt, nur aufgreift und ihm deren Unvereinbarkeit mit seinem Verständnis von Tausch, Ware und Erscheinungsformen des Werts gar nicht auffällt.

Hat man das Geld als Resultat des wirklichen gesellschaftlichen Zusammenwirkens begriffen, was ohne Vermittlung durch das Bewusstsein der Menschen nicht möglich ist, dann erkennt man auch, dass Geld nicht nur eine bloße Sache, ein bloßes Objekt, ist, das nichts mit Menschen als gesellschaftlichem, natürlichem und denkendem Wesen zu tun hat. Bloßes „subjektloses“ Objekt ist das Geld nur als Gebrauchswert, der konkret-nützliche Bedürfnisse befriedigt, wie z.B. wenn Gold Geldware ist, um Löcher in den Zähnen zu stopfen. Es sei hier – wo es nur auf die gesellschaftliche Formbestimmung der Arbeit ankommt – davon abstrahiert, dass sich in der Gestalt des Gebrauchswerts niedergeschlagen hat, was die Menschen von sich in die Arbeit einbringen, deren Resultat der Gebrauchswert ist.

In seiner gesellschaftlichen Formbestimmtheit, in der das Geld als Ware in unmittelbarer Form der Austauschbarkeit von allen Warenbesitzern anerkannt ist, stellt es als gesellschaftlicher nexus rerum mehr an „Subjektivität“, mehr vom Menschen als ein im gesellschaftlichen Zusammenhang produzierendes und lebendes Wesen dar, als nur eine in mystischer Weise einer Sache eingepfote obskure Begrifflichkeit. Im Geld kommt zum Ausdruck, dass es gesellschaftliche Verhältnisse dominiert, die die Menschen selbst nach einer Seite unbewusst geschaffen haben oder mit dem, was ihnen bewusst ist, zugleich etwas geschaffen haben, das ihnen unbewusst ist und sich dann zum unbewusst Entstandenen, ohne es begreifen zu können, wieder bewusst verhalten. Indem das gesellschaftliche Verhalten zueinander über das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen zueinander vermittelt ist, existiert das Gesellschaftliche – wie im Geld – als Sache selbständig den Menschen gegenüber in der Weise von Sachen. Im Vollziehen dessen, was ihnen die Gesellschaftlichkeit der Sachen vorschreibt, bestätigen sie unbewusst die Abhängigkeit oder das Beherrschtsein von den Resultaten ihres eigenen Handelns oder Verhaltens. Im Geld ist auch ein gesellschaftlicher Zusammenhang ausgedrückt, der auf bestimmte historisch-spezifische Weise den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten festlegt. In der Form, in der im Austausch die in Arbeitsprodukten steckenden Arbeiten als gleiche menschliche Arbeiten, d.h. als abstrakt-menschliche aufeinander bezogen sind, sind sie gesellschaftlich-allgemeine. Dies ist im Geld gesellschaftlich gültig so ausgedrückt, dass, indem alle Waren ihren Wert in seinem Gebrauchswert dargestellt haben, dieser Gebrauchswert die Form unmittelbarer Austauschbarkeit erhalten hat. Dies wiederum heißt nichts anderes, als dass in ihm gegenständlich ausgedrückt ist, dass alle Waren untereinander als Verkörperungen abstrakt-menschlicher Arbeit und in dieser Form als gesellschaftlich-allgemeine gleich sind. All dies liegt für den Waren- bzw. Geldbesitzer außerhalb der Reichweite seines Bewusstseins, weil er dem realen Schein des Geldfetischs verhaftet, nicht mehr vom Geld weiß, als dass es ein Ding ist, das die Eigenschaft der unmittelbaren Austauschbarkeit besitzt, so wie es irgendeine andere Eigenschaft, z.B. diejenige, schwer zu sein, besitzt. Wenn man sich auf Adornos Sprachgebrauch einlässt, könnte man sagen, all dies zeichnet das Geld aus, worin auf rationale Weise und rational erklärbar im „Objekt etwas Subjektives“ steckt.

Es wurde deshalb so ausführlich auf Adornos Behandlung des Warenfetischs eingegangen, weil die Einsichten, die Adorno am Tausch gewinnt, für ihn grundlegende Bedeutung haben, um seine Gesellschaftstheorie mit der Unterscheidung von „erster und zweiter Natur“ kritisch von anderen, vor allem positivistischen, undialektischen Gesellschaftstheorien abzugrenzen. Er wirft seinen positivistischen Kontrahenten vor, sie seien unreflektiert dem naturwissenschaftlichen Denken verhaftet, wenn es um theoretische Reproduktion der Gesellschaft geht. Die Objekte der Gesellschaft seien ohne Bewusstsein, es stecke nichts Subjektives in ihnen, was daher rührt, dass sie verkennen, dass die Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung sich in dieser niederschlägt, so dass stets, was dem Menschen als Objekt begegnet, eine Begegnung mit sich selbst, mit Verhältnissen und Dingen ist, die durch sein eigenes Tun vermittelt sind.

Wer diese geschichtlich menschliche Dimension aufseiten der Objekte unterschlägt, indem er sie entweder unreflektiert den Dingen als solchen wie eine Natureigenschaft zurechnet, der behandelt all das an der Gesellschaft, was sie als „zweite Natur“ auszeichnet wie etwas, das zur ersten Natur gehört. Hierdurch wird die „zweite Natur“ auf ahistorische Weise dem Einfluss der Menschen entzogen, d.h. den möglichen geschichtlichen Veränderungen und Weiterentwicklungen. Adorno versucht die positivistische Vorgehensweise selbst noch aus bestimmten Eigentümlichkeiten der zweiten Natur zu erklären, so aus einer gewissen Verselbständigung der gesellschaftlichen Zusammenhänge, ihrer „Tendenz ... sich uns gegenüber zu einen Undurchsichtigen zu verhärten. Die Übermacht des Gesellschaftlichen ist so stark, daß Gesellschaft so erscheint, als ob sie wirklich erste Natur wäre. Der Positivismus ist von der Gesellschaft so verblendet, daß er die zweite Natur als erste Natur betrachtet und die Daten der Gesellschaft gleichsetzt mit den Daten der Naturwissenschaft. In diesen Fragen befindet sich unsere Schule im Gegensatz zu allen soziologischen Richtungen in der Welt“ (Backhaus, S. 503).

Indem die Positivisten, insbesondere Popper, die Hegelsche Philosophie als Paradebeispiel irrationaler Begrifflichkeit in Bausch und Bogen verurteilen, entgeht ihnen an dieser Philosophie gerade das Wesentlichste, das jede Gesellschaftstheorie auszeichnen sollte: die Dialektik. Wenn Adorno auf Hegel zurückgreift, dann geht es ihm vor allem um die Dialektik, die für die Doppelseitigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit steht und nicht um den absoluten Geist, der als über Natur und endlichen Geist (Menschenwelt) übergreifendes gemeinsames Drittes in Hegels Philosophie für die Doppelseitigkeit verantwortlich ist. Der bei Hegel diagnostizierte Identitätsanspruch des absoluten Geistes und die damit verbundenen irrationalen Vermittlungen zählt Adorno zu den verdammungswürdigen Zügen der Hegelschen Philosophie, von denen man sich unbedingt freimachen müsse, wenn man das Dialektische retten wolle, das integraler Bestandteil einer jeden Gesellschaftstheorie sein sollte.

Die Grundstruktur der Wirklichkeit besteht für Hegel in dem doppelseitig-polaren Gegensatz von Natur und Menschenwelt, von Natur und endlichen Geist, wobei jede der Seiten in ungleicher Gewichtung Einheit beider Seiten ist. So ist die Natur Einheit von Natur und Geist mit dem Gewicht auf der Natur und die Menschenwelt oder der endliche Geist Einheit von Natur und Geist mit dem Gewicht auf dem Geistigen. Was aufseiten der Natur hinter materieller Hülle verborgen ist, tritt in der der Natur gegenüberstehenden Menschenwelt hervor, dass es nämlich auf beiden Seiten um ein und denselben Geist geht, der als absoluter sich in Natur und Menschenwelt entzweit, ihr gegensätzliches Verhältnis produziert und reproduziert. Indem der Gegensatz in Gestalt des absoluten Geistes nach der Seite des Geistes aufgelöst wird als dem beide Seiten gemeinsamen Dritten, kann auch im Medium des Geistes, d.h. mittels eines Systems von Denkformen alles das, was der absolute Geist innerhalb des Gegensatzes ist und gewesen ist, reproduziert werden. Daher ist die höchste für alle Zeiten unüberbietbare Darstellung der ganzen Wirklichkeit eine Logik, der kein weltlicher Inhalt mehr fremd ist, sondern worin aller weltliche Inhalt in Formen des Denkens aufgelöst bzw. aufbewahrt ist.

Gemessen an dem epochemachenden Umbruch, der in der Theoriegeschichte mit der „Kritik der Politischen Ökonomie“ gegeben ist, ist Marx' kritisches Verhältnis zu Hegels Philosophie ungleich weiter entwickelt als dasjenige von Adorno. Marx geht – im Bewusstsein der Abhängigkeit der Theorien von der historischen Entwicklung des Gegenstandes – gleichsam durch diese Theorien hindurch zu einem ihnen als ihre Grundlage noch verborgenen und verkehrt begriffenen Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit zurück. Aus der historisch-spezifischen Gestalt dieses Bereichs heraus begreift er umgekehrt die Theorien und erklärt, warum und in welcher Weise in ihnen so und nicht anders die bürgerliche Gesellschaft bzw. das Verhältnis Mensch Natur verstanden wird. Aus der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit kann erklärt werden, wie

Hegel den Gegensatz von Natur und Menschenwelt in der Form des Gegensatzes von Natur und Geist erzeugt und eine Philosophie entwickelt, die unbegriffener Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft ist. Aufgrund der Auflösung aller Formen gesellschaftlicher Arbeit in das Denken sind Natur und Menschenwelt jeweils in ihrer Struktur bestimmt durch den doppelseitig-polaren Gegensatz von Natur-Geist und Menschen-Geist und seiner Auflösung nach der Seite des Geistes in Form des absoluten Geistes. So wird auch nachweisbar, warum Hegel in idealistisch-verbrämter Weise die für das Begreifen der Einheit von Natur- und Menschengeschichte wichtige Doppelseitigkeit erfasst hat.

Für Hegel steht fest, dass solange der absolute Geist sich noch nicht sämtliche Natur- und Gesellschaftsformen als Erscheinungsformen seiner selbst angeeignet hat, es sich bei diesen Formen um ebenso viele Formen der Entfremdung handelt. Sobald der absolute Geist aber in Natur und Menschenwelt erkennt, oder stellvertretend für ihn der Philosoph Hegel, dass er es jeweils innerhalb von Natur und Menschenwelt und übergreifend im Verhältnis des Menschen zur Natur auf jeder der als Subjekt und Objekt zu unterscheidenden Seiten nur mit sich selbst, d.h. mit den Entäußerungen, Objektivationen seiner selbst zu tun hat, ist jegliche Entfremdung aufgehoben. Alles das, was zunächst dem Geist äußerlich und fremd erscheint, erkennt er als durch das Tun und Denken der Menschen hindurch sich verwirklichende Formen seiner selbst. Das Fremde als Eigenes erkannt ist damit zugleich auch anerkannt.

Der Lebensprozess des Geistes hat eine geschichtliche Dimension. Es gibt eine aus der Vergangenheit in die Gegenwart der bürgerlichen Gesellschaft auflaufende Geschichte derart, dass die vergangene Geschichte die Erzeugung, Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Menschenwelt darstellt, eine Geschichte, worin mit der Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Geistes alle Formen der Entfremdung in Natur und Menschenwelt aufgehoben werden. Dieser geschichtliche Prozess und damit die Geschichte als eine des Geistes kommt für Hegel ausgerechnet mit dem Erreichen der geschichtlichen Epoche an ihr Ende, die mit der in bürgerliche Gesellschaft und Staat sich unterscheidenden Gesellschaftsformation gegeben ist. In dieser Epoche sieht Hegel alle Bedingungen gegeben, unter denen der absolute Geist sich als das über Natur und endlichen Geist mit sich selbst vermittelnde Dritte entwickelt und erkannt hat. An die Stelle einer aus der Vergangenheit auflaufenden von Stufe zu Stufe fortschreitenden und sich ändernden Geschichte tritt eine gegenwärtige und in allen wesentlichen Belangen des Geistes für alle Zukunft sich gleichbleibende Geschichte. Unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft hat der Gegensatz von Natur und Menschenwelt seine entwickeltste Form angenommen, so dass hier der absolute Geist alle weltlichen Gestaltungen seiner selbst geschaffen hat und sich als ewig den Gegensatz setzenden und ewig auflösenden Prozess begreifen kann. Nur einem mit der bürgerlichen Gesellschaft konfrontierten Philosophen ist es daher auch zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte möglich, den inneren Zusammenhang von Natur- und Menschengeschichte zu begreifen, indem er den in die Gegenwart aufgelaufenen und in ihr sich produzierenden und reproduzierenden Lebensprozess des absoluten Geistes nachzudenken in die Lage versetzt wird. So bestätigt Hegel letzten Endes die bürgerliche Gesellschaft, die eine historisch-spezifische Ausprägung gesellschaftlicher Arbeit ist, als Resultat einer Geschichte des Geistes, als letzte und für alle Zeiten gültige, dem geistigen Wesen des Menschen angemessene Gesellschaft. Aufgrund der letztlich Geschichte verabschiedenden identitätsphilosophischen Vermittlerrolle des absoluten Geistes verwandelt Hegel die bürgerliche Gesellschaft mit allem, was sie in ihrem von Menschen unter historisch-spezifischen Bedingungen Produzierten als zweite Natur auszeichnet, im Sinne Adornos in eine erste Natur. Hiermit werden sämtliche zu kritisierende Eigentümlichkeiten, welche die bürgerliche Gesellschaft auf historisch-spezifische Weise auszeichnen – Übermacht des undurchsichtigen Objektiven, vom Tausch erzeugter trügerischer Schein, vermitteltes Herrschafts-

Knechtschaftsverhältnis, Beherrschung durch die Warenwelt usf. –für ahistorisch gültige Gestalten der Entfremdung und Verblendung für alle Zeiten anerkannt und sanktioniert.

