

## **Dieter Wolf**

(Aus „Ware und Geld“, Hamburg 1985 bzw. „Der dialektische Widerspruch im Kapital“, Hamburg 2002. Die Anmerkungen befinden sich am Ende des Textes)

### **Teil 5**

## **Der Begriff des Widerspruchs im »Kapital« und in der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«**

## Kapitel 1

### **Marx' Auffassung vom »wirklichen Gegensatz« und von der »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« in der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«**

In seinem Aufsatz »Dialektik als Darstellungsmethode im ›Kapital‹ von Marx«<sup>1</sup> schreibt Hans Friedrich Fulda: »Der Gegensatz beider Methoden (der dialektischen Methode von Marx und Hegel – D. W.) läßt sich noch in anderer Weise bezeichnen, und zwar so, daß er als Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus erkennbar wird, ohne dabei seinen methodologischen Charakter zu verlieren. Zugleich wird dann sichtbar, daß er auch den zentralen Begriff des Widerspruchs tangiert. Man muß sich dazu fragen, was es ist, das in beiden Fällen die Entwicklung des Begriffs in der Darstellung des Stoffs vorantreibt.«<sup>2</sup> Das, wodurch das Leben des Stoffs selbst vorangetrieben wird, ist nach Fulda bei Marx »eine bestimmte, im Gegensatz zur ökonomischen Wirklichkeit befindliche, gedankliche Aneignungsweise des Wirklichen. Wir halten durch sie diesem Wirklichen sozusagen den Spiegel vor, indem wir die wirklichen, das Wirkliche zerreißenen Widersprüche aufdecken.«<sup>3</sup>

Ein Unterschied, der die Darstellung und die in ihr dargestellte Wirklichkeit betrifft, versteht sich von selbst, insofern die Darstellung als gedankliche, im Kopf des Autors oder des Lesers seiner Werke sich abspielende Reproduktion der Wirklichkeit nicht diese Wirklichkeit selbst ist. Ein anderer Unterschied ist darin zu sehen, dass es eine Reihenfolge der Kategorien und eine analytische Trennung der zusammenhängenden und sich wechselseitig voraussetzenden Teile der bürgerlichen Gesellschaft gibt, die nicht unmittelbar auf deren Oberfläche erscheint, an die sich aber die Darstellung zu halten hat, um die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach begreifen zu können. Auch und gerade dieser zweite Unterschied muss berücksichtigt werden, wenn man begreifen will, inwiefern »Das Kapital« als gedankliche Reproduktion der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft »das Ideelle«<sup>4</sup> ist, das nichts anderes ist, »als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle«<sup>5</sup>.

»Das Kapital« von Marx befindet sich nicht, wie Fulda glaubt, in einem »Gegensatz«, der »das Verhältnis der Darstellung zum Dargestellten kennzeichnet«<sup>6</sup>.

In einen solchen Gegensatz würde eine verkehrte Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft geraten, deren Verfasser den Charakter dieser Darstellung als ideellen Ausdruck der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit noch nicht durchschaut hat. Nur dann, wenn ein Theoretiker den Gestaltungen des Scheins an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet bleibt, wird sich seine Theorie auch gegen seinen Willen in dem Maße gegen die in ihr dargestellte Wirklichkeit verselbständigen, in dem er keinen Zugang zu dem an der Oberfläche verkehrt erscheinenden inneren Zusammenhang der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse hat.

Mit der Behauptung eines Gegensatzes der Marxschen Theorie zur in ihr dargestellten ökonomischen Wirklichkeit kündigt sich an, dass Fulda die Behandlung des Widerspruchs im Zuge eines Vergleichs des »Kapital« mit Hegels »Phänomenologie des Geistes« einseitig auf die Entwicklung des Bewusstseins ausrichtet. Der Hauptfehler, den Fulda begeht und der einen Rattenschwanz von anderen Fehlern nach sich zieht, besteht darin, dass er zwischen der Annahme von dialektischen Prozessen in der Wirklichkeit und ihrer Leugnung hin- und herschwankt, wobei – wie die Ausführungen Fuldas insgesamt zeigen – die Leugnung überwiegt. Dass man Anlass zur Anerkennung einer »objektiven Dialektik« habe, darauf geht Fulda in einer an Widersprüchlichkeiten nicht zu überbietenden Weise ein. »Wendet man sich direkt der Auffassung zu, die Marx von Dialektik als einer Struktur wirklicher Prozesse

gehabt haben mag, so steht man in der Gefahr, hegelianische Gemeinplätze für Marx'sche Weisheit zu halten. Das hat die mit Engels einsetzende Interpretationserfahrung zur Genüge erwiesen. Nützlicher wäre es, von der Vermutung auszugehen, Marx habe über ›objektive‹ Dialektik keine spezifische, seiner Position angemessene Meinung entwickelt. Richtig ist diese Vermutung allerdings nicht. Sie bedarf zumindest erheblicher Einschränkung.«<sup>7</sup> »Insofern versteht man also gerade wichtige Eigentümlichkeiten der Marx'schen Auffassung von dialektischer Methode, indem man von einem Grundgedanken ›objektiver‹ Dialektik ausgeht. Die oben als nützlich bezeichnete Vermutung, Marx habe keinerlei spezifische Vorstellung von objektiver Dialektik gehabt, ist daher nicht zu halten.«<sup>8</sup>

Fulda charakterisiert die Bedeutungen, die Hegels spekulativer Begriff des Widerspruchs besitzt, wie folgt: »Hegels Begriff des spekulativen Widerspruchs hat einen sehr speziellen Bedeutungsgehalt. Er bezeichnet, grob gesprochen, die Zuspitzung, die ein Unterschied erfährt, indem er sich zu einem eigentümlichen Gegensatz zweier einander Enthaltender entwickelt – einem Gegensatz derart, daß jedes der beiden in derselben Rücksicht, in der es das andere enthält, und in der es dadurch, daß es das andere in sich enthält, selbständig ist, das andere auch ausschließt, so daß es in seiner Selbständigkeit seine eigene Selbständigkeit aus sich ausschließt und sich zugrunderichtet. Der Begriff ›Widerspruch‹ ist darum nur applikabel, wenn beide – sowie ihr Verhältnis – instabil sind; doch dies wiederum so, daß die Instabilität sich alsbald in ihr Gegenteil verkehrt. Die einander Widersprechenden und ihr Gegensatzverhältnis gehen nicht nur zugrunde, sondern sie gehen in das einfache Wesen als ihrem Grund zurück. In diesem Wesen haben sie dann Bestand, – freilich ohne ihre frühere Selbständigkeit zu bewahren. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß beide Glieder des Gegensatzes sich dabei streng symmetrisch verhalten. Keinem kommt ein Vorrang vor dem andern zu. Wenn es sich um Momente des methodischen Gedankenfortschritts handelt, welche sich in der Einheit aufheben, die in ihrem Verhältnis bereits enthalten ist, gilt darüber hinaus von ihnen, daß sie von dieser Einheit aus, als dem Dritten, auch als Momente seiner Selbstvermittlung anzusprechen sind. Sie sind durch dieses Dritte miteinander und mit sich Vermittelte.«<sup>9</sup>

Fulda behauptet nun: »Ganz anders ist der Begriff des Widerspruchs bei Marx konzipiert. Er hat bei ihm einen sehr viel weiteren und unscharf begrenzten Anwendungsbereich. Gleichwohl ist er nicht so unbestimmt, wie er oftmals genommen wird. Man kommt ihm wohl am nächsten, wenn man ihn versteht als ›Instabilität involvierende Dysfunktionalität‹. Solche Dysfunktionalität läßt sich abstufen je nach dem Grad der Instabilität, die sie involviert. Entsprechend trägt Marx auch keine Bedenken, graduierende Ausdrücke wie ›größer‹ und ›größter‹ als Adjektiva zu ›Widerspruch‹ zu gebrauchen.«<sup>10</sup>