Durch seine Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie des Geistes und Marxens „Kritik der Politischen Ökonomie“ sieht sich Adorno in seiner Auffassung bestätigt, dass beim Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit alles darauf ankommt, die „Doppelseitigkeit“ von Mensch und sozialer Umwelt, von Subjekt und Objekt, aufzudecken. Weiterhin sieht sich Adorno durch Marx darin bestätigt, dass man um des kritischen Potentials der Doppelseitigkeit willen, das Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Hegels identitätsphilosophischem Ansatz befreien müsse, der mystisch-irrationalistisch eine totalitäre Versöhnung vorgaukle. Im Unterschied zu Hegel, aber auch im Unterschied zu positivistischen Theoretikern gilt es zu erkennen, dass das Grundmerkmal der Doppelseitigkeit die Unterscheidung von „erster und zweiter Natur“ ist, die es erlaubt, selbst noch aus historisch-spezifischen Eigentümlichkeiten der zweiten Natur zu erklären, warum sie Philosophen und Gesellschaftstheoretikern so erscheint, „als wäre sie eine erste Natur“, womit dann auch deren unkritische Hinnahme der bürgerlichen Gesellschaft zu durchschauen ist.

Indem Adorno den Tausch unter dem Aspekt eines besonderen Abstraktionsvorgangs betrachtet, löst er die gesellschaftlichen Formen der Arbeit in Begrifflichkeiten der Subjekte und der Sachen auf. Ein Verständnis der Wertformen als ebenso vielen Formen der gesellschaftlichen Arbeit bleibt ihm verschlossen. Daher bleibt ihm nur übrig, ausgehend vom Warenfetisch, die Auswirkungen bzw. Folgeerscheinungen als etwas zu kritisierendes aufzulisten. Adorno hat weder den Tausch als gesellschaftliches Verhältnis von Sachen im Blick, worüber das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen zueinander vermittelt ist, geschweige denn, dass er aus diesem heraus den Warenfetisch als prosaisch-reelle Mystifikation begreift und alle Formen der Verselbständigung entwickelt. Er kann die Eigentümlichkeiten der zweiten Natur daher nicht wirklich in ihrer historischen Spezifik begreifen und auch nicht nachweisen, warum die Produktionsagenten und Theoretiker diese mehr oder weniger unbewusst hinnehmen müssen, weil sie dem verkehrenden Schein verhaftet bleiben und ihnen der verkehrt erscheinende eigene gesellschaftliche Zusammenhang außerhalb der Reichweite ihres Bewusstseins liegt.

Adorno ist dialektischer Materialist genug, um Hegels identitätsphilosophischem Irrationalismus zu entkommen, aber nicht dialektischer Materialist weit genug, um sich ganz aus dem Einfluss eines immer noch irrationalistischen Idealismus zu entziehen. Die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in Geist auflösend, verbleibt Adorno innerhalb des doppelseitig-polaren Gegensatzes von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Verstand, von Geist und Materie, für den es zwar – wie für den Identitätsphilosophen Hegel – keine beide Seiten versöhnende Auflösung nach der Seite des Geistes gibt, wohl aber die messianische Hoffnung auf ein ausgewogenes Verhältnis beider Seiten zueinander, worin Unmenschliches nicht humanisiert und Humanes nicht in Unmenschliches verkehrt wird. In der „Kritik der Politischen Ökonomie“ geht es bei der Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit in historisch-spezifischer Form um den Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen, d.h. auch und gerade darum, auf welche – insgesamt gesehen – bewusste und unbewusste Weise das Denken der Menschen an allen Prozessen beteiligt ist, in denen sie ihre gesellschaftlichen Verhältnisse schaffen und gestalten. Adorno glaubt mit der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Begrifflichkeit, mit denen er die gesellschaftlichen Formen der Arbeit ins Denken auflöst, ein gesellschaftstheoretisches Konzept entwickelt zu haben, mit dem er sich vom Idealismus unterscheiden kann, ohne einem grobschlächtigen Materialismus Tribut zollen zu müssen. Wenn die Gesellschaftlichkeit ins Denken aufgelöst wird, erhält es Qualitäten, die ihm nicht von Hause aus zukommen, es sei denn in einer Philosophie wie derjenigen Hegels, in welcher der Geist für sämtliche Formen in Natur und Gesellschaft konstitutiv ist. Dass jemand der

Auffassung sein könnte, Adornos Begrifflichkeiten hätten mehr mit Hegels objektivem Geist als mit der Rolle zu tun, welche das Bewusstsein der Menschen im Zusammenhang mit den ökonomischen Formen und sozialen Beziehungen spielt, will Adorno nicht ausschließen. Die spezielle Art und Weise, in der Adorno Idealist ist, veranlasst ihn, sich selbst nicht als Idealisten zu sehen und – als könnte das einer bezweifeln – sich gegen eine solche Annahme ausdrücklich zu wehren. „Den Vorwurf des Idealismus hat nicht jeder zu fürchten, der Begriffliches der gesellschaftlichen Realität zurechnet. Gemeint ist nicht sowohl die konstitutive Begrifflichkeit der erkennenden Subjekte als eine in der Sache selbst waltende“ (zitiert nach Reichelt 2002, S. 142; Reichelt 2001, S. 1).

Aus welchen Gründen auch immer Adorno Marx' „Kritik der Politischen Ökonomie“ falsch eingeschätzt hat und es zu keiner ebenso gründlichen wie umfassenden Auseinandersetzung hat kommen lassen, er hat genügend Anforderungen an eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft gestellt, die es zu erfüllen gilt. Dies setzt aber voraus, die Eigentümlichkeiten der zweiten Natur zu begründen, nachzuweisen, worin sie bestehen und zu prüfen, ob, und wenn ja, auf welche Weise, das Schaffen und Gestalten der zweiten Natur fort dauert und dabei sich so verändert, dass nach und nach eine andere zweite Natur entsteht, worin jene zu kritisierenden Eigentümlichkeiten, die sich im Beherrschtsein durch die eigenen Produkte (Verhältnisse) zusammenfassen lassen, und das über den Tausch ebenso vermittelte wie verschleierte Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis verschwunden sind. Mit Hilfe der „Kritik der Politischen Ökonomie“ die gesellschaftlichen Verhältnisse vielleicht besser zu verstehen, als es Adorno möglich war, um unter anderem nachzuvollziehen, warum und in welcher Weise er in idealistischer Philosophie befangen blieb, diesen Weg sollte man beschreiten, wenn man vieles von dem, was in seiner Absicht lag, verwirklichen will. Reichelt dagegen unternimmt alles, um dies zu verhindern, indem er die entscheidenden Verkehren Adornos, – die Auflösung der gesellschaftlichen Formen in subjektive und objektive Begrifflichkeiten, die ihn gerade zum Idealisten stempelt – zum unumstößlichen Programm erklärt, das durch eine neue Weise, Marx zu lesen, eingelöst werden soll. Anstatt die Potenzen der „Kritik der Politischen Ökonomie“ auch im Interesse einer sinnvollen Auseinandersetzung mit Adorno freizusetzen, wird sie nach einem ihr äußerlichen Maßstab zurechtgestutzt.

Den Wert in seiner begriffslosen Form der unmittelbaren Austauschbarkeit aufzugreifen und in eine „gedachte Einheit“ zu verwandeln, bedeutet den Wert von den Arbeitsprodukten, d.h. genauer von der Arbeit weg in die gedanklichen, mystischer Weise als objektiv gesellschaftlich ausgegebenen Prozesse der „Subjekte“ zu verlagern, so dass es bei den Formen des Werts gar nicht mehr um gesellschaftliche Formen der Arbeit geht.

Hiermit aber wird die „Kritik der Politischen Ökonomie“ verfehlt, die aus der logisch-systematischen Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit besteht, und zwar in der historisch-spezifischen Gestalt, die sie unter den historisch gewordenen Bedingungen des Kapitalverhältnisses angenommen hat. Von der ersten bis zur letzten Zeile geht es im Kapital um Formen des Werts als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der Arbeit. Gesellschaftliche Arbeit heißt: Im gesellschaftlichen Zusammenhang eignen sich die Menschen die Natur an, in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur produzieren und reproduzieren sie ihre Lebensweise als einen Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen, worin sie sich als natürliche, soziale und denkende Lebewesen entwickeln.

Werden die gesellschaftlichen Formen, bedingt durch die mit dem Austausch gegebenen Sachlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, verkehrt begriffen, dann wird auch die gesellschaftliche Arbeit und mit ihr der Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen verkehrt begriffen. Die Art und Weise, in der Adorno und Reichelt die Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrt begreifen, wurde bereits charakterisiert als Auflösen der Gesellschaftlichkeit ins Denken. Zuerst sind es anstelle der gesellschaftlichen



Verhältnisse der Sachen die abstrahierenden Gedankenbewegungen der Subjekte, die für die Konstitution der Wertformen verantwortlich gemacht werden und dann plötzlich ist da die Einsicht, dass es bei den Sachen (Waren) auch um Menschliches, um das Verhalten der Subjekte geht, so dass die Begrifflichkeit auf die Sachen übertragen wird.

Wird die Arbeit ihrer Gesellschaftlichkeit beraubt, dann wird sie auf einen technisch-praktischen Prozess reduziert und damit neutralisiert, so dass ein gegensätzliches Verhältnis Mensch – Natur erzeugt wird. Gesellschaftliche Arbeit wird nicht mehr angemessen als Vermittlungsprozess des Menschen mit der Natur erfassbar. Ein seiner Herkunft nach unerklärliches Denken, das sich aus sich heraus zu entwickeln scheint, auf der einen Seite und die Natur auf der anderen und dazwischen eine Arbeit unter der Botmäßigkeit des Denkens als technisch-praktischer Prozess. Diese Variante des Gegensatzes von Natur und Mensch findet sich schon bei Kant vorgebildet, der die Arbeit auf technisch-praktische Prinzipien reduziert und getrennt davon die ins Denken aufgelöste Gesellschaftlichkeit als moralisch-praktische Prinzipien begreift. Habermas, der in seiner Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht anders als Adorno hinter Marx zurückfällt, reproduziert das kantische Grundmuster mit der Reduktion der gesellschaftlichen Arbeit auf instrumentelles Handeln und einer ins Denken aufgelösten Gesellschaftlichkeit als kommunikativem Handeln. Hier soll nicht weiter ausgeführt, sondern lediglich angedeutet werden, dass mit der „Kritik der Politischen Ökonomie“ als Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit der Grund gelegt wird für ein umfassendes Begreifen des Zusammenhangs von Natur und Mensch, von Natur- und Menschengeschichte.

Wer wie Adorno gesellschaftliche Formen der Arbeit ins Denken auflöst, dem muss die „Kritik der Politischen Ökonomie“ zwangsläufig als Fachökonomie erscheinen, die „seine Sache nicht“ ist, wie Ritsert von Adorno zu berichten weiß (Reichelt 2002, S. 142; Reichelt 2001, S. 1).

Die grundlegende Bedeutung der gesellschaftlichen Arbeit für die Entwicklung des Menschen wird von Adorno durchaus gesehen: „Der Mensch ist das sich selbst reproduzierende Lebewesen. Der Mensch wird durch sich selbst zum Menschen, durch die gesellschaftliche Arbeit, erst durch die Phasen der gesellschaftlichen Arbeit hindurch kommt der Mensch zum Begriff des Menschen, d.h. zum realen, freien Menschen“ (Backhaus, S. 505 oben).

Die „Kritik der Politischen Ökonomie“ wird in der Kritischen Theorie um ihre Qualität gebracht, Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit als ein Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen zu sein. Mit dem Auflösen der gesellschaftlichen Formen der Arbeit in Denkformen wird ein Dualismus von „Natur und Denken“ erzeugt, womit die Kritische Theorie sich einreihet in die Philosophien als unterschiedlichen Ausprägungen der gegensätzlichen Vereinheitlichung von Natur und Mensch in Gestalt der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist. Adorno und in seiner Nachfolge Reichelt stützen die „Kritik der Politischen Ökonomie“ so zurecht, dass sie ihres revolutionären Status in der Theoriegeschichte beraubt, den Charakter einer idealistischen Philosophie erhält.

Als Darstellung des Systems der gesellschaftlichen Arbeit, worin Menschen im Verhältnis zueinander und zur Natur ihr Leben produzieren und reproduzieren, ist mit der „Kritik der Politischen Ökonomie“ die „Liebe zum Wissen“ in „wirkliches Wissen“ zu verwandeln.

**Dieter Wolf**

**Exkurse zu dem Papier**

**„Kritische Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie“**

**Inhalt**

- 1. Der Warenaustausch als gesellschaftliches Verhältnis von Sachen, worüber das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen vermittelt ist** **S. 66**
- 2. Zum dialektischen Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren** **S. 71**
- 3. Marx als grobschlächtiger Idealist, der Reichelt zufolge im Kopf der Menschen mittels einer unbewusst, d.h. instinktiv ausgeführten Gedankenbewegung Wert und Wertformen herstellen lässt** **S. 75**
- 4. Ein Beispiel für Reichelts Art und Weise, den Wert als „Abstraktionsprodukt, das im Kopf existiert“, im *Kapital* zu belegen** **S. 80**
- 5. Beispiele für Reichelts Art und Weise, seine Auffassung von „objektiven Gedankenformen“ und „ökonomischen Kategorien“ im *Kapital* zu belegen.** **S. 82**

**1. Der Warenaustausch als gesellschaftliches Verhältnis von Sachen, worüber das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen vermittelt ist**

Was innerhalb des Verhältnisses der Waren zueinander als einem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen und davon verschieden in den Köpfen der handelnden bzw. die Waren austauschenden Warenbesitzern abläuft, – darauf kommt es im Folgenden an, wenn der Wert als gesellschaftliches Verhältnis erklärt wird, an dem die Austauschenden zwar auch mit „ihren Köpfen“ beteiligt sind, das aber **nicht in den Köpfen**, sondern **in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen zueinander** hergestellt wird.