Zunächst einmal gilt es, Fuldas Interpretation des Hegelschen Widerspruchs zu korrigieren: Es stimmt nicht, dass bei Hegel die Glieder des Gegensatzes sich streng symmetrisch verhalten und keinem der Vorrang vor dem anderen zukommt. Dies lässt sich eindeutig am Urbild aller widersprüchlichen Beziehungen, d.h. am Verhältnis von »Materiellem« und »Ideellem«, von »Natur« und »Geist« verdeutlichen. Die Einheit, in die die gegensätzlich aufeinander bezogenen Seiten von »Körper« und »Seele«, von »Natur« und »Geist« zugrunde gehen, besteht gerade aus einer der beiden Seiten, die sich zum über beide Seiten übergreifenden, beiden gemeinsamen Dritten verdoppelt. So verdoppelt sich der Geist in das, was er als endlicher, sich gegensätzlich auf die Natur beziehender ist, und in das, was er als sich über »Natur« und »endlichen Geist« mit sich selbst vermittelnder »absoluter Geist« ist.

Für Hegel ist die Frage nach der Einheit von Natur und Geist, wie sie vom »verständigen Bewußtsein« gestellt wird, gerade eine »unstatthafte«; denn die Verselbständigung beider Seiten gegeneinander wird von ihm auf Dauer gestellt, weil es keiner der beiden Seiten den Vorrang vor der anderen zu geben versteht. »In Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit

übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle. ... In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deshalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seins, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. Malebranche sagte: Wir sehen alles in Gott. Diesen betrachtete er als die Vermittlung, als das positive Medium zwischen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden, und zwar als das immanente, durchgehende Wesen, in welchem beide Seiten aufgehoben sind, – folglich nicht als ein Drittes gegen zwei Extreme, die selber eine Wirklichkeit hätten, denn sonst entstünde wieder die Frage, wie jenes Dritte mit diesen beiden Extremen zusammenkomme. Indem aber die Einheit des Materiellen und Immateriellen von den genannten Philosophen in Gott, *der wesentlich als Geist zu fassen ist*, gesetzt wird, haben dieselben zu erkennen geben wollen, daß jene Einheit nicht als ein Neutrales, in welches zwei Extreme *von gleicher Bedeutung und Selbständigkeit zusammengingen*, betrachtet werden darf, da das Materielle durchaus nur den Sinn eines Negativen gegen den Geist und gegen sich selber hat oder – wie Platon und andere alte Philosophen sich ausdrückten – als das ›Andere seiner selbst‹ bezeichnet werden muß, die Natur des Geistes dagegen als das Positive, als das Spekulative zu erkennen ist, weil derselbe durch das gegen ihn unselbständige Materielle frei hindurchgeht, über dies sein Anderes übergreift, dasselbe nicht als ein wahrhaft Reales gelten läßt, sondern idealisiert und zu einem Vermittelten herabsetzt.«<sup>11</sup> (Hervorhebungen – D. W.)

Fulda bemerkt nicht, dass, wenn er vom »Dritten« spricht, wodurch die Extreme miteinander und mit sich selbst vermittelt sind, die Stellung der Extreme keine gleiche sein kann, weil das »Dritte« aus einer der beiden Seiten – im Verhältnis Natur-Geist aus dem Geist – besteht. Dass der Geist in der Form des absoluten Geistes das übergreifende Dritte ist, ist bereits innerhalb des doppelseitig-polarischen Gegensatzverhältnisses von Natur und endlichem Geist enthalten. Im endlichen Geist hat sich längst die Vormachtstellung des Geistes gegenüber der Natur erwiesen. Trotzdem besitzt der absolute Geist in der Form des endlichen, der Natur gegenüberstehenden Geistes an dieser eine Schranke, die er dadurch aufhebt, dass er als über Natur und endlichen Geist übergreifendes Dritte selbst der Prozess ist, den Gegensatz von Natur und endlichem Geist »ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen«<sup>12</sup>.

Was für Fulda Hegels Widerspruchskonzeption auszeichnet, soll nun bei Marx keine Bedingung der Anwendung des Begriffs des Widerspruchs mehr sein: »Vor allem aber ist Bedingung der Anwendung dieses Begriffs hier *nicht* (Hervorhebung – D. W.), daß die Glieder des Verhältnisses, das der Ausdruck ›Widerspruch‹ bezeichnet, sich vollkommen symmetrisch verhalten und daß keins von ihnen einen Vorrang vor dem andern hat. Die Glieder müssen einen *wirklichen* Gegensatz bilden, wenn die Darstellungsdialektik materialistisch sein soll.«<sup>13</sup>

Was Hegel anbelangt, so soll für Fulda – was oben aber, gestützt durch Hegels eigene Ausführungen, widerlegt werden konnte – vollkommene Symmetrie herrschen und die Stellung der Extreme eine gleiche sein, so dass keins den Vorrang vor dem anderen hat. Was Marx anbelangt, so soll für Fulda keine vollkommene Symmetrie vorherrschen und die Stellung der Extreme keine gleiche sein, so dass ein Extrem den Vorrang vor dem anderen hat. Weiterhin soll dies alles deswegen richtig sein, weil um einer materialistischen Dialektik willen die »Glieder ... einen *wirklichen* Gegensatz bilden«<sup>14</sup> müssen.

Nach Fulda ist Hegels Gegensatz *kein* wirklicher. Damit zeichnet sich dieser Gegensatz für ihn durch zweierlei aus: Erstens. Die Stellung der Glieder ist eine gleiche; sie verhalten sich streng symmetrisch; keins hat vor dem anderen den Vorrang. Zweitens. Es gibt ein »Drittes«, durch das die Glieder »miteinander und mit sich selbst vermittelt« sind.

Für den »wirklichen Gegensatz« gilt nach Marx: »Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern.«<sup>15</sup> Obwohl Fulda von Hegels Gegensatz sagt, er sei *kein wirklicher*, stattet er ihn mit dem vollkommen symmetrischen Verhalten der Glieder, mit deren gleicher Stellung – kurz, mit Eigenschaften aus, welche gerade den »wirklichen Gegensatz« kennzeichnen. Der erste Widerspruch, in den Fulda sich verstrickt, ist also der, dass er Eigenschaften des »wirklichen Gegensatzes« als Eigenschaften eines Gegensatzes ausgibt, der kein »wirklicher Gegensatz« ist. Darüber hinaus nimmt Fulda an, es gäbe ein »Drittes«, wodurch die Extreme bzw. die Glieder eines nicht-wirklichen Gegensatzes »miteinander und mit sich selbst vermittelt« sind. Hiermit hat sich ein zweiter Widerspruch ergeben, denn die Existenz eines vermittelnden »Dritten« ist mit jenen Eigenschaften des »wirklichen Gegensatzes« unvereinbar; denn wie gezeigt, ist durch das vermittelnde »Dritte« die Stellung der Extreme keine gleiche, ihr Verhalten zueinander nicht vollkommen symmetrisch, und schließlich hat eins der Extreme (Geist) vor dem anderen (Natur) den Vorrang. Wenn Fulda die Existenz des »Dritten« an die Eigenschaften des »wirklichen Gegensatzes« koppelt, diese Eigenschaften aber gerade dem Gegensatz zukommen lässt, der gar kein »wirklicher Gegensatz« ist, dann spricht er unbewusst den richtigen Sachverhalt aus, dass bei Hegel das die Extreme miteinander und mit sich selbst vermittelnde Dritte den Gegensatz kennzeichnet, insofern er kein wirklicher ist.