Reichelt wirft Marx vor, dieser müsse bereits vom wirklichen, „vom Kapital produzierten Wert“ ausgehen. Dies zwingt Marx auch, den Doppelcharakter der Arbeit zu „bestimmen“ (Reichelt 2001, S. 24; Reichelt 2002, S. 147<sup>8</sup>). Marx beginnt die Darstellung mit einer wirklichen Ware, die als ein bestimmtes Arbeitsprodukt Vergegenständlichung von konkret-nützlicher und als ein Arbeitsprodukt wie jedes andere auch Vergegenständlichung von abstrakt-menschlicher Arbeit, menschlicher Arbeit überhaupt ist. Aufgrund dessen, dass die Ware in ihrem Tauschverhältnis zu anderen Waren diesen nur gleich ist nach der Seite, nach der abstrakt-menschliche Arbeit in ihr vergegenständlicht ist, ist sie ebenso wirklich Wert. Beginnt Marx die Darstellung des Kapitals als dem gesellschaftlichen Verhältnis, das die bürgerliche Gesellschaft in ihrer historischen Gestalt prägt, mit der einfachen Warenzirkulation, dann unterstellt er vor allem zweierlei: Erstens. Die Warenzirkulation herrscht allgemein vor, so dass alle Arbeitsprodukte Waren sind. Nur dann, wenn auch die Arbeitskraft Ware geworden ist, haben alle Arbeitsprodukte ebenfalls Warenform angenommen. Obwohl der einfachen Warenzirkulation das Kapitalverhältnis zugrunde liegt,

---

<sup>8</sup> Helmut Reichelt, Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im „Kapital“, in: Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, hg. von Iring Fetscher, Alfred Schmidt, Verlag Neue Kritik 2002. Der Aufsatz wurde zum ersten Mal bei der Tagung der Marx-Gesellschaft im September 2001 diskutiert. Beide Fassungen werden im Folgenden zitiert als: Reichelt 2002; Reichelt 2001.

sieht Marx gerade davon ab, dass die Waren aus dem kapitalistischen Produktionsprozess hervorgegangen sind, d.h. er abstrahiert davon, dass die Waren Mehrwert enthalten. Er abstrahiert von allen Formen als ebenso vielen Formen des sich verwertenden Werts (Kapital) in der Absicht, aus den einfachen Formen die entwickelten zu begreifen. Wenn die Warenzirkulation allgemein vorherrscht und aller Reichtum sich in den Formen des Werts bewegt, dann muss die Darstellung auch an einen Punkt gelangen, an dem der Reichtum nur vermehrt und erhalten werden kann, wenn zur Quelle des Reichtums, d.h. zum Produktionsprozess zurückgegangen wird, wie er durch das einmal historisch entstandene, sich ständig produzierende und reproduzierende Kapitalverhältnis bestimmt ist. Hierdurch erst wird eingelöst, dass die Waren vom Kapital produziert werden, d.h. in einem Produktionsprozess als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess. Hinsichtlich der unterstellten historischen Gewordenheit des Kapitalverhältnisses hält Marx für den hier nur angedeuteten Rückgang in die Produktion fest, dass die dialektische Darstellung ihre Grenzen kennen muss.

Ist das voll entwickelte Kapitalverhältnis der Warenzirkulation vorausgesetzt, dann bedeutet dies einmal, dass nur dann die Warenzirkulation allgemein vorherrscht, wenn alle Arbeitsprodukte Warenform annehmen, zum anderen, dass die Warenzirkulation keine selbständige, aus sich heraus existierende gesellschaftliche Totalität, sondern abstrakte Sphäre der Kapitalzirkulation ist. Was es darüber hinaus für die Waren bedeutet, kapitalistisch produziert zu sein, ist entgegen der Auffassung von Reichelt überhaupt nicht Gegenstand der ersten drei Kapitel des *Kapital*. So wie die Abstraktionsstufe durch die Charakterisierung der Warenzirkulation als einfache gekennzeichnet ist, so sind die Waren immer auch als einfach produzierte Dinge, Sachen, unterstellt, d.h. als Produkte von Arbeit. Ein Arbeitsprodukt zu sein, ist für die Ware noch nichts Außergewöhnliches.

Arbeitsprodukte gibt es in allen Gesellschaftsformationen. Ob man Arbeitsprodukte innerhalb oder außerhalb der Warenzirkulation betrachtet, stets handelt es sich zunächst um Dinge, die Resultate unterschiedlichster Arbeiten sind. Unabhängig von der Warenzirkulation und unabhängig von dem jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Charakter der Gemeinwesen lässt sich jedes Arbeitsprodukt nach zwei Seiten hin betrachten, einmal nach der Seite, nach der in ihm konkret-nützliche Arbeit verausgabt worden ist, zum anderen nach der Seite, nach der in ihm überhaupt Arbeit verausgabt worden ist. Alle Arbeitsprodukte haben – wie es der Name schon verrät – eine Eigenschaft gemeinsam, und zwar die Eigenschaft, Vergegenständlichungen von menschlicher Arbeit zu sein, von Arbeit schlechthin, von abstrakt-menschlicher Arbeit. Dies unterscheidet sich zunächst nicht davon, dass ich von verschiedenen Stühlen feststellen kann, dass sie die ihnen gemeinsame Eigenschaft haben, ein Stuhl zu sein, unabhängig davon, wie die Stühle im Einzelnen aussehen. Die oben gemachten Überlegungen zur Arbeit kann jeder Betrachter im Wege einer Analyse des Arbeitsproduktes anstellen, wobei es überhaupt nicht um den gesellschaftlichen Charakter der Arbeiten geht, d.h. nicht darum, in welcher Form die konkret-nützlichen Arbeiten als gesellschaftlich-allgemeine anerkannt werden.

Jedes Gemeinwesen verfügt über das vielgliedrige System einer Gesamtarbeit, die sich aus vielen einzelnen Arbeiten zusammensetzt. Die Gesamtarbeit verteilt sich auf die einzelnen Arbeiten, wobei jede Arbeit in bestimmter quantitativer Proportion so gut ein Teil der Gesamtarbeit ist wie jede andere auch. In diesem ganz bestimmten Sinne sind die einzelnen Arbeiten auch als abstrakt-menschliche aufeinander bezogen. Hier geht es zwar um eine Charakterisierung gesellschaftlicher Arbeit, aber nicht um die historisch-spezifische Weise, in der die einzelnen Arbeiten gesellschaftlich-allgemeine sind. „In **jeder gesellschaftlichen Arbeitsform** sind die Arbeiten der verschiedenen Individuen auch **als menschliche aufeinander bezogen**, aber **hier** (in der Welt des **Austauschs** – D. W.) **gilt diese Beziehung selbst als die spezifisch gesellschaftliche Form der Arbeiten**

(Hervorhebungen – D. W.). Der Maßstab der ‚Gesellschaftlichkeit‘ muß aus der Natur der

jeder Produktionsweise eigentümlichen Verhältnisse, nicht aus ihr fremden Vorstellungen entlehnt werden“ (MEGA II.5/41).

In nicht-kapitalistischen Gemeinwesen fällt die Entscheidung über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der Arbeiten gerade getrennt von den Arbeitsprodukten in einem unbewusst-bewusst von den Menschen gestalteten gesellschaftlichen Zusammenhang. Wie immer dieser in Abhängigkeit vom historisch-gesellschaftlichen Entwicklungsstand der Menschheit aussehen mag, stets trifft zu, dass die konkret-nützlichen Arbeiten in der Form, in der sie als konkret-nützliche verausgabt werden, auch gesellschaftlich anerkannt, gesellschaftlich-allgemeine sind. Das Gesellschaftlich-Allgemeine bezogen auf die Arbeiten stellt sich innerhalb des Aufeinanderwirkens der Mitglieder des Gemeinwesens her. Die einzelnen Arbeiten sind schon als gesellschaftlich-allgemeine Arbeiten anerkannt, **bevor** sie verausgabt werden, d.h. nicht erst **nachdem** die Arbeit verausgabt wurde, in einem gesellschaftlichen Prozess, im Tausch, worin erst die fertigen Produkte der Arbeit gesellschaftlich aufeinander bezogen werden und hinterher festgestellt wird, ob und inwieweit die Arbeiten als gesellschaftlich verausgabte zählen oder nicht.

Im Austausch wird etwas, das es auch außerhalb von ihm gibt – Arbeitsprodukte sind stets untereinander gleich, insofern in ihnen überhaupt menschliche Arbeit verausgabt worden ist –, innerhalb des Verhältnisses in eine neue Bedeutung gesetzt. **Im Austausch wird die Tatsache, dass alle Arbeitsprodukte die gemeinsame Eigenschaft haben, Vergegenständlichungen von Arbeit zu sein, zu der ungeheuren Bedeutung, dass in der bürgerlichen Gesellschaft sämtliche einzeln verausgabten konkret-nützlichen Arbeiten nur in der Form abstrakt-menschlicher Arbeit gesellschaftlich anerkannt sind bzw. dass sich die konkret-nützlichen Arbeiten in gegenständlicher Weise als abstrakt-menschliche und in dieser Form als gesellschaftlich-allgemeine erweisen.** Der gesellschaftlich-allgemeine Charakter der Arbeiten muss sich sachlich zeigen, weil Menschen die Entscheidung, auf welche Weise und in welcher Form ihre Arbeiten gesellschaftlich-allgemeine sind, an den Tausch, d.h. an ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen, abgegeben haben. **Sie haben, indem sie die Entscheidung in den Austausch verlegt haben, ihre Arbeitsprodukte in ein Verhältnis gebracht, das diesen als Sachen ansonsten, d.h. außerhalb des Austauschs, niemals zukommen würde.**

Sachlich sind die Waren Werte, sachlich sind sie Gebrauchswerte, und als Sachen sind sie, indem sie getauscht werden, in ein Verhältnis gesetzt, worin sie gleichgesetzt werden. Das Gleiche erweist sich als etwas, das den Sachen zukommt und gleichzeitig als etwas, das gerade die von den Sachen verschiedenen, ihnen gegenüberstehenden Menschen betrifft, nämlich deren in den Sachen verausgabten Arbeiten. Damit erweist es sich aber nicht als irgendetwas, das im Kopf der Austauschenden herumspukt. Weil Reichelt dem Tausch als Verhältnis von Sachen, als Beziehung von Sachen zueinander, keine Gesellschaftlichkeit zutraut, hat er diese mit dem Wert als unbewusst-bewusstem Resultat der Gedankenabstraktion von den Sachen weg auf die Seite der Menschen verlagert. Das gesellschaftliche Verhalten der Menschen zueinander ist aber durch das bestimmt, was dieses Verhalten vermittelt, und das ist das gesellschaftliche Verhalten der Arbeitsprodukte zueinander im Tausch.

Es geht im Tausch etwas vor, wovon die Tauschenden nichts wissen. Die Arbeiten werden aufeinander bezogen im wirklichen „Stellen- und Händewechsel“ der Waren. Das den verschiedenen Waren Gemeinsame, das hinter den verschiedenen Gebrauchswerten der Arbeitsprodukte verborgene **ihnen gemeinsame** Dritte – der Wert – kann also gar nicht im Kopf der Austauschenden sein. Die Menschen benutzen ihren Kopf bei der Verausgabung ihrer Arbeiten und beim Austausch. Der Austausch findet nicht im Kopf statt, im Kopf kann nur das sein, was die Menschen über den Austausch der ihnen gegenüberstehenden Arbeitsprodukte bzw. was sie über ihre Arbeitsprodukte als Waren wissen. Was als **Wissen über den Austausch** in ihrem Kopf vorhanden ist, sind an die Befriedigung von

Bedürfnissen orientierte Vorstellungen als ebenso vielen Motivationen, sich die Waren anderer Austauschender anzueignen und die begriffslose Tauschbarkeit als verkehrt aufgefasste Erscheinungsform des Werts oder der Preis als Beziehung zum bereits vorhandenen, aber nicht begriffenen Geld. Wenn schon nicht die Erscheinungsformen des Werts, sondern nur seine verkehrten Vorstellungen von ihm im Kopf der Austauschenden sind, wie viel weniger ist eine wirkliche Vorstellung vom Wert in deren Kopf, geschweige denn der Wert selbst. Im Unterschied zu Reichelt sucht Marx den Wert nicht in abgehobenen Gedankenbewegungen, sondern dort, wo es um Arbeit geht – in den Arbeitsprodukten.

Um sich die Absurdität von Reichelts Auffassung, der Wert sei eine im **Kopf hergestellte Abstraktion** vor Augen zu führen, müsste man annehmen, im Kopf würde konkret-nützliche Arbeit verausgabt und im Kopf existierte auch deren gegenständliches Resultat – der Gebrauchswert; denn nur ein Arbeitsprodukt, worin konkret-nützliche Arbeit verausgabt wurde, kann auch zugleich Verausgabung von Arbeit schlechthin sein. Verausgabung von menschlicher Arbeit überhaupt zu sein, ist eine allgemeine Eigenschaft der konkret-nützlichen Arbeiten. Reichelt legt den Gedanken nahe, konkret-nützliche Arbeit, ob im Status der Verausgabung oder gegenständlich als Arbeitsprodukt, existiere getrennt davon im Kopf, ebenso wie die allgemeine Eigenschaft des Arbeitsprodukts, Verausgabung von Arbeit schlechthin zu sein. „Wert, von seiner nur symbolischen Darstellung im Wertzeichen abgesehen, existiert nur in einem Gebrauchswert, einem Ding. ... Geht daher der Gebrauchswert verloren, so geht auch der Wert verloren“ (MEW 23/217). Im Kopf wird lediglich die außerhalb des Kopfes existierende allgemeine Eigenschaft gedanklich wiedergegeben. Wenn Marx den Wert als das begreift, was er ist, so existiert er deswegen noch lange nicht in Marxs Kopf. Dass ich im Kopf die Abstraktion vornehme, heißt nur, ich halte im Kopf fest, fixiere gedanklich das, was in der dem Kopf gegenüberstehenden Welt vorhanden ist. Ich halte das gedanklich fest, was die Arbeitsprodukte wirklich reell selbst sind und als was sie im Tausch – nicht im Gebrauch und nicht „im Kopf“ – angesprochen werden, nämlich als untereinander gleiche Produkte von Arbeit, ohne Rücksicht auf ihre verschiedenen Gebrauchswerte. Ich halte im Kopf die auch von meinem Kopf getrennt und reell existierende allgemeine Eigenschaft fest, dass in unterschiedlichen Gegenständen, worin unterschiedliche konkret-nützliche Arbeit verausgabt wurde, überhaupt menschliche Arbeit verausgabt wurde. Ist der Austausch der gesellschaftliche Prozess, worin in gegenständlicher Form die einzelnen Arbeiten aufeinander bezogen werden, und ist die abstrakt-menschliche Arbeit das in allen Arbeitsprodukten vorhandene Gemeinsame, das, was allen Arbeitsprodukten unterschiedslos zukommt, die Qualität, in der die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten sich als gesellschaftlich-allgemeine ausweisen, dann bedeutet dies: Die nicht sinnlich wahrnehmbare Beziehung der Arbeiten als abstrakt-menschliche und in dieser Form als gesellschaftlich-allgemeine aufeinander existiert in den Arbeitsprodukten selbst, weil diese in einem gesellschaftlichen Prozess, wie es der Austausch ist, aufeinander bezogen und damit in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, das ihnen außerhalb des Austauschs als bloßen Sachen, in denen Arbeit vergegenständlicht ist, nicht zukommt, in das sie auch nur von Menschen gebracht werden können, die auf diese Weise ihre einzelnen konkret-nützlich verausgabten Arbeiten aufeinander beziehen, um unbewusst für sie über deren gesellschaftlichen Charakter zu entscheiden. **Das Verhältnis – obgleich ein Verhältnis von Sachen – erweist sich so als ein gesellschaftliches.**

Dass der Wert in seiner Gesellschaftlichkeit wirklich in den Sachen als ebenso vielen Arbeitsprodukten existiert, hat, wie Reichelt befürchtet, mit einer naturalistischen Substantialisierung überhaupt nichts zu tun. Diese tritt nämlich dann erst auf, wenn man das Verhältnis der Arbeitsprodukte, das diese im Austausch miteinander eingehen, nicht in seiner Gesellschaftlichkeit begreift, und wenn man die Tatsache, dass der Gebrauchswert

der Äquivalentware die Erscheinungsform des Werts einer oder aller anderen Waren ist, als Eigenschaft ausgibt, die dem Gebrauchswert der Äquivalentware von Natur aus zukommt, „wie die Eigenschaft, warm zu halten“. Wenn man also den Sachverhalt, dass der Gebrauchswert der Äquivalentware den Waren **als Wert gilt**, dahingehend verfälscht, dass der Gebrauchswert der Äquivalentware Wert **ist**. Nur in dem gesellschaftlichen Verhältnis, in das Menschen ihre Arbeitsprodukte durch den Austausch bringen, können diese „füreinander“ etwas bedeuten, was sie selbst unmittelbar nicht sind. Im Verhältnis zweier Waren zueinander hat der Gebrauchswert der zweiten Ware die Bedeutung des von ihm selbst verschiedenen Werts der ersten Ware. Der Gebrauchswert der zweiten Ware **ist nicht** etwas Gesellschaftliches, er **bedeutet** etwas Gesellschaftliches. Dem Austauschverhältnis zweier Waren liegt aber zugrunde, dass beide als Vergegenständlichungen abstrakt-menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeiner Arbeit untereinander **gleiche Werte sind**. Es liegt schon allein deswegen mit dem Wert als Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher Arbeit keine „Substantialisierung“ vor, weil der Wert die abstrakt-allgemeinste Form ist, in der auf **historisch-spezifische Weise der gesellschaftliche Charakter der Arbeiten ausgedrückt ist**.

Da die Menschen ihre Arbeiten gesellschaftlich durch den Tausch der Arbeitsprodukte aufeinander beziehen, wird das Gleiche, das den Produkten Gemeinsame, ihr Kommensurables, auch zu der Qualität, in der die einzelnen Arbeiten gesellschaftlich-allgemein sind. Das, was den Arbeitsprodukten gemeinsam ist, ist bereits da, es muss nicht ausgedacht werden, weder bewusst, geschweige denn unbewusst. Um zu verdeutlichen, dass der Inhalt des Werts – die gemeinsame allgemeine Eigenschaft, Arbeitsprodukt schlechthin zu sein, auch bereits außerhalb des Austauschs existiert, veranlasst Marx einmal zu der Bemerkung, der Austausch erzeuge nicht den Wert, sondern gebe ihm nur seine spezifische Wertform (MEW 23/105). **Im Augenblick des Austauschs wird das den Arbeitsprodukten auch außerhalb des Austauschs Gemeinsame, überhaupt ein Arbeitsprodukt zu sein, zu einer gesellschaftlichen allgemeinen Eigenschaft, und erst dann ist das vorher schon vorhandene Gleiche dasjenige, was gegenständlich den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten ausmacht – W e r t**.

Wenn die verschiedenen Arbeitsprodukte nicht schon immer untereinander gleich wären, insofern eine so gut wie das andere Resultat menschlicher Arbeit ist, dann könnten sie auch nicht im Austausch als bloße Dinge, in denen Arbeit vergegenständlicht ist, aufeinander bezogen werden, geschweige denn, dass diese Beziehung gesellschaftliche Formbestimmung wird.

Sämtliche kruden Vermischungen von Gesellschaftlichem und Geistigem beruhen darauf, nicht zu sehen, dass im Austausch ein Verhältnis von Sachen gesellschaftlichen Charakter besitzt. Es kann dann nämlich nicht mehr auseinander gehalten werden, was sich innerhalb dieses gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen und was sich innerhalb der Köpfe der austauschenden Menschen abspielt.

Die Waren können nicht denken, nicht sprechen, sie haben keinen Willen, sie können nicht handeln, d.h. sie können nicht alleine zu Markte gehen. Sie verfügen über nichts, worüber Menschen verfügen, wenn sie sich als natürliche und gesellschaftliche Wesen betätigen und sich zueinander als Menschen verhalten und gegenseitig als Menschen in Gesten, Sprache usf. zu erkennen geben. Das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen zueinander als ein ständiges Entäußern und Aneignen ist geprägt vom wechselseitigen gemeinsamen Umgang mit Dingen, die in einer von diesen selbst verschiedenen Bedeutung gesetzt werden. Die Menschen sind nur Menschen, wenn sie sich füreinander als solche auch darstellen, was immer heißt, füreinander Mittel einzusetzen, die etwas anderes bedeuten als sie unmittelbar sind, die als ebenso viele Mittel des sich Entäußerns äußerliche Existenz besitzen, aber dennoch für Menschen die gleiche Bedeutung haben. Eines dieser Mittel, das als

Verständigungsmittel Bedeutung besitzt, ist die Sprache. Sich in der Sprache äußern, heißt Laute von sich geben, aus sich heraus nach außen setzen, die äußerlich physisch für die sich zueinander verhaltenden Menschen vorhanden sind, aber für sie eine davon verschiedene Bedeutung besitzen. Da Laute, kaum ertönt, wieder verklungen und das, was sie bedeuten, gedanklich festgehalten wird, hält Hegel die Sprache für ein hervorragendes „Trägermedium“ des Geistes. Innere, unsichtbare Zustände werden für die Menschen wechselseitig erfahrbar, indem verschiedene außerhalb von ihnen existierende Dinge für sie die gleiche von den Dingen selbst verschiedene Bedeutung erhalten haben. Gerade dieses Wesensmerkmal allen gesellschaftlichen Verhaltens kommt ausgerechnet dem Austausch als einem speziellen Verhältnis von Sachen zu. Um sich füreinander als etwas darzustellen, was sie unmittelbar äußerlich sichtbar nicht sind, steht den Arbeitsprodukten aber nicht mehr zu Verfügung als das, was sie selbst sind: Sachen, in denen Arbeit verausgabt wurde. So kann eine Ware niemals das, was sie im Verhältnis zu anderen Waren ist, an sich selbst darstellen. Sie hat keine von ihrer Körperlichkeit verschiedenen Mittel, um das, was sie als Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeiner Arbeit ist, äußerlich sichtbar zu machen. Das, was ihr zur Verfügung steht, kraft dessen, dass ein Arbeitsprodukt nur Ware im Austauschverhältnis zu einem anderen Arbeitsprodukt ist, ist dies andere Arbeitsprodukt. Das einzige von ihr Verschiedene, ihr Äußerliche, das ihr zum Äußern dessen, was sie nicht äußerlich sichtbar ist, besteht aus dem Körper der anderen Ware. Wie im gesellschaftlichen Verhältnis von Menschen Dinge etwas bedeuten, das sie nicht selbst sind, so bedeutet das einzige vom Körper der Ware Verschiedene, der Gebrauchswert der zweiten Ware das, was sie als Wert ist. „Ein Rock (der Gebrauchswert der zweiten Ware – D. W.) drückt ebensowenig Wert aus als das erste beste Stück Leinwand (die erste Ware, die für sich betrachtet auch nur als Gebrauchswert in Erscheinung tritt – D. W.). Dies beweist nur, daß er **innerhalb des Wertverhältnisses zur Leinwand mehr bedeutet als außerhalb desselben**, wie so mancher Mensch innerhalb eines galonierten Rockes mehr bedeutet als außerhalb desselben“ (Hervorhebungen – D. W.; MEW 23/66). Oder: „Man sieht, alles, was uns die Analyse des Warenwerts vorher sagte, sagt die Leinwand selbst, sobald sie im Umgang mit anderer Ware, dem Rock tritt. Nur verrät sie ihre Gedanken in der ihr allein geläufigen Sprache, der Warensprache. Um zu sagen, daß die Arbeit in der abstrakten Eigenschaft menschlicher Arbeit ihren eigenen Wert bildet, sagt sie, daß der Rock, soweit er ihr gleichgilt, also Wert ist, aus derselben Arbeit besteht wie die Leinwand. Um zu sagen, daß ihre sublimen Wertgegenständlichkeit von ihrem steifleinernen Körper verschieden ist, sagt sie, daß Wert aussieht wie ein Rock und daher sie selbst als Wertding dem Rock gleicht wie ein Ei dem andern“ (MEW 23/66f.).

## **2. Zum dialektischen Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren**

Es wurde bereits auf den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert aufmerksam gemacht, um seine grundlegende Bedeutung für die dialektische Struktur der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu unterstreichen. Mit dem „Doppelcharakter“ geht es um die konkret-nützliche Arbeit, die sich in den Gebrauchswerten und um die abstrakt-menschliche Arbeit, die sich in den Werten der Waren vergegenständlicht. Mit dem „Widerspruch“ geht es um den Gebrauchswert, worin konkret-nützliche Arbeit und um den Wert, worin abstrakt-menschliche Arbeit vergegenständlicht ist. Es geht um die stofflich-konkrete und die gesellschaftlich-allgemeine Form des Reichtums, einmal aus der Perspektive der Arbeit und ein andermal aus der Perspektive ihrer jeweiligen Vergegenständlichungen. **Daher lässt sich auch über den Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert dasselbe sagen wie über den Doppelcharakter der Arbeit.**

**Beide sind jeweils der Springquell der Entwicklung der gesellschaftlichen Formen der Arbeit und damit der Springquell der „Kritik der politischen Ökonomie“.**

Der Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert soll hier nicht in der Ausführlichkeit behandelt werden, die seiner Bedeutung für die dialektische Darstellung angemessen wäre. (Siehe hierzu: Dieter Wolf, „Der dialektische Widerspruch im „Kapital“, Hamburg 2002). Den gesellschaftlichen Verhältnissen der Sachen entsprechend, bezieht sich der „Widerspruch“ auf die Vergegenständlichungen der Arbeit, sprich auf die sachliche Existenz der konkret-nützlichen und abstrakt-menschlichen Arbeit. **Der Widerspruch ist der Springquell der Politischen Ökonomie. Alle gesellschaftlichen Formen der Arbeit entwickeln sich in den gesellschaftlichen Verhältnissen von Sachen und damit als ebenso viele Formen des Werts. Sämtliche Bewegungsformen der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse, wie z.B. die Warenzirkulation (W-G-W) oder das Kapital (G-W-P-W`-G` ) sind jeweils unterschiedlich entwickelte Lösungsbewegungen des den Waren immanenten Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert.**

Im Wert der Waren ist in einer durch das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen bedingten und abstrakt-allgemeinsten Weise ausgedrückt, dass die in einer Sache – Arbeitsprodukt – vergegenständlichte konkret-nützliche Arbeit gesellschaftlich-allgemeine nur nach der Seite ist, nach der sie unter Abstraktion von ihrer konkreten Nützlichkeit Arbeit schlechthin, abstrakt-menschliche Arbeit ist. Der gesellschaftliche Prozess, worin über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten entschieden wird, ist gesellschaftlich nicht so organisiert („Verein freier Menschen“), dass die Arbeiten auch in der Form, in der sie als konkret-nützliche verausgabt werden, auch gesellschaftlich-allgemeine sind. Vielmehr ist der Austausch der Arbeitsprodukte ein gesellschaftlicher Prozess, worin die konkret-nützlichen Arbeiten in ihrer gegenständlichen Gestalt – als Arbeitsprodukte – aufeinander bezogen, genauer einander gleichgesetzt werden, so dass dasjenige, was ihre Gleichheit ausmacht, auch dasjenige ist, was ihren gesellschaftlich-allgemeinen Charakter ausmacht. Und das, was ihre Gleichheit ausmacht, besteht darin, dass sie untereinander gleiche Arbeitsprodukte, überhaupt Produkte von Arbeit – Werte – sind, gleichgültig um welche nützliche Arbeit es sich handelt. Der Sachverhalt, dass im Austausch die Arbeitsprodukte, d.h. die Arbeiten in gegenständlicher Gestalt untereinander gleich sind, hat darüber entschieden, dass die konkret-nützlichen Arbeiten gesellschaftlich-allgemeine in Form der abstrakt-menschlichen Arbeit sind. In dem Verhältnis der Sachen zueinander, das als Austausch der Arbeitsprodukte ein gesellschaftliches ist, wird in der bereits beschriebenen Weise über den gesellschaftlichen Charakter entschieden.