»Natur« und »endlicher Geist« sind nicht einfach bzw. nicht nur zwei voneinander verschiedene Wesen wie »Pol und Nichtpol« bzw. wie das »menschliche und unmenschliche Geschlecht«<sup>16</sup>. Vielmehr sind »Natur« und »endlicher Geist« Existenzweisen ein und desselben, aus dem absoluten Geist bestehenden Wesens. Die Widersprüche, in die sich Fulda unbewusst bei der Charakterisierung des Hegelschen Gegensatzes verstrickt, sind die Widersprüche, durch die sich Hegels Gegensatz tatsächlich und auch nach Marx' Meinung auszeichnet: Im Anschluss an die Beschreibung des wirklichen Gegensatzes, dessen Extreme verschiedene Wesen sind, schreibt Marx: »(Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik ...)«<sup>17</sup>

Was Marx hier Hegel vorwirft, ist, dass dieser die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens«<sup>18</sup> u.a. verwechselt »mit dem *wirklichen* Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen«<sup>19</sup>. Durch diese »Verwechslung« begeht Hegel einen »dreifachen Irrtum«<sup>20</sup>, wovon der dritte darin besteht, »daß man ihre (der Extreme als sich ausschließende, verschiedene Wesen – D. W.) Vermittlung versucht«<sup>21</sup>. Für Hegel ist der Gegensatz nur nach einer Seite hin ein wirklicher: »Denn ... beide Extreme (treten) in ihrer Existenz als wirklich (auf) und als Extreme.«<sup>22</sup> Doch, obwohl dies der Fall ist, »so liegt es doch nur in dem *Wesen* des einen, Extrem zu sein, und es hat für das andre nicht die *Bedeutung* der *wahren Wirklichkeit*. Das eine *greift über das andre über*. Die Stellung ist *keine* gleiche.«<sup>23</sup> (Bis auf die letzten beiden Hervorhebungen alle Hervorhebungen im Original – D. W.)

Diese Verwandlung eines »wirklichen Gegensatzes« in die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens«, d.h. das Verlassen der Ebene des wirklichen Gegensatzes hat Fulda überhaupt nicht wahrgenommen. Er glaubt, dass es zum wirklichen Gegensatz sich ausschließender Wesen gehört, die hierdurch als nicht mehr vermittelbare Extreme bestimmt sind, »so liegt es doch nur in dem *Wesen* des einen, Extrem zu sein.«<sup>24</sup> Dies aber trifft nicht zu, da der Sachverhalt, dass es nur im *Wesen* des einen liegt, Extrem zu sein, gerade dem Versuch Hegels geschuldet ist, nicht vermittelbare Seiten dennoch zu vermitteln, wodurch

Hegel den wirklichen Gegensatz in die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« verwandelt. Während Fulda seine Paraphrasierung mit der für sich genommen noch gar nicht verständlichen Bemerkung schließt, daß es »nur in dem *Wesen* des einen (liegt), Extrem zu sein«, fährt Marx – wie es der Kontext auch gar nicht anders zulässt – unmissverständlich nach einem Komma fort »und es (das Extrem – D. W.) hat für das andre nicht die *Bedeutung* der *wahren Wirklichkeit*. Das eine greift über das andre über.«<sup>25</sup>

Fulda erklärt die ungleiche Stellung der Extreme, die Marx als Bedingung für das Übergreifen bzw. die Vermittlung angibt, zu einer Bedingung für die Unvermittelbarkeit der Extreme des wirklichen Gegensatzes: »Sie (>menschliches Geschlecht und unmenschliches Geschlecht« – D. W.) können daher auch nicht miteinander vermittelt werden; aber sie bedürfen der Vermittlung auch nicht.«<sup>26</sup> Fulda bringt zwei Stellen durcheinander, an denen Marx vom wirklichen Gegensatz spricht, dessen Extreme als sich ausschließende, verschiedene Wesen nicht miteinander vermittelt werden können: Die eine Stelle befindet sich auf Seite 292 der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«. Es handelt sich um die oben bereits zitierte Stelle: »Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind.«<sup>27</sup>

Die zweite Stelle befindet sich auf Seite 293, und zwar innerhalb der Passage, in der Marx auf die drei Irrtümer eingeht, die dadurch entstehen, dass man die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens u.a. mit dem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen verwechselt. Wie bereits gezeigt wurde, behandelt Marx als dritten Irrtum, der auf der Vermischung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz wechselseitig sich ausschließender Wesen beruht, den vor allem von Hegel gemachten Versuch, die Extreme dennoch zu vermitteln. Der wirkliche Gegensatz wird von Hegel aufgeweicht, indem er die an und für sich unvermittelbaren, sich wechselseitig ausschließenden Wesen zugleich als unterschiedliche Bestimmungen ein und desselben Wesens ausgibt. Auch diese oben bereits diskutierte Stelle sei noch einmal angeführt: »Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten, und als Extreme ...«<sup>28</sup>.

Fulda erkennt nicht, dass es bei allem, was auf diese Stelle folgt, um die Verwechslung des wirklichen Gegensatzes mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens geht. Fulda schreibt nämlich: »Ein solcher Gegensatz aber (ein wirklicher Gegensatz, der keine Vermittlung der Extreme erlaubt – D. W.), so hat Marx in den Frühschriften ausgeführt, besteht nur zwischen wirklichen Extremen, die entgegengesetzten Wesens sind.«<sup>29</sup> Wenn Fulda jetzt fortfährt: »Und zwar so, daß es nur im *Wesen* des einen liegt, Extrem zu sein«<sup>30</sup>, dann bemerkt er nicht, dass Marx gar nicht mehr den wirklichen Gegensatz selbst analysiert, sondern begonnen hat, seine Verwechslung mit der Differenz innerhalb eines Wesens nachzuvollziehen.

Fulda gibt das, was Marx als eine mystisch-verkehrte Vorstellung Hegels kritisiert, als Charakteristikum eines Gegensatzes aus, der für Marx gerade ein *wirklicher* ist. Dieselbe Verwechslung liegt vor, wenn Fulda zum wirklichen Gegensatz bemerkt, die Stellung der Extreme sei in ihm keine gleiche. Dies stimmt für Hegels Gegensatz, den Hegel aber als einen wirklichen längst mit dem Unterschied innerhalb der Existenz eines Wesens vermischt hat. Die ungleiche Stellung der Extreme ist – wie der Kontext der zitierten Stelle beweist – eine Umschreibung dafür, dass die eine Seite über die andere übergreift, so wie der absolute Geist über Natur und endlichen Geist übergreift und das beiden gemeinsame Dritte ist.

Fulda setzt der Verwechslung des wirklichen Gegensatzes mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens noch die Krone auf, indem er in einer Fußnote zu dem Zitat, aus dem die oben behandelte zweite Textstelle stammt, so tut, als sei der Gegensatz von Religion und Philosophie, der für Marx gar kein wirklicher Gegensatz ist, von derselben Art wie der wirkliche, wahrhafte Gegensatz von »menschlichem und unmenschlichem Geschlecht«.

Gerade aber – so führt Marx den Nachvollzug der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit einem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen fort – »greift« bei einem Gegensatz, der schon so aufgeweicht ist, dass er kein wirklicher mehr ist, »das eine (Philosophie – D. W.) über das andre (Religion – D. W.) über. ... Aber in Wahrheit bildet die Religion zur Philosophie keinen *wahren* Gegensatz. Denn die Philosophie begreift die *Religion* in ihrer *illusorischen* Wirklichkeit. Sie ist also für die Philosophie – sofern sie eine Wirklichkeit sein will – in sich selbst aufgelöst. Es gibt keinen wirklichen Dualismus des *Wesens*.«<sup>31</sup>

Über den »Unterschied der Existenz« bzw. über die Extreme, die »entgegengesetzte Bestimmungen *eines* Wesens«<sup>32</sup> sind, äußert sich Marx auf zweifache Weise:

1. »Nordpol und Südpol ziehen sich an; weibliches Geschlecht und männliches ziehen sich ebenfalls an, und erst durch die Vereinigung ihrer extremen Unterschiede wird der Mensch.«<sup>33</sup>

2. »Jedes Extrem *ist* sein andres Extrem. Der abstrakte *Spiritualismus* ist *abstrakter Materialismus*; der *abstrakte Materialismus* ist der *abstrakte Spiritualismus* der Materie.«<sup>34</sup>

Dies Letztere gilt für »abstrakte« Theorien, die den Vermittlungszusammenhang zwischen Natur und Geist mehr oder weniger aussparen: Im Gegensatzverhältnis Materie-Geist hat ein Extrem den Vorrang vor dem anderen, je nachdem, ob der abstrakte Theoretiker ein Idealist oder ein Materialist ist. Im Folgenden geht Marx dann nacheinander auf diese beiden Punkte ein. Innerhalb der Ausführungen zu dem ersten Punkt hebt Marx noch einmal hervor, was im Unterschied zu den entgegengesetzten Bestimmungen als dem differenzierten Wesen den wirklichen Gegensatz auszeichnet. In ihm handelt es sich nicht um den »Unterschied der Existenz« bzw. um die »Differenz innerhalb der Existenz *eines* Wesens«, sondern um den »Unterschied der *Wesen*, *zweier* Wesen.«<sup>35</sup> Wenn Marx danach fortfährt, »was das zweite betrifft«<sup>36</sup>, dann bezieht er sich nicht auf den den wirklichen Gegensatz kennzeichnenden Unterschied zweier Wesen, sondern erläutert anhand eines Beispiels – anhand des Verhältnisses von Geist und Materie – einen grundlegenden Sachverhalt, der das oben unter dem zweiten Punkt Angeführte und damit die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens auszeichnet. Marx gibt, genau genommen, Gründe dafür an, warum der »abstrakte Spiritualismus ... abstrakter Materialismus« ist. »Was das zweite betrifft, so liegt hier die Hauptbestimmung darin, daß ein *Begriff* (Dasein etc.) *abstrakt* gefaßt wird, daß er nicht als selbständig, sondern als eine *Abstraktion* von einem anderen und nur als diese *Abstraktion* Bedeutung hat; also z.B. der Geist nur die *Abstraktion* von der Materie ist. Es versteht sich dann von selbst, daß er eben, weil diese Form seinen Inhalt ausmachen soll, vielmehr das *abstrakte Gegenteil*, der Gegenstand, von dem er abstrahiert, in seiner Abstraktion, also hier der abstrakte Materialismus, sein reales Wesen ist.«<sup>37</sup>

Erst jetzt wird der »dreifache Irrtum« verständlich, den Marx daraus erklärt, dass, »die *Differenz* innerhalb der Existenz *eines* Wesens ... teils mit der *verselbständigten Abstraktion* (versteht sich, nicht von einem andern, sondern eigentlich von sich selbst), teils mit dem *wirklichen* Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen ... verwechselt (wird).«<sup>38</sup>

Der erste Irrtum bezieht sich auf die Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit der verselbständigten Abstraktion, die sich wiederum auf den oben angeführten zweiten Punkt bezieht, der zur Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens gehört. Denn die verselbständigte Abstraktion ergibt sich dadurch, dass ein »Begriff« so gefasst wird, wie es nur innerhalb der Existenz eines Wesens möglich ist, nämlich »nicht als selbständig, sondern als eine *Abstraktion* von einem anderen.« Hierdurch kommt, auch wenn vielleicht der abstrakte Theoretiker das nicht wahrhaben will, genau das heraus, was einzig und allein aus der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens herauskommen kann, nämlich, dass das »abstrakte Gegenteil« das »reale Wesen« ist. Nur ein Theoretiker, der die

Abstraktion von einem anderen bzw. den Geist als die Abstraktion von der Materie *verselbständigt*, kann sich einbilden, dass »nur das Extrem wahr sei, jede Abstraktion und Einseitigkeit sich für wahr hält, wodurch ein Prinzip statt als Totalität in sich selbst nur als Abstraktion von einem andern erscheint.«<sup>39</sup>

Der zweite Irrtum, der sich auf die »Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz« bezieht, besteht darin, »daß die *Entschiedenheit wirklicher* Gegensätze, ihre Bildung zu Extremen, die nichts anderes ist als sowohl ihre Selbsterkenntnis wie ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes, als etwas möglicherweise zu Verhinderndes oder Schädliches gedacht wird«<sup>40</sup>. Auch der dritte Irrtum bezieht sich auf die »Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz«, denn er besteht darin, dass man die »Vermittelung« der Extreme bzw. der wirklichen Gegensätze »versucht. Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten und als Extreme, so liegt es doch nur in dem *Wesen* des einen, Extrem zu sein, und es hat für das andre nicht die *Bedeutung der wahren Wirklichkeit*. Das eine greift über das andre über. Die Stellung ist keine gleiche.«<sup>41</sup>

Aus dem, was Marx über die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« ausführt, geht hervor, dass es für ihn »keinen wirklichen Dualismus des *Wesens* ... gibt«<sup>42</sup>. Dieser Dualismus stellt sich erst her, wenn man, wie Hegel, die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« mit dem »wirklichen Gegensatz« verwechselt: »(Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, *als wirkliche Gegensätze behandelt*, so ist das eben der *Grunddualismus* seiner Logik ...)«<sup>43</sup> (Hervorhebungen – D. W.)

Obgleich Hegel die Extreme »Einzelheit und Allgemeinheit«, »Geist und Natur«, »Christentum oder Religion überhaupt und Philosophie« usw. jeweils als wirkliche Gegensätze behandelt, bilden sie »in Wahrheit«, was Marx abschließend über das Verhältnis von »Religion zur Philosophie« feststellt, »keinen *wahren* Gegensatz. Denn die Philosophie begreift die *Religion* in ihrer *illusorischen* Wirklichkeit. Sie ist also für die Philosophie – sofern sie eine Wirklichkeit sein will – in sich selbst aufgelöst.«<sup>44</sup> Es sei hier nur nebenbei bemerkt, dass für Hegel das Verhältnis von Religion zur Philosophie aus dem erklärt werden muss, was der absolute Geist als doppelseitig-polarischer Gegensatz von »Natur« und »Geist« ist. Der absolute Geist legt sich in die Kunst, die Religion und die Philosophie auseinander, wobei Kunst und Religion dergestalt einen doppelseitig-polarischen Gegensatz ausmachen, dass die Kunst die Einheit von Natur und Geist mit dem Schwerpunkt auf der Natur und die Religion die Einheit von Natur und Geist mit dem Schwerpunkt auf dem Geist ist, während die Kunst und Religion begreifende Philosophie wiederum die Einheit jener beiden Einheiten ist.

Besonders für das Verhältnis von Natur zu Geist besteht ein Zusammenhang zwischen der verselbständigten Abstraktion und dem wirklichen Gegensatz, die beide mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens verwechselt werden. Denn in Hegels Nachweis, dass der Geist gegenüber der Natur letztlich das allein Selbständige ist, steckt die Verwandlung des Geistes als die Abstraktion von der Materie in die als Begriff selbständig bzw. verselbständigte Abstraktion.