Sei mit Marx das einfachste gesellschaftliche Verhältnis betrachtet, worin sich auf einfachste Weise zeigt, wie durch die Gleichsetzung der Arbeitsprodukte bedingt die abstrakt-menschliche Arbeit die gesellschaftlich-allgemeine Form aller einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten ist. Arbeitsprodukte sind nur im Austauschverhältnis Waren, also muss mindestens das Verhältnis zweier Waren zueinander in Augenschein genommen werden, um zu wissen, was eine Ware ist. Gleichgesetzt zu sein als Arbeitsprodukte, insofern darin überhaupt menschliche Arbeit verausgabt wurde, heißt als Werte gleichgesetzt zu sein. So sind Waren Gebrauchswerte, worin konkret-nützliche Arbeit vergegenständlicht ist, und Werte, insofern überhaupt Arbeit vergegenständlicht ist. Bei Letzterem besteht die Schwierigkeit darin, dass der Wert, solange er sich noch nicht im Verhältnis der Waren zueinander dargestellt hat – wie jedes gesellschaftliche Verhältnis –, nicht sichtbar, nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Daher kann er bei Betrachtung der einzelnen Ware im Rahmen der wissenschaftlichen Analyse auf Basis der „theoretischen, gedachten“ Beziehung der Waren zueinander vom Wissenschaftler im Kopf festgehalten werden. Nur insofern spricht Marx vom „Gedankending“, was nicht damit zu verwechseln ist, dass der Wert der Ware



selbst in ihrer Beziehung zur anderen Ware ein Gedankending wäre. Marx trifft ausdrücklich eine Unterscheidung: Jedes Mal geht er zum Verhältnis der Waren über mit den Worten: Es kommt darauf an zu sehen, was die Waren selbst in ihren eigenen Beziehungen sind und als was sie sich darin – „ohne Hirn“ (wörtlich Marx) – „füreinander“ darstellen. Was in einem gesellschaftlichen Verhältnis das Gesellschaftliche ist, muss, wie bereits oben ausgeführt, für die im Verhältnis Beteiligten zum Ausdruck, d.h. von den einen für die anderen zur Erscheinung gebracht werden. Die Beteiligten im Austausch sind Arbeitsprodukte, die deshalb Waren sind, weil sie gesellschaftlich als Werte, als Arbeitsprodukte schlechthin aufeinander bezogen sind.

Die erste Ware ist äußerlich in sachlicher Form des Gebrauchswerts ein konkret-nützlich Ding und zugleich unsichtbar sachlich in der Hinsicht, in der überhaupt Arbeit vergegenständlicht, in der sie überhaupt ein Arbeitsprodukt ist, Wert. **Die Anforderung aus der gesellschaftlichen Beziehung, aus dem Verhältnis der Waren zueinander besteht darin, sachlich Gebrauchswert und zugleich sachlich Wert zu sein und füreinander als Wert und Gebrauchswert zu erscheinen.** In der Ware gehören Gebrauchswert und Wert mit innerer Notwendigkeit zusammen, weil es ein und dieselbe Arbeit ist, die einmal konkret-nützliche und ein andermal durch die Gleichheitsbeziehung mit der anderen Ware abstrakt-menschliche Arbeit ist. An der Ware selbst ist es nur ihr Gebrauchswert, der gegenständlich in Erscheinung tritt. Die einzelne Ware kann nicht sachlich als Gebrauchswert und zugleich sachlich als Wert erscheinen. Dies ist der durch den Austausch von Arbeitsprodukten sachlich bedingte Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert, der in der ersten Ware eingeschlossen ist. Die Waren haben keinen Kopf, worin sie Gedanken bewegen und ihren Wert positionieren können, sie müssen sich schon selbst auf die ihnen eigene Weise in ihrem Verhältnis zueinander als das zeigen, was sie durch das Verhältnis mehr sind als nur bloße Sachen. In ihren eigenen Beziehungen müssen Waren das zur Erscheinung bringen (bevor Warenbesitzer es wahrnehmen können), was sie als Werte sind, und sie tun es – ganz zum Leidwesen von Reichelt. Es wurde gesagt, dass Gebrauchswert und Wert mit innerer Notwendigkeit zusammengehören. Um den Widerspruch weiter zu konkretisieren, muss Folgendes bedacht werden. Was mit innerer Notwendigkeit in der ersten Ware zusammengehört, kann aufgrund der Sachlichkeit, Gegenständlichkeit, aber nicht an der Ware selbst erscheinen. Die Sachlichkeit für den Wert ist durch die Sachlichkeit des Gebrauchswerts besetzt. Die einzelne Ware kann nicht sachlich Gebrauchswert sein und zugleich sachlich als Wert in Erscheinung treten. Dies ist folglich nur möglich mit Hilfe einer Sachlichkeit, die vom Gebrauchswert der Ware selbst verschieden ist, eine vom Gebrauchswert der Ware verschiedene, selbständige sachliche Existenz. So kann der Widerspruch, von dem Reichelt nichts wissen will, gerade mit den Worten von Marx aus den von Reichelt so geschätzten *Grundrissen* allgemein so beschrieben werden: **„Die innre Notwendigkeit des Zusammengehörigen; und seine gleichgültige selbständige Existenz gegeneinander schon Grundlage von Widersprüchen“** (Grundrisse, S. 318). Zu dem dialektischen Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert, der in der Ware eingeschlossen ist und der kein logischer Widerspruch im Sinne einer *contradictio in adjecto* ist, gehört es auch, dass er gelöst wird, aber nicht abgeschafft bzw. vernichtet wird. Er findet eine Lösungsbewegung, eine Form, worin er erhalten bleibt und gleichzeitig sich bewegt. Daher ist der Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert in dem Verhältnis, in dem er gesetzt wird, auch gelöst oder hat in diesem Verhältnis eine Lösungsbewegung gefunden. Dass die Ware in ihrer Beziehung zu einer anderen Ware sachlich selbständig als Wert, als Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher Arbeit, existieren muss, hat sich tatsächlich verwirklicht. Der Gebrauchswert der zweiten Ware ist es, worin der Wert der ersten Ware seiner Gegenständlichkeit gemäß eine von seinem Gebrauchswert verschiedene, aber auch sachlich selbständige Existenz erhalten hat. Indem die erste Ware als Wert der zweiten Ware als Wert gleichgesetzt wird

und für sie die zweite Ware „mit Haut und Haaren“ dasselbe ist, was sie als Wert ist, nimmt für sie ihr Wert die sachliche Gestalt des Gebrauchswerts der zweiten Ware an, sie stellt ihren Wert sachlich selbständig im Gebrauchswert der zweiten Ware dar. Dieser wird hierdurch natürlich nicht in Wert verwandelt, sondern im Sinne der „Marxschen Geltungstheorie“ **gilt** er als Wert oder repräsentiert den Wert der ersten Ware oder **stellt** ihn der ersten Ware **vor**. Unabhängig davon, dass die erste Ware, indem sie ihren Wert im Gebrauchswert der zweiten Ware darstellt und dieser Gebrauchswert zur Wertform, zur Erscheinungsform des Werts der ersten Ware wird, ist und bleibt die zweite Ware ein von ihrem Gebrauchswert verschiedener Wert. Was immer in dem Verhältnis der beiden Waren zueinander geschieht, beide Waren sind und bleiben, jede für sich, eine Einheit von Gebrauchswert und Wert.

Als Lösungsbewegung des in der ersten Ware eingeschlossenen Widerspruchs ist das Verhältnis **zweier** Waren zueinander nur die Daseinsweise der ersten Ware, also nur **einer** Ware. Was die erste Ware als Einheit von Gebrauchswert und Wert ist, erscheint jetzt als Verhältnis zweier Waren zueinander. Ist die erste Ware eine innere Einheit von Gebrauchswert und Wert, weil ihr Wert in der sachlichen Hülle des Gebrauchswerts verborgen ist, so ist das Verhältnis der beiden Waren zueinander ihre äußere Einheit, weil sie ihren Wert im Gebrauchswert der zweiten Ware dargestellt hat. Für den Gebrauchswert der ersten Ware hat sich nichts geändert, aber der Wert der Ware existiert auf zweifache Weise. Einmal ist er immer noch in der sachlichen Hülle des Gebrauchswerts verborgen, insofern es nur darum geht, dass überhaupt menschliche Arbeit verausgabt wurde, zum anderen tritt er sachlich selbständig in Gestalt des Gebrauchswerts der zweiten Ware auf. Außer sachlich selbständig als Gebrauchswert zu existieren, existiert die erste Ware als Wert zugleich sachlich selbständig im Gebrauchswert der zweiten Ware. Um der Darstellung ihres Werts willen, d.h. um sich als Einheit von Gebrauchswert und Wert darzustellen, benötigt eine Ware zwei Waren. Die Pole bzw. die unterschiedlichen Seiten ihrer Einheit haben sich auf zwei Waren verteilt, wobei die erste Ware für den Gebrauchswert steht und die zweite für den Wert. In dieser äußeren Einheit ist der in der ersten Ware eingeschlossene Widerspruch nicht nur erhalten, er hat gleichzeitig eine Bewegungsform bekommen. Die innere Notwendigkeit des Zusammengehörens von Gebrauchswert und Wert besteht weiter, nämlich in dem Verhältnis der Waren zueinander. Ohne dies Verhältnis kann der Gebrauchswert der zweiten Ware der ersten nicht ihren Wert vorstellen. Die gleichgültige selbständige Existenz besteht ebenso weiter, da nur in dem Verhältnis der beiden Waren zueinander der Wert der ersten Ware sachlich selbständige Gestalt im Gebrauchswert der zweiten annehmen kann. Wie in der inneren Einheit Gebrauchswert und Wert mit innerer Notwendigkeit zusammengehören und sich gleichzeitig aufgrund der Sachlichkeit von Gebrauchswert und Wert gegeneinander verselbständigen, so auch in der äußeren Einheit, die aus dem Verhältnis der beiden Waren besteht und worin sich die innere Einheit als äußere sichtbar darstellt. Damit sind die Bedingungen für die weitere Entwicklung der Wertformen in entwickelteren Verhältnissen gegeben, worin dieser Widerspruch in derselben aber entsprechend entwickelteren Weise gelöst wird und dabei erhalten bleibt.

Da der Wert der ersten Ware nicht an ihr selbst in Erscheinung tritt, ist die erste Ware eine „unmittelbare Einheit“ von Gebrauchswert und Wert und der in sie eingeschlossene Widerspruch demgemäß auch ein „unmittelbarer“. „Dieser Widerspruch muß sich entwickeln, sobald die Ware nicht wie bisher analytisch bald unter dem Gesichtspunkt des Gebrauchswerts, bald unter dem Gesichtspunkt des Tauscherts betrachtet, sondern als ein Ganzes wirklich auf andere Waren bezogen wird. Die *wirkliche* Beziehung der Waren aufeinander ist aber ihr Austauschprozess“ (MEGA II.5/51). Im Austauschprozess, worin **alle** Waren wirklich aufeinander bezogen werden, entsteht überhaupt erst das allgemeine Äquivalent und damit auch das Geld. Zur Beschreibung seiner Ausgangssituation (MEW

23/99 bis 101 Mitte) gehört es auch, den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren nach allen Seiten hin zu betrachten. Dieser Widerspruch wird erst in dem als gesellschaftliche Tat bezeichneten Austauschprozess gelöst, indem er mit der Entstehung des Geldes in der Warenzirkulation eine Lösungsbewegung findet, worin er nach wie vor erhalten bleibt, was beim Übergang zum Kapital zum Tragen kommt. In seiner historischen Verdeutlichung dessen, was im Austauschprozess vor sich geht, begreift Marx die Entstehung des Geldes als die Entwicklung und Lösung des den Waren immanenten Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert. (Im Sprachgebrauch von Marx sind mit Rücksicht auf den behandelten Gegenstand Gegensatz und Widerspruch identisch.). „Die historische Ausweitung und Vertiefung des Austausches entwickelt den in der Warenatur schlummernden Gegensatz von Gebrauchswert und Wert. Das Bedürfnis, diesen Gegensatz für den Verkehr äußerlich darzustellen, treibt zu einer selbständigen Form des Warenwerts und ruht und rastet nicht, bis sie endgültig erzielt ist durch die Verdopplung der Ware in Ware und Geld“ (MEW 23/102). „Der der Ware **immanente** Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muß, von besonderer konkreter Arbeit, die zugleich nur als abstrakt allgemeine Arbeit gilt, von Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen – **dieser immanente Widerspruch enthält in den Gegensätzen der Warenmetamorphose seine entwickelten Bewegungsformen**“ (Hervorhebungen - D. W.; MEW 23/128 oben). Wie der Wert der Waren die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in dem gesellschaftlichen Verhältnis ausdrückt, worin die Arbeiten in ihrer gegenständlichen Form als Arbeitsprodukte aufeinander bezogen werden – in einem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen zueinander –, so ist die Gegenständlichkeit der Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert die Bedingung dafür, dass in ihnen der Widerspruch zwischen ihrer stofflichen, ungesellschaftlichen Seite (Gebrauchswert) und ihrer nicht-stofflichen, gesellschaftlichen Seite (Wert) besteht. **In einer Geltungstheorie, in welcher der Wert außerhalb des gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen zueinander in den „Gedankenbewegungen der Austauschenden hergestellt“ wird, ist kein Platz für den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren, kein Platz für den Springquell der „Kritik der politischen Ökonomie“.**

### **3. Marx als grobschlächtiger Idealist, der Reichelt zufolge im Kopf der Menschen mittels einer unbewusst, d.h. instinktiv ausgeführten Gedankenbewegung Wert und Wertformen herstellen lässt**

„Mit kruden Formulierungen macht Marx darauf aufmerksam, daß die Menschen diese Einheit nicht bewußt konstituieren, sondern nur in einer Weise hervorbringen, die der Natur ihres Denkprozesses gemäß ist“ (Reichelt 2001, S. 12; Reichelt 2002, S. 156). Reichelt will glauben machen, Marx halte den „Naturinstinkt“ und die „naturwüchsige Operation“ des Gehirns für eine Gedankenbewegung, in der Wert und Wertformen hergestellt würden. Andererseits kritisiert Reichelt an Marx, mit einem vorab vorhandenen Wert würde die Möglichkeit, den Wert im Kopf herzustellen, vereitelt. Auf diese Ungereimtheit geht Reichelt nicht ein. Marx geht einerseits nach Reichelt im *Kapital* von fertigen, von abstrakt-menschlicher Arbeit hervorgebrachten Werten aus, dennoch fährt Reichelt umstandslos fort, indem er mit aller Entschiedenheit feststellt: „Diese Einheit ... wird **in einer ,naturwüchsigen Operation ihres Hirns‘ hergestellt**“ (Hervorhebung – D. W.). Reichelt weiß, dass Marx im *Kapital* anstelle der „instinktartigen Operation des Gehirns“ an anderer Stelle auch von „Naturinstinkt“ spricht, in dem sich die „Gesetze der Warenatur“ betätigen“ (MEW 23/101). Demzufolge scheint sich doch der Verweis auf den „Naturinstinkt“ der Menschen und die „instinktartige Operation ihres Gehirns“ mit dem bereits vorab existierenden Wert zu vertragen, der doch Vergegenständlichung abstrakt-

menschlicher Arbeit ist, d.h. Produkt wirklich verausgabter Arbeit nach der Seite, nach der sie abstrakt-menschliche ist und nicht von Gedankenprozessen hergestellt wird.