Wegen des Beispiels, das Marx anführt, nämlich das Gegensatzverhältnis von Materie und Geist, kann von einem Vorschub leisten eines Missverständnisses gesprochen werden. Denn dieses Gegensatzverhältnis ist gerade das Paradebeispiel für die Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz, in der der wirkliche Gegensatz aufgeweicht wird in einen nicht-wirklichen Gegensatz, dessen Extreme entgegengesetzte Bestimmungen *eines* Wesens sind. Diese Verwechslung zeigt sich darin, dass der Geist in Form des »absoluten Geistes« über Natur und Geist übergreifend deren

vermittelndes »Dritte« ist. Jenes Missverständnis beginnt sich aufzulösen, wenn man Folgendes bedenkt:

Der Gegensatz, der mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens verwechselt wird, ist ja der wirkliche Gegensatz, so dass auch die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens zugleich bzw. stets nach einer Seite hin den Charakter eines wirklichen Gegensatzes besitzt.

Im Nachvollzug der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz heißt es: »Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten, und als Extreme, so liegt es doch nur in dem *Wesen* des einen, Extrem zu sein, und es hat für das andre nicht die *Bedeutung* der *wahren Wirklichkeit*.« Vorher hatte Marx Hegel vorgeworfen, er behandle die Einzelheit und Allgemeinheit, die »abstrakten Momente« des Schlusses – also unterschiedliche Bestimmungen der sich mit sich selbst vermittelnden Idee – als »wirkliche Gegensätze«. Es zeigt sich somit, dass Natur und Geist bei Hegel tatsächlich etwas von einem wirklichen Gegensatz an sich haben, d.h. sich Natur und Geist immer auch wie Natur und Nicht-Natur bzw. Materie und Nicht-Materie gegenüberstehen. Der Geist ist um seiner Selbständigkeit willen in seinem tiefsten Inneren Nicht-Natur und – was schlagend im »absoluten Geist« zum Vorschein kommt – gegenüber der Natur das in sich selbst gründende allein selbständige Wesen.

In diesem ganz bestimmten Sinne hat für Hegel – der klar betont, dass der Gegensatz von Natur und Geist gemacht werden muss<sup>45</sup> – der Geist als Abstraktion von der Materie eine große Bedeutung. Ganz anders als für Hegel beweist für Marx das Angewiesensein auf die Abstraktion von der Materie nicht die alleinige Selbständigkeit des Geistes, sondern die der Materie. So wie Hegel Natur und Geist aufgreifen muss, sind sie aufgrund der von Hegel nur einseitig begriffenen gesellschaftlichen Arbeit überhaupt nicht mehr vermittelbar, so dass Hegel ihr Verhältnis zueinander als einen wirklichen Gegensatz behandeln muss.

Bleibt man einmal, was für den Vergleich Marx – Hegel ausreicht, bei diesem Beispiel, dann ist mit dem Geist als Nicht-Materie nur der Unterschied zwischen Geist und Materie erfasst. Ansonsten aber handelt es sich um ein Verhältnis unterschiedener Seiten, in dem sich, wenn auch in einer anderen, von Hegel nicht bewussten, durch die gesellschaftliche Arbeit bestimmten Weise Natur und Geist miteinander vermittelt sind, so dass sie etwas gemeinsam haben, sich einander ergänzen, einander verlangen. Da schon immer zwischen Natur und Geist eine Vermittlung existiert, entpuppt sich auch die Natur bzw. die Materie als das »reale Wesen« des als »Abstraktion der Materie« aufgefassten Geistes. Insofern hat hier eines der Extreme – die Natur, das Materielle – einen Vorrang vor dem anderen. Diese Vorrangstellung aber, und darauf kommt es entscheidend an, ist nicht mit der Vorrangstellung zu verwechseln, welche den mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens verwechselte Gegensatz von Natur und Geist auszeichnet, der das im absoluten Geist aufgelöste Fundamentalverhältnis der Hegelschen Philosophie ist. Fulda vermag diese beiden Weisen von Vorrangstellungen nicht auseinander zu halten, obgleich durch die Verwechslung des wirklichen Gegensatzes mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens nicht – wie bei der Behandlung des Gegensatzes von Natur und Geist als einem wirklichen Gegensatz – die Natur vor dem Geist, sondern umgekehrt der Geist vor der Natur die Vorrangstellung hat.

Wenn dagegen keine Vermittlung vorhanden ist, dann ist die Stellung der Extreme eine gleiche und auch keine Vorrangstellung des einen vor dem anderen gegeben. Dies wird nicht nur durch Marxens Beschreibung der Nicht-Vermittelbarkeit entgegengesetzter Wesen bestätigt, sondern auch dadurch, dass Marx besonders betont, dass bei der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz, die Hegel hinsichtlich des Gegensatzes von Natur und Geist vornimmt, die Stellung *keine* gleiche ist.

Fulda verwechselt die Vorrangstellung des »abstrakten Materialismus« vor dem Geist als dem »abstrakt gefassten Begriff« bzw. vor dem Geist als der »Abstraktion von der Natur« mit der Vorrangstellung, die ein Extrem vor dem anderen hat, weil der Gegensatz von Natur und Geist schon längst mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens verwechselt worden ist. Fulda ist es daher auch nicht mehr möglich zu erkennen, dass es bei dem Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert um einen Zusammenhang zwischen der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz geht, geschweige denn, dass er nachweisen könnte, warum dieser Zusammenhang aber gerade frei von der mystischen Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz ist.

Das, was Marx auf Seite 293 in der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« unter Punkt 2 abhandelt, ist eine bestimmte Abstraktion von der Materie, welche zu einer Differenzierung des Materialismus in abstrakten Spiritualismus und abstrakten Materialismus führt. Dass Marx hier von der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens – des die Welt als Materie denkenden Materialismus – spricht, zeigt sich nicht nur darin, dass der abstrakte Spiritualismus abstrakter Materialismus ist, sondern auch darin, dass, wenn der abstrakte Materialismus sich als abstrakter Spiritualismus erweist, dieser nicht etwas selbständig für sich Existierendes ist, sondern eben der abstrakte Spiritualismus »*der Materie*«<sup>46</sup>. (Hervorhebung – D. W.)

So ist es auch nicht der abstrakte Spiritualismus als Abstraktion von der Materie, sondern die gegenüber der Materie verselbständigte Abstraktion, welche mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens verwechselt wird. Die verselbständigte Abstraktion ist der »als selbständig« und nicht »abstrakt« gefasste »Begriff«, wie es z.B. der Geist dann ist, wenn er als etwas Selbständiges ausgegeben wird. Die gegenüber der Materie verselbständigte Abstraktion hat also nicht nur als »*Abstraktion* von der Materie«<sup>47</sup> Bedeutung .

Der wirkliche Gegensatz ist für Marx vollkommen symmetrisch, und die Stellung der Extreme ist eine gleiche, sie »haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht« und schließlich erhält keins gegenüber dem anderen einen Vorrang; denn »das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern«<sup>48</sup>. Für Fulda verhalten sich die Glieder des wirklichen Gegensatzes bzw. die »Glieder des Verhältnisses, das der Ausdruck ›Widerspruch‹ bezeichnet, ... vollkommen symmetrisch« und dennoch hat für Fulda entgegen der Auffassung von Marx »keins von ihnen einen Vorrang vor dem andern«.<sup>49</sup>

In Übereinstimmung mit dem jungen Marx ergibt sich dann für Fulda, dass es für die Extreme als wirkliche Gegensätze, kein »Verhältnis zu einem Dritten (gibt), das sie in sich als eine harmonische Einheit aufhebt«, so dass sie »daher auch nicht miteinander vermittelt werden« können und einer solchen »Vermittlung auch nicht ... bedürfen«<sup>50</sup>.