Reichelt unterstellt, ausgehend von einer falsch interpretierten Stelle aus den *Grundrissen*, Marx ginge im *Kapital* von der Arbeit aus im Sinne wert- und gebrauchswertschaffender kapitalistischer Produktion. Um überhaupt gesellschaftliche Formbestimmungen des kapitalistischen Produktionsprozesses gewinnen zu können, muss Marx gerade nicht mit der Arbeit anfangen, sondern mit den Produkten der Arbeit, weil nur so die einfachen gesellschaftlichen Formen der Arbeit entwickelt werden können. Im Austausch geht es auf einfachste Weise um gesellschaftliche Formen der Arbeit, um einen gesellschaftlichen Prozess, worin Arbeitsprodukte in Waren verwandelt sind. Von den Waren als fertigen Arbeitsprodukten schließt Marx lediglich auf das zurück, was in ihnen das Gleiche und was das Verschiedene ist: abstrakt-menschliche Arbeit auf der einen und konkret-nützliche auf der anderen Seite. Zwar wird in jedem Arbeitsprodukt abstrakt-menschliche Arbeit verausgabt, aber gesellschaftlich-allgemeine Form wird sie erst in der bürgerlichen Gesellschaft, worin alle Arbeitsprodukte in und durch ihren Austausch Warenform angenommen haben.

In einem gesellschaftlichen Verhältnis, in dem ein Arbeitsprodukt Wert ist, erhält es auch seine durch dessen sachlichen Charakter bestimmte gesellschaftliche Form. Die Rede vom vorausgesetzten und daher in seiner Entstehung nicht begreifbaren Wert ist so überflüssig wie die Behauptung, Marx beginne die Darstellung mit der Arbeit, falsch ist.

Im Unterschied zu Reichelt untersucht Marx, wie die Austauschverhältnisse, worüber Menschen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang herstellen, auch in ihrem Verhalten zueinander bewusst und unbewusst durch ihre Köpfe hindurch hergestellt, genauer ständig produziert und reproduziert werden. Welche Rolle auch immer Gedankenbewegungen im Schaffen gesellschaftlicher Verhältnisse spielen – es gibt nichts, was nicht durch das Denken vermittelt ist –, aber keine von den grundlegenden gesellschaftlichen Formen der Arbeit als ebenso vielen Erscheinungsformen des Werts, die für die Entstehung des Geldes von Bedeutung sind, entsteht im Kopf – weder in einer bewussten noch in einer unbewussten Gedankenbewegung. Zu den jeweils für die Menschen unbewusst aus den sachlichen Verhältnissen hervorgegangenen Formen verhalten sich die Menschen auch bewusst, wie das z.B. in der bereits beschriebenen Weise bei der Preisgebung der Fall ist. Für Reichelt gibt es zwei verschiedene „Abstraktionskonzepte“ als unterschiedliche Weisen, Wert und Wertformen zu begreifen. Zum einen gibt es die Herstellung der Form der unmittelbaren Austauschbarkeit als „konstitutive Abstraktionsleistung des Austauschenden“. Von der Ware als Produkt des Kapitals ausgehend, gibt es zum anderen Marx' Fassung des Werts als „vergegenständlichte allgemeine Arbeitszeit“ (Reichelt 2001, S. 26; Reichelt 2002, S. 174).

„Die ‚Ableitung der Geldform‘ kann jetzt (Wert als Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher Arbeit – D. W.) unter methodischen Gesichtspunkten wesentlich eleganter konzipiert werden, zugleich aber wird sie undurchsichtig, weil die Verknüpfung dieses Wertbegriffs mit der konstitutiven Abstraktionsleistung des Austauschenden nicht mehr vermittelt werden kann“ (Reichelt 2001, S. 26; Reichelt 2002, S. 174).

Der Wert und seine Erscheinungsformen, von der einfachen Wertform bis zum allgemeinen Äquivalent entwickeln sich für die Warenbesitzer unbewusst im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen. Die Warenbesitzer verhalten sich erst bewusst zu den für sie unbewusst entstandenen entwickelten Formen, so dass es also gar keine konstitutive (Wert und Wertformen schaffende) Abstraktionsleistung der Warenbesitzer gibt. Dann gibt es auch nicht das Problem, den Wertbegriff im *Kapital* mit dieser „konstitutiven Abstraktionsleistung“ zu verknüpfen, geschweige denn, dass die „Ableitung der Geldform ... undurchsichtig“ geworden sei.

Reichelt bemüht sich, wie bereits ausführlich gezeigt, weder um den Stellenwert des Austauschprozesses im Gang der logisch-systematischen Darstellung noch darum, was sich inhaltlich in ihm und seiner Ausgangssituation abspielt. Er zitiert eine Charakterisierung des Austauschprozesses als „wirkliche Beziehung der Waren zueinander“, lässt sich aber nicht darauf ein, was das im Unterschied zum ersten Kapitel bedeutet. Dort werden die Waren als „theoretische, gedachte“ aufeinander bezogen, bald analytisch nach der Seite des Gebrauchswerts, bald analytisch nach der Seite des Werts betrachtet. Im Unterschied dazu geht es im zweiten Kapitel darum, wie die Waren gleichzeitig in ein und demselben gesellschaftlichen Prozess sich sowohl als Gebrauchswert wie auch als Wert realisieren müssen. Mit der wirklichen Beziehung geht es um die gesellschaftliche Tat, die Reichelt ansonsten nur erwähnt, um sie im Sinne seiner „allgemeinen Akzeptanz“ zu begreifen. Reichelt bezieht sich nun auf die „gesellschaftliche Tat“, weil er in den Beschreibungen von Marx dazu etwas entdeckt zu haben glaubt, das zu einem kritischen Einwand herausfordert. Die „Undurchsichtigkeit“ der „Ableitung der Geldform“ zeigt sich indirekt „in kruden Formulierungen, bezeichnenderweise in der Darstellung des Austauschprozesses als der ‚wirklichen Beziehung der Waren aufeinander‘, wo Marx nur noch auf seine Analyse der Ware im ersten Kapitel verweist, deren ‚Gesetze (...) sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer‘ betätigen“ (Reichelt 2001, S. 26, Reichelt 2002, S. 175).

Auf Seite 14 bzw. 159 seines Papiers konnte die krude Form, in der die gesellschaftliche Tat für die Austauschenden unbewusst ist, Reichelt nicht daran hindern, sie für seine „allgemeine Akzeptanz“ mit den Worten zu vereinnahmen: Die „gesellschaftliche Tat ist die **bewußte** Auswahl eines zur Geldfunktion tauglichen Gegenstandes“ (Reichelt 2001, S. 14; Reichelt 2002, S. 159; Hervorhebung – D. W.)

Marx selbst widerlegt Reichelts spekulatives Ausweichen in die Gedankenwelt mit der Analyse der Ausgangssituation des Austauschprozesses. Die Analyse dieser gesellschaftlichen Situation macht deutlich, dass Wertformen wie das allgemeine Äquivalent nicht in einer Gedankenbewegung entstehen können, die Marx als „Naturinstinkt“ oder „instinktartige Operation des Gehirns“ bezeichnet. Es sei hier noch einmal an das Resultat der Analyse dessen, was sich in den Köpfen der Warenbesitzer abspielt, erinnert: „Da aber alle Warenbesitzer dasselbe tun, ist keine Ware allgemeines Äquivalent ... Sie (die Waren) stehn sich daher überhaupt nicht gegenüber als Waren, sondern nur als Produkte oder Gebrauchswerte“ (MEW 23/101).

Weder in der „naturwüchsigen Operation des Gehirns“ noch im „Naturinstinkt der Warenbesitzer“ entstehen gesellschaftliche Formen der Arbeit. Im Schaffen gesellschaftlicher Verhältnisse, im Vollziehen der Tauschakte ist bei allem, was sich bewusst abspielt, dasjenige, was nicht bewusst ist, ein Nicht-Wissen über ein außerhalb des Kopfes ablaufendes gesellschaftliches Geschehen. Was bei allen bewussten Vorgängen gleichzeitig noch unbewusst bleibt – im Sinne von „nicht wissen“, was sich in dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen abspielt –, bezeichnet Marx mit „Naturinstinkt“. Der Kopf ist beteiligt, aber im gesellschaftlichen Prozess entsteht etwas, das nicht **für** den Kopf ist, das nicht vorhersehbar ist, ein unbewusstes Beteiligen in einem gesellschaftlich-praktischen Prozess, der eben nicht nur aus Gedankenbewegungen besteht und eine Seite enthält, in der es auf unmittelbar nicht sichtbare, sondern hinter sachlicher Hülle verborgener Weise um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit geht. So heißt es auch, die „Gesetze der Warennatur“ werden nicht im „Naturinstinkt“ hergestellt, sondern „**betätigen** sich im Naturinstinkt“, d.h. die außerhalb des Kopfes im gesellschaftlichen Verhältnis der Waren zueinander, im Realisieren der Beziehungen der Waren zueinander vonstatten gehende Entwicklung von Formen des Werts betätigt sich im „Naturinstinkt“. Alles, was sich **nicht** hinter der sachlichen Hülle ihrer Waren verborgen abspielt, ist den Warenbesitzern bewusst.

Reichelt zitiert auszugsweise so, dass das entscheidende Wort „betätigen“ außerhalb der Anführungszeichen fällt, so als wäre es belanglos oder wäre von Marx selbst nicht benutzt worden.

Indem die Warenbesitzer als mit Bewusstsein begabte Lebewesen den Austauschprozess vollziehen, d.h. die wirkliche Beziehung der Waren zueinander realisieren, ist ihr „Kopf“ auf zweifache Weise beteiligt. Erstens. Die Warenbesitzer haben ein Bewusstsein von den Gebrauchswerten als Gegenständen, die ihre Bedürfnisse befriedigen. Was die Waren als Werte anbelangt, halten die Warenbesitzer ihre Produkte bewusst für austauschbar. Zweitens. Hierbei wissen die Warenbesitzer nicht, was der Wert als in den Produkten vergegenständlichte abstrakt-menschliche Arbeit ist und dass es dieser Wert der Waren ist, worin die Austauschbarkeit besteht. **Die Warenbesitzer sind es, die durch den Vollzug des Austauschprozesses ihre Arbeitsprodukte in ein gesellschaftliches Verhältnis bringen. Sie vollziehen in ihrem Handeln unter Mitwirkung ihres Bewusstseins die Entwicklung der Wertformen, die für sie unbewusst mit dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen gegeben ist. Obwohl die Warenbesitzer in der Ausgangssituation kein Bewusstsein vom allgemeinen Äquivalent haben, das allgemeine Äquivalent nicht in der Ausgangssituation vorgefunden wird und die Warenbesitzer kein Bewusstsein von dem haben, was sich im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen zueinander hinsichtlich der Entwicklung der Wertformen abspielt, geht – unter Mitwirkung mentaler Prozesse – aus ihrem praktischen Handeln das allgemeine Äquivalent hervor.**

In diesem Sinne „betätigten“ sich die Gesetze der Warennatur im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Etwas völlig anderes ist es, wie Reichelt zu behaupten, eine Erscheinungsform des Werts der Waren wie das allgemeine Äquivalent **würde in einer unbewussten Gedankenbewegung in Form einer „gedanklichen Einheit“ hergestellt**, um sich dann unter dem Einfluss der bewussten Auswahl eines für Äquivalentfunktionen tauglichen Gebrauchswerts in eine „objektive Gedankenform“ zu verwandeln.

Reichelt lässt das mit der gesellschaftlichen Tat umschriebene Handeln außen vor und damit das Realisieren der wirklichen Beziehung der Waren zueinander als Realisieren eines gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen, worin sich für die Warenbesitzer unbewusst das abspielt, was Marx auf Ebene der „theoretischen, gedachten“ Beziehung der Waren im ersten Kapitel des *Kapital* als Wissenschaftler aufdeckte, der im Unterschied zu den Warenbesitzer dem sachlich bedingten falschen Schein der gesellschaftlichen Formen nicht aufsitzt.

Getrennt von dem praktisch-gesellschaftlichen Geschehen greift Reichelt die Betätigung der Gesetze der Warennatur im „Naturinstinkt“ heraus und interpretiert sie als Entstehungsprozess der Wertformen bzw. des allgemeinen Äquivalents im Sinne einer kruden „konstitutiven Abstraktionsleistung des Austauschenden“ (Reichelt 2001, S. 26; Reichelt 2002, S. 174). Anstatt sich die Frage zu stellen, warum Marx auf seine „Analyse der Warennatur“ verweist und diese Frage mit einer Erklärung des bedeutsamen Zusammenhangs von erstem und zweitem Kapitel zu beantworten, stellt Reichelt lapidar fest, Marx verweise „nur noch auf seine Analyse der Ware“ (Reichelt 2001, S. 26; Reichelt 2002, S. 175).

Obwohl es im *Kapital* nur ein durch das gesellschaftliche Verhältnis der Sachen bestimmtes Konzept der Entwicklung der Wertformen gibt, worin auch das Gelten eine wesentlich Rolle spielt, obwohl nicht eine einzige Wertform im „Naturinstinkt“ der Menschen hergestellt wird und als „gedankliche Einheit“ unbewusst im Kopf der Austauschenden eingeschlossen ist und es folglich überhaupt keine Vermittlung zweier Abstraktionskonzepte gibt, glaubt Reichelt für das *Kapital* bewiesen zu haben, dass in ihm die Dialektik mit fatalen Konsequenzen reduziert und versteckt sei. „Dieser Biologismus hat geradezu symptomatischen Charakter: er verdeckt und offenbart zugleich die

Unmöglichkeit der Vermittlung dieser beiden Abstraktionskonzepte. Wenn aber die dialektische Darstellung als Entwicklung der Wertverselbständigung mehr und mehr ‚versteckt‘ wird, aber auch das Geltungskonzept nicht mit seiner Gesamtdarstellung verbunden wird, was bleibt dann von der Dialektik als Beweismethode übrig?“ (Reichelt 2001, S. 26, Reichelt 2002, S. 175).