Fulda bemerkt nicht, dass Marx die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« auf zweierlei Weise betrachtet, bevor er auf deren Verwechslung sowohl mit der »verselbständigten Abstraktion« wie auch mit dem »wirklichen Gegensatz« eingeht. Für diese einfache Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens hält Marx als Erstes fest, dass sich solche Extreme wie Nordpol und Südpol, weibliches und männliches Geschlecht anziehen, wobei die Stellung der Extreme eine gleiche ist, so dass die Existenz von Nordpol und Südpol den Magnetismus ausmacht, während durch die Vereinigung von männlichem und weiblichem Geschlecht der »Mensch ... wird«<sup>51</sup>. Wie die Ausführungen über den abstrakten Materialismus und abstrakten Spiritualismus zeigen, enthält aber auch die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens die ungleiche Stellung der Extreme; denn, wie Marx am Beispiel des Verhältnisses von Geist und Materie zeigt, ist der »abstrakte Materialismus« das »reale Wesen« des »Geistes«.

Erst wenn »die *Differenz* innerhalb der Existenz *eines* Wesens ... teils mit der *verselbständigten* Abstraktion ..., teils mit dem *wirklichen* Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen ... verwechselt« wird, entsteht der Irrtum, »daß man« die »Vermittlung« der Extreme versucht. Vom wirklichen Gegensatz übernimmt man, dass ein Extrem gegenüber dem anderen ein selbständiges, ihm entgegengesetztes Wesen ist. Von der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens übernimmt man, dass dieses Extrem gegenüber dem anderen so den Vorrang hat, dass das andere »nicht die Bedeutung der wahren Wirklichkeit« hat. Der Vorrang, welchen das eine Extrem vor dem anderen hat, stammt also nicht, wie Fulda annimmt, aus dem wirklichen Gegensatz, sondern aus der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens. Dieser Vorrang, den das eine Extrem vor dem anderen hat, schlägt durch die »Verwechslung« so in »Vermittlung« um, dass das eine Extrem über das andere übergreift und auf diese Weise die Stellung der Extreme keine gleiche ist.

In einem wirklichen Gegensatz kann keins der Extreme über das andere übergreifen und sich in weiterentwickelter Gestalt zu dem Wesen emporschwingen, welches sich über die zu seinen Momenten herabgesetzten Extreme mit sich selbst vermittelt. Diese Vermittlung gibt es für den jungen Marx nur aufgrund der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit der verselbständigten Abstraktion und dem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen.

Wenn die Stellung der Extreme von Nordpol und Südpol eine gleiche ist, dann ließe sich – wie Fulda dies tut – vermuten, die Stellung der wirklichen Extreme von Pol und Nichtpol, bzw. von menschlichem und unmenschlichem Geschlecht sei eine ungleiche. Wenn dies so wäre, dann dürfte es sich aber nicht aus dem ergeben, was Marx über den abstrakten Materialismus und abstrakten Spiritualismus entwickelt; denn bei ihnen handelt es sich – da sich der vom abstrakten Spiritualismus gefasste Geist nur nach einer Seite hin als Nicht-Natur so zur Natur verhält wie der Nichtpol zum Pol – um die Differenz innerhalb der Existenz eines aus der Materie bzw. dem Geist bestehenden Wesens. Dass der abstrakte Spiritualismus den Geist zur Nicht-Natur hochstilisiert, widerspricht all dem, was der Geist selbst außer als gesellschaftlicher auch als Naturprozess ist.

Alles, was Marx über den wirklichen Gegensatz bzw. über dessen Extreme ausführt, spricht dafür, dass ihre Stellung eine gleiche ist; wie sonst sollen es zwei Wesen sein bzw. wie sonst sollen sie so entgegengesetzten Wesens sein, dass sie nichts miteinander gemein haben, jedes dem anderen gegenüber so selbständig ist, dass keins nach dem andern verlangt, sie sich nicht ergänzen und das eine in »seinem eigenen Schoß nicht die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern« hat?

Fuldas Interpretation besitzt die folgenden schwerwiegenden Mängel:

1. Fulda entgeht die Unterscheidung des wirklichen Gegensatzes von der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens, eine Unterscheidung, die Marx trifft, *bevor* er auf die Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz eingeht. Dies zeigt sich daran, dass Fulda die ungleiche Stellung der Extreme dem wirklichen Gegensatz zuspricht. Marx dagegen weist sie für die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens nach, indem er am Beispiel des abstrakten Materialismus und abstrakten Spiritualismus auf die Abstraktion von der Materie eingeht und zu dem Schluss kommt, dass die Materie gegenüber dem als Abstraktion von ihr gefassten Geist das reale, allein selbständige Wesen ist. Mit der Abstraktion von der Materie hat man nicht, wie vielleicht die abstrakten Theoretiker vermuten, die Materie verlassen. Die als Geist gefasste Abstraktion von der Materie bzw. der Natur ist gerade kein mit ihr in vergleichbarer Weise selbständiges und ihr entgegengesetztes Wesen. Natur und Geist sind nicht »entgegengesetzten Wesens« bzw. nicht sich »wechselseitig ausschließende Wesen« und

damit auch keine Extreme eines wirklichen Gegensatzes, die nichts miteinander gemeinsam haben, einander nicht verlangen, einander nicht ergänzen usw.

Aufgrund der Verwechslung des wirklichen Gegensatzes mit der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens kommt Fulda dazu, vom wirklichen Gegensatz zu behaupten, die Stellung der Extreme sei in ihm eine ungleiche und ein Extrem habe vor dem anderen Vorrang. Die Art, in der das eine Extrem (Materie) vor dem anderen Extrem (als Geist gefasste Abstraktion von der Materie) Vorrang hat, überträgt Fulda auf den »wirklichen Gegensatz«. Von diesem übernimmt er dann, dass es für die Extreme keine Vermittlung gibt, so dass er eine ungleiche Stellung der Extreme erhält und den Vorrang des einen Extrems vor dem anderen, der *frei von jeglicher Vermittlung ist*.

2. Da Fulda schon selbst eine Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz vornimmt, entgeht ihm auch alles das, was Marx dann über den wirklichen Gegensatz und die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens sagt, wenn er ausdrücklich deren *Verwechslung* abhandelt.

Fulda verwischt einmal den Unterschied zwischen dem wirklichen Gegensatz und der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens, wie er für Marx besteht, bevor er die Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz dargestellt hat; zum anderen verwischt Fulda den Unterschied zwischen der Darstellung des wirklichen Gegensatzes und der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens auf der einen Seite mit der darauf folgenden Darstellung ihrer Verwechslung auf der anderen. Daher entgeht Fulda der Sachverhalt, auf den alles bei einer Bestimmung des Verhältnisses von Marx zu Hegel ankommt, nämlich der Sachverhalt, dass es aufgrund der auch von Hegel praktizierten »Verwechslung« einen Vorrang des einen Extrems vor dem anderen gibt, der aber zugleich eine *Vermittlung* einschließt; denn der Vorrang ergibt sich im Zuge des Versuchs, zwischen überhaupt nicht bzw. nicht mehr vermittelbaren Extremen dennoch eine Vermittlung herzustellen.