Marx hat die dialektische Darstellung nicht versteckt, sondern diese mit der Zerlegung der Warenzirkulation in drei Kapitel als sich ergänzende und wechselseitig bedingende Stufen der Darstellung auf einen Entwicklungsstand gebracht, auf dem es überhaupt erst möglich ist, eine ebenso durchsichtige wie rationale „Ableitung der Geldform“ zu leisten.

#### **4. Ein Beispiel für Reichelts Art und Weise, den Wert als „Abstraktionsprodukt, das im Kopf existiert“, im *Kapital* zu belegen**

Reichelt erweckt nach den wenigen Charakterisierungen des Werts als gedanklichem Abstraktionsprodukt den Eindruck, als habe Marx zum Wert nicht viel mehr zu sagen: „Doch mehr als Andeutungen sind es nicht“ (Reichelt 2001, S. 4; Reichelt 2002, S. 146). Diese Marx attestierte wissenschaftliche Dürftigkeit wirft nämlich „wieder ein neues Problem auf. Angesichts dieser Bestimmung des Wertes als einer gedanklichen Abstraktion stellt sich die Frage, wie der Zusammenhang von Arbeit und Wert zu denken ist“ (Reichelt 2001, S. 4; Reichelt 2002, S. 146). Was immer auch hinsichtlich des auf dem Wert beruhenden Austauschs im Kopf der Austauschenden vor sich geht, – der Wert ist **keine** gedankliche Abstraktion. Daher existiert das „neue Problem“ einzig und allein im Kopf von Reichelt. Dies leuchtet schnell ein, wenn man sich einmal die Mühe macht und nachvollzieht, wie Marx das alte Problem des „Zusammenhangs von Arbeit und Wert“ löst. Nach einem Methodenvergleich zwischen *Rohentwurf* und *Kapital* hält Reichelt fest: „Im *Kapital* muß er (Marx – D. W.) den Wert voraussetzen als bereits vom Kapital produzierten, und dies tangiert in erheblichem Maße auch die anfängliche Bestimmung des Wertes: er geht aus und muß ausgehen vom produzierten, wirklichen Wert (der also nicht im Kopf der Austauschenden existiert – D. W.) und von da her den Doppelcharakter der Arbeit bestimmen. Diese Wertkonzeption zusammenzudenken mit dem Wert als Abstraktionsprodukt der Austauschenden, die er ebenfalls im ersten Kapitel behandeln wird, ist kaum möglich“ (Reichelt 2001, S. 5; Reichelt 2002, S. 147).

Richtig ist, dass Marx mit der Ware und damit auch mit dem wirklichen Wert beginnt, wobei er aber gerade davon abstrahiert, dass die Ware bzw. der Wert vom „Kapital produziert“ ist. Der Wert ist auch dann **wirklich**, wenn auf der Abstraktionsstufe der einfachen Warenzirkulation lediglich unterstellt ist, dass die Waren **Arbeitsprodukte** sind. Die ganze Darstellung der Warenzirkulation von der Ware bis zum Geld beruht auf der auch historisch gewordenen Voraussetzung, dass das Kapital das grundlegende, die bürgerliche Gesellschaft beherrschende gesellschaftliche Verhältnis ist. In der Darstellung der Warenzirkulation, die mit der Ware beginnt, abstrahiert Marx gerade davon und unterstellt die Waren als einfache Arbeitsprodukte, als Dinge, in denen Arbeit verausgabt wurde, um entwickeltere Formen des Werts wie das Kapital aus den einfachen weniger entwickelten zu begreifen. Nicht nur diese Formulierungen zeigen, dass Reichelt die **einfache** Warenzirkulation als **abstrakte** Sphäre der Kapitalzirkulation in eine theoretische, gedachte Beziehung auflöst. Man wundert sich auch nicht mehr, wenn Reichelt meint, Marx müsse nun leider auch „den Doppelcharakter der Arbeit bestimmen“ (s.o.). Wenn auch in noch unzureichender Weise Reichelt sich dem Verständnis des Werts im *Kapital* zumindest annähert („wirklicher Wert“), nimmt er dies sogleich wieder zurück und behauptet ebenso

lapidar wie vereinnahmend, Marx behandle im *Kapital* „ebenfalls den Wert als Abstraktionsprodukt der Austauschenden“. Nach dem Problem, wie denn der Wert als Abstraktionsprodukt der Austauschenden mit der Arbeit zusammenhänge, haben wir nun ein zweites „neues Problem“, das es aber, so wie Reichelt es sieht, aus den oben vorgebrachten Gründen gar nicht gibt: Wie sind zwei Wertkonzeptionen, wovon die eine dem Verständnis vom Wert nahe kommt und die andere überhaupt nicht existiert, zusammenzudenken? „Erst das *Kapital* enthält explizite Hinweise, was man sich unter Kategorien zu denken hat, und daß sie in Verbindung mit dem Wert als einer von den Austauschenden selbst vollzogenen Abstraktion zu entwickeln sind. Kategorien werden dort in aller wünschenswerten Deutlichkeit als ‚objektive Gedankenformen‘ bezeichnet, als ‚subjektiv-objektiv‘ charakterisiert, und der Wert als Abstraktionsprodukt, das ‚im Kopf existiert‘: ‚Äquivalent bedeutet hier nur Größengleiches, nachdem beide Dinge vorher **in unserem** (Hervorhebung – D. W.) Kopf stillschweigend auf die Abstraktion Werth reduziert worden sind“ (Reichelt 2001, S. 4; Reichelt 2002, S. 146).

Zunächst sei hier auf die Verlagerung der Abstraktion vom Kopf der Austauschenden in den Kopf des wissenschaftlichen Betrachters aufmerksam gemacht und darauf, dass das, was „vorher“ im Kopf des wissenschaftlichen Betrachters als Reduktion auf die Abstraktion Wert sich abspielt, zu einer von drei **„Ursachen für eine irrige Annahme“** (Hervorhebung – D. W.) hinsichtlich der quantitativen Bestimmung des Äquivalents führt.

Es soll eine Kostprobe aus dem *Kapital* genügen, um von vornherein deutlich zu machen, wie Marx – ganz anders als Reichelt – zwischen dem zu unterscheiden weiß, was sich zum einen im Kopf des wissenschaftlichen Betrachters und was sich zum anderen in dem ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnis ereignet. „Sagen **wir**: als Werte sind die Waren bloße Gallerten menschlicher Arbeit, so reduziert **unsre Analyse** dieselben auf die Wertabstraktion, gibt ihnen aber keine von ihren Naturalformen verschiedene Wertform. Anders im Wertverhältnis einer Ware zur andern. **Ihr Wertcharakter tritt hier hervor durch ihre eigne Beziehung zu der andern Ware**“ (MEW 23/65; Hervorhebungen – D. W.). Sieht man sich dann die Schrift von Marx an, aus der das von Reichelt angeführte Zitat stammt, dann muss man leider feststellen, dass sich Reichelt in der Not, im Umkreis des *Kapital* eine Textstelle zu finden, die seine Konstruktion des Werts als unbewusst-bewusst im Kopf hergestelltes und dort hausendes Gedankenabstraktum beweist, der klassischen Methode bedient, die zitierte Textstelle aus dem Zusammenhang, worin sie eine ganz bestimmte, nicht gewünschte Bedeutung hat, herauszureißen, um ihr so die gewünschte Bedeutung zu geben. Wenn dies schon nicht wegen der Verlagerung vom Kopf der Austauschenden in den Kopf des wissenschaftlichen Betrachters ganz gelingt, dann lässt diese Verlagerung aber schon darauf schließen, was der Text von Marx dann auch bestätigt, dass es bei der zitierten Textstelle auch tatsächlich aus ganz bestimmten Gründen und in besonderer Weise um etwas geht, das eine Angelegenheit des wissenschaftlichen Betrachters oder gar des Lesers des *Kapital* ist. Die zitierte Stelle gehört zum „§.3. Die Äquivalentform.“ Nachdem Marx unter „a)“ die qualitative Bestimmtheit der Äquivalentform als „Form der unmittelbaren Austauschbarkeit“ abgehandelt hat, wendet er sich unter „b)“ der quantitativen Bestimmtheit zu, die „nicht enthalten (ist) in der Äquivalentform“ (MEGA II.5/631). Bevor auf den Punkt b) eingegangen wird, aus dem die von Reichelt angeführte Textstelle stammt, sei vorher noch einmal eine Stelle aus Punkt a) erwähnt, die ebenso wie die aus dem *Kapital* zitierte Stelle zeigt, dass der Wert einer Ware sich im Verhältnis zu einer anderen Ware – im Wertverhältnis der einen zur anderen Ware – im Gebrauchswert dieser anderen Ware darstellt, der Gebrauchswert der zweiten Ware als Wert der ersten Ware gilt: „Als Werte sind alle Waren *gleichgeltende, durch einander ersetzbare oder vertauschbare Ausdrücke derselben Einheit*, der menschlichen Arbeit. Eine Ware ist daher überhaupt mit andrer Ware *austauschbar*, sofern sie eine *Form* besitzt, worin sie *als Wert erscheint*. Ein Warenkörper ist *unmittelbar austauschbar* mit andrer Ware,



soweit seine *unmittelbare Form*, d.h. seine eigne *Körper-* oder *Naturalform* anderer Ware gegenüber *Wert* *vorstellt* oder *als Wertgestalt* gilt. Diese Eigenschaft besitzt der Rock im *Wertverhältnis* der Leinwand zu ihm. Der *Wert* der Leinwand wäre sonst *nicht ausdrückbar in dem Ding Rock*“ (MEGA II.5/631).

Die von Reichelt zitierte Stelle stammt aus dem dritten von drei Punkten, die Marx auf besondere Weise unter dem Aspekt betrachtet, dass die Äquivalentform keine quantitative Bestimmung enthält. Bei diesen Punkten handelt es sich nämlich um drei Ursachen für die **irrig**e Ansicht hinsichtlich der quantitativen Bestimmtheit der Äquivalentform. Wie sieht die Ursache nun aus? **Wir** (Marx, der wissenschaftliche Betrachter, der Leser des *Kapital*) „können die Formel: *20 Ellen Leinwand = 1 Rock* oder: *20 Ellen Leinwand sind 1 Rock wert* auch so ausdrücken: *20 Ellen Leinwand und 1 Rock sind Äquivalente* oder *beide sind gleich große Werte*. Hier drücken wir nicht *den Wert* irgendeiner der beiden Waren *in dem Gebrauchswert der andern aus*“ (was in dem Wertverhältnis zweier Waren längst geschehen ist und auch nur dort geschehen kann). Mit dem, was der wissenschaftliche Betrachter in der „Formel“ ausdrückt, drückt er gerade **nicht** „den Wert irgendeiner der beiden Waren in dem Gebrauchswert“ der zweiten Ware aus. Jegliche gesellschaftliche mit dem Wert gegebene Formbestimmung ist darin ausgelöscht. „*Keine* der beiden Waren wird daher in *Äquivalentform* gesetzt.“ Nun folgt die zitierte Stelle: „*Äquivalent* bedeutet hier nur *Größengleiches*, nachdem beide Dinge vorher in unsrem Kopf stillschweigend auf die Abstraktion *Wert* reduziert worden sind“ (MEGA II.5/632).

Was kann im Kopf lediglich geschehen? Die Dinge stillschweigend auf die Abstraktion *Wert* reduzieren, stillschweigend annehmen, die Arbeitsprodukte sind untereinander gleich, nur insofern sie Werte sind. Da das, was den Wert angeht nur im Kopf geschieht, im Sinne der Abstraktion, kommt auch nicht mehr heraus, als die irrig e Ansicht, Äquivalent bedeute Größengleiches, womit gerade jegliche Formbestimmtheit ausgelöscht ist. **Ich kann im Kopf die Abstraktion vornehmen, im Kopf die Waren auf das reduzieren, was sie reell tatsächlich als Werte sind, aber gerade weil es im Kopf geschieht, handelt es sich nicht um den Wert der Ware selbst, der sich in seiner der Sachlichkeit des Arbeitsprodukts geschuldeten Sachlichkeit nur in dem aus dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen bestehenden Wertverhältnis zu einer anderen Ware, in deren Gebrauchswert darstellen kann und schon längst dargestellt hat.** Stillschweigend im Kopf Waren auf Werte zu reduzieren, darf nicht damit verwechselt werden, dass diese selbst als Verausgabungen menschlicher Arbeit Werte sind und im Tausch als Werte so aufeinander bezogen sind, dass sie auch „füreinander als Werte da sind“, was überhaupt nur zu einer ökonomischen Formbestimmung wie dem Äquivalent führt, indem der Wert der ersten Ware sich im Gebrauchswert der zweiten Ware darstellt. Hierbei gilt zu berücksichtigen, dass Reichelt bei der Wertabstraktion keinen Bezug zum reell existierenden Wert der Waren herstellt, er nicht das versteht, was Marx darunter versteht. Von der Wertabstraktion im Kopf führt kein Weg zum Äquivalent, nicht auf der Darstellungsebene des Verhältnisses zweier Waren zueinander und auch nicht auf der Darstellungsebene des wirklichen Aufeinanderwirkens aller Waren im Austausch, aus dem das Geld schon immer entstanden ist.

So als handle es sich um eine zentrale Stelle, an der Marx entwickelt, was Wert ist, schreibt Reichelt weiter zu der von ihm zitierten Stelle: „Man hätte sich eine präzisere Formulierung gewünscht, aber immerhin: Er spricht nicht von einer Abstraktion im Bewußtsein, zugleich betont er, daß sie ‚stillschweigend‘ erfolgt“ (Reichelt 2001, S. 8f.; Reichelt 2002, S. 152). Eben belegt Reichelt noch mit dem Zitat, dass Marx Wert als Abstraktionsprodukt im Kopf begreift, und jetzt handelt es sich auf einmal nicht mehr um eine Abstraktion im Bewußtsein, aber halt, das stimmt auch nicht so ganz; denn sie (die Abstraktion) erfolgt ja stillschweigend und demnach kann es sich ja doch „um einen Akt im Kopf handeln, der nicht bewußt ist, ein logisch unbewußter Prozess“. Nun ist die Erklärung des Werts als

unbewusst-bewusstes Gedankenresultat doch gerettet, und zwar auf Reichelts Weise, nämlich als mentales Geschehen im Kopf des Wissenschaftlers oder der Austauschenden, als ein Wissenssplitting, als ein Wissen, das sich in Wissen und Nicht-Wissen unterscheidet: „Ein Nicht-Wissen im Wissen selbst“ (Reichelt 2001, S. 9; Reichelt 2002, S. 152). Nachdem Reichelt meint, dass uns Marx hierauf aufmerksam machen wollte, führt er eine Stelle aus dem Austauschprozess an, mit der Reichelt Fragen verbindet, die es erlauben, darauf hinzuweisen, auf was Marx wirklich aufmerksam machen wollte. „Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (MEW 23/88). Reichelt fährt dann fort: „Auf was bezieht sich Marx, wenn er behauptet, daß die Menschen ihre verschiedenen Arbeiten als menschliche Arbeit gleichsetzen, indem sie ihre Produkte als Werte gleichsetzen, und daß sie dies tun ohne adäquates Bewusstsein?“ (Reichelt 2001, S. 9; Reichelt 2002, S. 152). So berechtigt diese Frage auf den ersten Blick scheint, so sehr zeigen die Alternativen, die Reichelt anbietet für das, worauf sich Marx „bezieht“, dass er verworrene Vorstellungen vom Wert, von der Arbeit und von dem hat, was den Menschen bewusst und unbewusst in der praktisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Reichelt fragt, ob sich „dieses Nichtwissen auf die Gleichsetzung der Arbeiten oder bereits auf das Gleichsetzen der Produkte als Werte“ (Reichelt 2001, S. 9; Reichelt 2002, S. 152) bezieht. (Auf den Austausch, insbesondere auf die Ausgangssituation des Austauschs, in der sich die Austauschenden als Besitzer der einfachen, noch nicht preisbestimmten Waren, d.h. der Waren als bloßen Einheiten von Gebrauchswert und Wert gegenüberstehen, wird später auch und gerade unter Berücksichtigung dessen, was unbewusst-bewusst in den Köpfen der Warenbesitzer vor sich geht, ausführlich eingegangen; „Bezieht sich dieses Nichtwissen“, so lautet Reichelts erste Frage, „auf die Gleichsetzung der Arbeiten oder bereits auf das Gleichsetzen der Produkte als Werte?“ Das „Nichtwissen“ bezieht sich auf die Gleichsetzung der Waren als Werte und damit automatisch auch auf die Gleichsetzung der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten als abstrakt-menschliche und in dieser Form als gesellschaftlich-allgemeine aufeinander. Genauso könnte man umgekehrt formulieren, die Warenbesitzer wissen nicht, dass sie im Austausch ihre Arbeiten, wie gerade beschrieben, einander gleichsetzen und damit wissen sie auch nicht, dass sie ihre Arbeitsprodukte als Werte gleichsetzen. Dies ergibt sich aus der oben angegebenen Bestimmung des Werts der Waren, der nichts anderes ist als die Vergegenständlichung der abstrakt-menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit. Wert und abstrakt-menschliche Arbeit lassen sich gar nicht voneinander trennen. Es ist absolut unmöglich, dass die Warenbesitzer wissen, was Wert ist und nicht wissen, dass im Wert ihre Arbeiten als gesellschaftlich-allgemeine aufeinander bezogen sind. Wenn sie umgekehrt wissen würden, im Austausch ginge es um die Herstellung des gesellschaftlich-allgemeinen Charakters der Arbeiten, dann wüssten sie auch, was Wert ist. Damit erweisen sich auch die folgenden zwei Fragen als überflüssig und verraten ein äußerst wirres und krudes Verständnis vom Wert der Waren: „Oder auf den Zusammenhang von Wert und Arbeit? Daß also die Gleichsetzung als Werte bewußt durchgeführt wird, aber die Reduktion auf gleiche Arbeit unbewußt mitvollzogen wird?“ (Reichelt 2001, S. 9; Reichelt 2002, S. 152).

## **5. Beispiele für Reichelts Art und Weise, seine Auffassung von „objektiven Gedankenformen“ und „ökonomischen Kategorien“ im *Kapital* zu belegen.**

In Kategorien wird die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit gedanklich wiedergegeben, so in der Kategorie „Wert“ der Wert, der dem denkenden Subjekt gegenüber außerhalb seines Kopfes **reell** in den Waren existiert. Die Schwierigkeit besteht darin, dass der Wert und gesellschaftliche Verhältnisse überhaupt reell existieren, zugleich

aber unsichtbar sind. Da sie nur in sichtbaren Erscheinungsformen fassbar sind und unabhängig von ihrer realen Existenz nur **gedacht** werden können, kommen Philosophen darauf, Verhältnisse seien Ideen und das, was in der Wirklichkeit von den Verhältnissen erfahrbar ist, sei aus den Ideen entsprungen. Als Vergegenständlichung der abstrakt-menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit ist der Wert ein unsichtbares, gesellschaftliches Verhältnis. Im Austausch als Werte gleichgesetzt zu werden, bedeutet für die Waren, dass die in ihnen steckenden konkret-nützlichen Arbeiten in Form der abstrakt-menschlichen Arbeit aufeinander **bezogen** sind. Der Wert schließt eine gesellschaftliche Beziehung ein, welche eine bestimmte Art und Weise betrifft, in der Menschen in einem gesellschaftlichen Zusammenhang über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter ihrer Arbeiten entscheiden. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang besteht aber darin, dass die Menschen ihn über den Austausch der Arbeitsprodukte herstellen. Indem der Austausch der Waren jegliches ökonomisch-gesellschaftliche Verhalten in der bürgerlichen Gesellschaft **vermittelt**, ist er auch der gesellschaftliche Prozess, worin über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der konkret-nützlichen Arbeiten **entschieden** wird.

Ist der Wert mit der Vergegenständlichung abstrakt-menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeiner Arbeit umschrieben, dann versteht es sich von selbst, dass er – auch wenn man ihn nicht anfassen kann, er nicht als solcher sichtbar ist – genauso **reell** existiert wie der Gebrauchswert, wenn auch nicht in derselben Weise. Nur die konkret-nützliche Arbeit kann im Verhältnis der Arbeitsprodukte als Waren zueinander zugleich auch Verausgabung von menschlicher Arbeit überhaupt sein. Indem die Arbeitsprodukte im Austausch einander gleichgesetzt werden, ist es die schlechthin in ihnen verausgabte Arbeit, welche die ungeheure Bedeutung der gesellschaftlichen Allgemeinheit erhält. Diese gesellschaftliche Bedeutung kommt der abstrakt-menschlichen Arbeit **nur innerhalb** des gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte zu. Sie existiert so **reell** so **reell** dieses Austauschverhältnis existiert und so **reell** wie der auch außerhalb des Austauschverhältnisses geltende Tatbestand, dass in jedem Arbeitsprodukt menschliche Arbeit schlechthin verausgabt wurde. Wie Tauschverhältnisse historisch entstanden sind, so können sie auch in einem historischen Prozess wieder verschwinden. Geschieht Letzteres, dann bleiben nur Arbeitsprodukte übrig, die ihre Warenform abgestreift haben. Reell existieren dann keine Werte mehr, sondern nur noch Arbeitsprodukte.

Von Anfang an muss der Unterschied zwischen der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit, die vom wissenschaftlichen Betrachter (dem wissenschaftlichen Bewusstsein) vorgenommen wird, und dieser Wirklichkeit selbst beachtet werden, die unabhängig vom wissenschaftlichen Betrachter existiert. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Bewusstsein gehören die Austauschenden selbst zur ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sie durch ihr Handeln und ihre „Köpfe hindurch“ geschaffen haben. Nichtsdestoweniger steht ihnen zugleich die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit als einmal geschaffene gegenüber und wird um ihrer ständigen Reproduktion willen auch stets in Gedanken wiedergegeben. So stellt sich hinsichtlich des Unterschieds zwischen wissenschaftlichem Bewusstsein und Alltagsbewusstsein die Frage, ob die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit von dem verschieden ist, was von ihr im Alltagsbewusstsein wiedergegeben wird. Bei allem, was sie wissen und bei allem, was sie praktisch tun, bleibt ihnen das unbewusst, was sich hinter der sachlichen Hülle der gesellschaftlichen Verhältnisse verborgen abspielt. Mit dem, was den Austauschenden bewusst gegeben ist, vollstrecken sie die ihnen unbewusst hinter den sachlichen Verkehren verborgenen inneren Zusammenhänge (wie z.B. die „Gesetze der Warennatur“).

Was die „objektiven Gedankenformen“ anbelangt, so sind damit die Kategorien der „bürgerlichen Ökonomie“ gemeint, in denen **gedanklich** auch die in ihrer „Verrücktheit“ nicht durchschauten Erscheinungsformen des Werts wiedergegeben werden. Auch wenn die

unmittelbare Austauschbarkeit des Geldes nicht mehr aus dem Sich-Darstellen des Werts aller Waren im Gebrauchswert der Geldware erklärt werden kann und die gesellschaftliche Qualität des Geldes aus ihm als Ding zu entspringen scheint, so ist die sachlich bedingte Verrücktheit im praktischen Austauschen von allen anerkannt. Die sachlich verkehrte Form der Gesellschaftlichkeit, die verkehrte sachliche Erscheinungsweise des Gesellschaftlichen ist genauso objektiv gültig, „gesellschaftlich gültig“, wie die Gesellschaftlichkeit selbst, die sachlich verkehrt erscheint.

Daher sind die Kategorien, die mit solchen verrückten Formen gebildet werden, gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen. Weder bei der Entwicklung der Wertformen noch bei der Darstellung des Austauschprozesses, die beide zur Erklärung des Geldes erforderlich sind, werden die Kategorien als objektive Gedankenformen der bürgerlichen Ökonomie von Marx herangezogen, weil sie etwa eine konstitutive Rolle bei der Entstehung der Wertformen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit spielen könnten. Sie spielen eine Rolle bei der Entstehung und Entwicklung des Systems der „Kritik der politischen Ökonomie“ im Wechselspiel von Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihren theoretischen Ausdrücken. Worauf Reichelt aber hinaus will, ist, den Warenbesitzern die Kategorien für alle ökonomischen Formen in den Kopf zu legen, wo sie dann, fern von der wirklichen Beziehung der Waren aufeinander, eine konstitutive Rolle spielen. Die Beziehung aber selbst erscheint in verrückter Form. Das Geld in dieser Verrücktheit gefasst, geht aus den Produktionsverhältnissen hervor, kennzeichnet sie in ihrer historischen Spezifik. Wie den Menschen etwas erscheint, ohne zu wissen, was und warum es ihnen so erscheint, drauf kommt es an.

Reichelts Argumentation für eine neue „Geltungstheorie“ steht und fällt mit seiner Auffassung des Werts als Gedankenabstraktum, als Resultat unterschiedlich charakterisierter Gedankenbewegungen. Dieser Stützpfeiler – sonst wäre eine Auseinandersetzung mit Marx ohnehin sinnlos – muss sich für Reichelt auch im *Kapital* nachweisen lassen. Um fündig zu werden, bedient sich Reichelt der beiden Verlagerungen bzw. Vermischungen. **Zum einen verlagert er stillschweigend das, was sich seiner Meinung nach im Kopf der Austauschenden abspielen soll, in den Kopf des wissenschaftlichen Betrachters, vermischt das wissenschaftliche Bewusstsein mit dem Alltagsbewusstsein. Zum anderen verlagert er die Kategorien, mit denen das wissenschaftliche Bewusstsein die Verhältnisse in Gedanken ausdrückt, in die Köpfe der Austauschenden, die an der Erschaffung der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit aktiv beteiligt sind, und vermischt so die gedankliche Reproduktion der Wirklichkeit mit dieser selbst.**

Marx selbst unterscheidet präzise zwischen den reell gegenüber den Menschen existierenden Verhältnissen und den Kategorien, in denen sie „geistig ausgedrückt“ werden. Auch wenn sich in den *Grundrissen* zwischen Anspruch und Verwirklichung, z.B. hinsichtlich der Begründung des Zusammenhangs von Ware, Wert, Preis und Geld, noch eine große Kluft auftut, so fasst Marx aber unmissverständlich den Unterschied zwischen dem Konkreten (der bürgerlichen Gesellschaft) und der „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens“ (MEW 42/35). Ökonomisch-gesellschaftliche Verhältnisse werden in Kategorien geistig ausgedrückt. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Seiten der gedanklichen Reproduktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit schreibt Marx: „Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft ist bei dem Gang der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken und daß sie daher *auch wissenschaftlich* keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr *als solcher* die Rede ist“ (MEW 42/40). Oder: „Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden

Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet, einer Weise, die verschieden ist von der ... praktisch geistigen Aneignung dieser Welt. Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen; solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch. Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben“ (MEW 42/36). Auch in seinem Umgang mit den *Grundrissen* ist es für Reichelt bezeichnend, nur solche Ausführungen von Marx heranzuziehen, von denen er glaubt, sie könnten seinen eigenen Auffassungen entgegenkommen. Nicht nur entgeht Reichelt die grundlegende Charakterisierung des dialektischen Widerspruchs in den *Grundrissen*, er bringt es, im krassen Widerspruch zu dem, was tatsächlich der Fall ist, sogar fertig zu behaupten, „im Rohentwurf“ ... finden wir „nirgends eine eingehendere Bestimmung dessen, was unter ökonomischen Kategorien zu verstehen ist“ (Reichelt 2001, S. 4; Reichelt 2002, S. 145).

Die Verlagerungen und Vermischungen machen für Reichelt Sinn, weil er bei den handelnden Subjekten etwas im Kopf vor sich gehen lassen will, den Kopf an der Wertbildung beteiligen will, auf eine Weise, die dem, was in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit tatsächlich abläuft, widerspricht. Die Frage, was im Kopf bewusst und was unbewusst ist, wenn Menschen ihre gesellschaftliche Wirklichkeit durch ihr Handeln und ihre Köpfe hindurch produzieren und reproduzieren, beantwortet Reichelt mit der Behauptung, im Kopf liefe eine Wertabstraktion, eine Abstraktion ab, die konstitutiv für den Wert ist, die für seine Entstehung ebenso wie für sein Erscheinen in den Sachen verantwortlich ist. Der Wert ist nach Reichelt etwas Geistiges, dank der im Kopf ablaufenden gedanklichen Abstraktion. Der Wert hat für ihn eine geistige Qualität und wenn er diese nicht hätte, könnte es in der gesellschaftlichen Realität nicht so etwas wie das Geld geben, das an der Geistigkeit des Werts partizipiert und folglich so etwas wie eine als Sache existierende „objektive Gedankenform“ ist.