Wie am absoluten Geist ersichtlich, avanciert eines der Extreme in weiterentwickelter Gestalt zu der die Gegensätze zusammenfassenden Mitte und zu dem Subjekt, dessen Momente nur diese Extreme sind, deren selbständige Voraussetzung es aufhebt, um sich durch diese Aufhebung als das allein Selbständige zu setzen. Wird die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz verwechselt, dann werden in dem Extrem, das in weiterentwickelter Gestalt sowohl zu der beide Extreme zusammenfassenden Mitte wie auch zu dem mit sich selbst vermittelnden Subjekt wird, beide Extreme miteinander vermischt. Zum übergreifenden Subjekt eines Prozesses geworden, worin sich der absolute Geist in die Natur und in die durch den endlichen Geist bestimmte Menschenwelt entäußert, um zu sich selbst als zu dem allein selbständigen Wesen zurückzukehren, sind Natur und Geist miteinander vermischt; einerseits sind Natur und Geist unterschiedliche, dem absoluten Geist immanente Bestimmungen, andererseits werden sie als weltimmanente Gestaltungen des absoluten Geistes wie Extreme eines wirklichen Gegensatzes behandelt. Dieser Gegensatz ist das Fundamentalverhältnis der Hegelschen Philosophie, das aus der historisch-spezifischen gesellschaftlichen Form der Arbeit zu erklären ist. »Hegel faßt überhaupt den *Schluß* als Mitte, als ein *mixtum compositum*. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der *mystische Dualismus* seines Systems zur Erscheinung kommt. Die *Mitte ist das hölzerne Eisen*, der *vertuschte* Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit.«<sup>52</sup> (Hervorhebungen in den beiden letzten Sätzen – D. W.)

Da Fulda diese aus der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz ergebenden Konsequenzen nicht zu würdigen weiß bzw. sie einfach übergeht, macht er auch entscheidende Fehler bei der Interpretation des Hegelschen Widerspruchs und seiner Bewegungsformen.

Fulda vermag den Vorrang des einen Extrems vor dem anderen *nicht* mit der *Vermittlung* der Extreme zusammenzubringen und behauptet folglich, Hegels Gegensatz- bzw. Widerspruchskonzept zeichne sich dadurch aus, dass sich die Glieder vollkommen symmetrisch verhalten und keins einen Vorrang vor dem anderen hat – als habe nicht bereits der endliche Geist einen Vorrang vor der Natur. Indem Fulda den Vorrang eines Extrems vor dem anderen wegerklärt – er reserviert diesen Vorrang für die Extreme eines wirklichen Gegensatzes –, hebt er wie folgt auf die Vermittlung ab: »Wenn es sich um Momente des methodischen Gedankenfortschritts handelt, welche sich in der Einheit aufheben, die in ihrem Verhältnis bereits enthalten ist, gilt darüber hinaus von ihnen, daß sie von dieser *Einheit* aus, als dem *Dritten*, auch als *Momente seiner Selbstvermittlung* anzusprechen sind. Sie sind durch dies *Dritte* miteinander und mit sich *Vermittelte*.«<sup>53</sup> (Hervorhebungen – D. W.)

Da Fulda den Vorrang ohne Vermittlung und den Vorrang mit Vermittlung durcheinander wirft, kann er selbst nicht mehr Hegels Widerspruchskonzeption daraufhin untersuchen, ob die Vermittlung in ihrem mystisch-irrationalistischen und dualistischen Charakter durch die Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz bedingt ist. Fulda setzt sich mit Hegels Vermittlung auseinander, ohne aber auf deren mystisch-irrationalistischen Charakter einzugehen, weil er nicht sieht, dass es bei der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz um den Vorrang des einen Extrems vor dem anderen geht, ein Vorrang, der zugleich eine Vermittlung darstellt. Fulda macht den Unterschied zwischen Marx und Hegel daran fest, dass es bei Hegel eine in unterschiedliche Formen sich auseinander legende Vermittlung gibt und es bei Marx eine solche Vermittlung nicht gibt. Fulda schließt wie Marx beim wirklichen Gegensatz die Vermittlung aus. Fulda lässt sich aber nicht auf die Vermittlung ein, die auf der Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz beruht. Marx dagegen tut dies ausdrücklich. Für den jungen Marx ist die Vermittlung ein um der Rationalität der Dialektik willen zu vermeidender Versuch, der, wenn er dennoch gemacht wird, zur Konstruktion von Vermittlungsformen führt, die ebenso viele Formen der Vermischungen der Extreme sind und einen mystisch-irrationalistischen Charakter besitzen.

## Kapitel 2

### **Der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren als »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens«, welche den Charakter »eines wirklichen Gegensatzes« besitzt**

#### **1. Vorbemerkung**

Dass sich Fulda bei seiner Kommentierung der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« in Widersprüche verstrickt, die seine Fehlinterpretationen des Hegelschen und Marxschen Gegensatzbegriffs dokumentieren, beruht auf seinem ebenso oberflächlichen wie verkehrten Verständnis der von Marx im »Kapital« dargestellten ökonomisch-gesellschaftlichen

Prozesse, worin der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert gesetzt und gelöst wird. Fulda vermag nicht zu unterscheiden, was der Gegensatz von Gebrauchswert und Wert mit den beiden von Marx in der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« behandelnden Gegensätzen gemeinsam hat und was nicht. Die Schwierigkeit, an der Fulda scheitert, besteht darin, dass Marx im Verlauf seiner langjährigen Forschungen die bürgerliche Gesellschaft umfassender und tiefer erkennt als ihm dies im Jahre 1843 möglich war. Von allem, was dies betrifft, soll hier nur auf den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert eingegangen werden, soweit er in der Warenzirkulation gesetzt und soweit in dieser Formen geschaffen worden sind, worin er sich bewegt.

Was hat sich durch die Erkenntnis des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und durch die Erkenntnis seiner Bewegungsstruktur gegenüber dem geändert, was Marx in der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« über die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens, über den wirklichen Gegensatz und schließlich über die von Hegel vorgenommene Verwechslung beider dargelegt hat? Marx trennt in der »Kritik ...« den wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen, wie den Gegensatz von Pol und Nichtpol, von dem »Unterschied eines *Wesens* auf seiner *höchsten Entwicklung*«, wo die Extreme (z.B. Nord und Süd) »entgegengesetzte Bestimmungen *eines* Wesens«<sup>1</sup> sind. In dem ersten bzw. dem wirklichen Gegensatz verhalten sich die Extreme streng symmetrisch, ihre Stellung ist eine gleiche, so dass keines den Vorrang vor dem anderen hat, beide Extreme haben nichts gemeinsam: Sie »können nicht miteinander vermittelt werden« und aufgrund ihres »entgegengesetzten Wesens ... bedürfen« sie »auch keiner Vermittlung.«<sup>2</sup>

Auf den Seiten 292 bis 294 der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«, die hier in der Auseinandersetzung mit Fulda zur Diskussion stehen, spricht Marx ausdrücklich von *Vermittlung* nur im Hinblick auf die Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz. Der Versuch der Vermittlung aber wird von Marx als ein Irrtum denunziert, der auf jener Verwechslung beruht.

Vermittlung steht für den jungen Marx für die zu bekämpfende Aufhebung eines wirklichen Gegensatzes in eine seine Extreme versöhnlich zusammenfassende, harmonische Einheit. Eine Vermittlung in diesem Sinne kann nur um den Preis einer mystisch-irrationalistischen Vermischung der Extreme zustande kommen, so wie Hegels »absoluter Geist«, der von Marx als ein »hölzernes Eisen« bezeichnet wird, weil er es ist, der sich in Natur und endlichen Geist, in sich selbst und in sein Gegenteil verdoppelt bzw. der sich – mit Hegels Worten – ebenso sehr in Natur und endlichen Geist entäußert, wie er aus beiden zu sich zurückkehrt.

In der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« besteht folgende Alternative: Entweder gibt es *keine* Vermittlung – dann liegt ein wirklicher Gegensatz vor, der eine rationale Struktur besitzt, die auch rational im Denken wiedergegeben werden kann; oder es *gibt* eine *Vermittlung*, der zufolge eins der Extreme des Gegensatzes so vor dem anderen den Vorrang hat, dass es über sich und das andere übergreift, und, wie der absolute Geist, in weiterentwickelter Gestalt die beide Gegensätze zusammenfassende Mitte ist – dann liegt ein Gegensatz vor, der kein wirklicher mehr ist und der auch keine rationale Struktur besitzt, die rational im Denken wiedergegeben werden könnte. Die entgegengesetzten Extreme werden mystisch-irrationalistisch miteinander vermischt, indem sie einmal als entgegengesetzte Wesen und ein andermal als entgegengesetzte Bestimmungen eines einzigen Wesens erscheinen.

Schreibt Fulda, dass die »Glieder ... einen *wirklichen* Gegensatz bilden, wenn die Darstellungsdialektik materialistisch sein soll«<sup>3</sup>, dann hat er vollkommen Recht, insofern der wirkliche Gegensatz es ist, der für die rationale Struktur eines Gegensatzes und dessen rationales Begreifen steht, das frei von dem Versuch ist, nicht mehr oder überhaupt nicht vermittelbare Extreme dennoch, und das heißt auf eine irrationalistisch-mystische Weise zu vermitteln.

Die auffallendste Veränderung, die Marx gegenüber der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« im Verlauf seiner Entwicklung am Begreifen der bürgerlichen Gesellschaft vornimmt, besteht aber darin, dass er mit dem Doppelcharakter der Arbeit den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert entdeckt und erkennt, dass dieser eine Bewegungsform findet, in der es eine *Vermittlung* der Gegensätze von Gebrauchswert und Wert gibt.

Wer die ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesse, die durch die Ware, das Geld und das Kapital gekennzeichnet sind, nicht als ebenso viele Prozesse zu begreifen vermag, worin der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert sich »ebenso sehr verwirklicht als löst«<sup>4</sup>, der wird von der folgenden Passage aus den »Grundrissen«, die durchaus Fuldas Kriterium der »loci classici«<sup>5</sup> der Interpretation erfüllen, sagen, Marx habe sie aus der Hegelschen »Philosophie«, die den »Lebensprozess des absoluten Geistes« nachdenkt, beschrieben:

»Es ist wichtig zu bemerken, daß der Reichtum als solcher, i.e. der bürgerliche Reichtum immer in der höchsten Potenz ausgedrückt ist, in dem Tauschwert, wo er als *Vermittler* gesetzt, als die Vermittlung der Extreme von Tauschwert und Gebrauchswert selbst. Diese *Mitte* (Hervorhebung – D. W.) erscheint immer als das vollendete *ökonomische* Verhältnis, weil es die *Gegensätze zusammenfaßt* (Hervorhebung – D. W.), und erscheint schließlich immer als eine *Einseitig Höhere Potenz* (Hervorhebung – D. W.) gegenüber den Extremen selbst; weil die Bewegung oder das Verhältnis, das als vermittelnd zwischen den Extremen *ursprünglich* erscheint, dialektisch dazu notwendig fortführt, daß es als *Vermittlung mit sich selbst* (Hervorhebung – D. W.) erscheint, als das *Subjekt, dessen Momente nur die Extreme sind, deren selbständige Voraussetzung es aufhebt, um sich durch ihre Aufhebung selbst als das allein Selbständige zu setzen.*«<sup>6</sup> (Hervorhebung – D. W.)

Diese Passage aus den »Grundrissen« spricht – hinsichtlich des Problems der Vermittlung – dem Hohn, was der junge Marx und Fulda über den wirklichen, vom jungen Marx favorisierten Gegensatz ausführen, wobei Fulda mit dem wirklichen Gegensatz auch den vom späten Marx im »Kapital« freigelegten Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert meint. Fulda will – ohne den jungen vom späten Marx zu unterscheiden – der Kritik von Marx an Hegel gerecht werden, indem er diesem zugesteht, dass er den um der Rationalität des Denkens willen von Marx als Irrtum denunzierten Versuch der Vermittlung der Extreme eines wirklichen Gegensatzes vermeiden will.

Während für Fulda die Vermittlung selbst, so steht für Marx auch alles das, was für ihn mit dieser Vermittlung zusammenhängt – die ungleiche Stellung der Extreme, das Übergreifen des einen Extrems über das andere usw. – für eine idealistische Dialektik. Um der Rationalität der materialistischen Dialektik willen muss der Gegensatz in dem Sinne ein wirklicher sein, dass er frei von der Vermittlung der Extreme ist, es für ihn keine »Mitte« gibt, welche seine Extreme (die entgegengesetzten Extreme) »zusammenfasst«, und es schließlich kein Subjekt gibt, das sich mit sich selbst vermittelt, indem es die Extreme zu Momenten seiner selbst herabsetzt.

Der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert, wie er von Marx im »Kapital« entwickelt wird, ist viel komplexer als der wirkliche Gegensatz, auf den Marx in seiner »Kritik an Hegels Staatsrecht« eingeht. Dies kann zusammenfassend so ausgedrückt werden: Die Einheit des Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert ist eine Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens, wobei die Differenz zugleich den Charakter eines »wirklichen Gegensatzes« besitzt. Wie aus den folgenden Ausführungen ersichtlich wird, handelt es sich bei der Einheit des Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert nicht um die vom jungen Marx zu recht als mystisch-irrationalistisch kritisierte *Verwechslung* der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit einem wirklichen Gegensatz.

Zunächst soll gezeigt werden, warum die Einheit des Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert eine Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens ist, um dann zu zeigen, in welcher Hinsicht Gebrauchswert und Wert zugleich Extreme eines »wirklichen Gegensatzes« sind, die »entgegengesetzten Wesens« sind und daher »keiner Vermittlung bedürfen«. Danach soll schließlich auch noch gezeigt werden, in welcher Hinsicht im Tauschwert oder der Wertform als der einfachsten Lösungsform des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert die *Vermittlung* der Extreme von Gebrauchswert und Wert gesetzt ist, ohne dass beide mystisch-irrationalistisch miteinander vermischt werden.

## 2. Gebrauchswert und Wert als »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens«

Wenn man von jeglichem gesellschaftlichen Zusammenhang abstrahiert, behält man die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten übrig, welche die ihnen gemeinsame und daher allgemeine Eigenschaft besitzen, abstrakt-menschliche Arbeiten zu sein. Ein und dieselbe menschliche Arbeit ist in der einen Hinsicht eine konkret-nützliche und in einer anderen Hinsicht eine abstrakt-menschliche, insofern man darauf abhebt, dass jede menschliche Arbeit unabhängig von ihrem konkret-nützlichen Inhalt überhaupt eine Arbeit ist. Für die hier angesprochene und in Teil 1 dieser Untersuchung ausführlich behandelte Abstraktionsstufe<sup>7</sup> gilt also, dass die Differenz von konkret-nützlicher und abstrakt-menschlicher Arbeit eine Differenz innerhalb ein und desselben, aus der menschlichen Arbeit bestehenden »Wesens« ist.

Berücksichtigt man nun den gesellschaftlichen Zusammenhang, worin die konkret-nützlichen Arbeiten von den Menschen verausgabt werden, ohne bereits seine historisch-spezifische Form einzubeziehen, dann zeigt sich, dass man an der einzelnen menschlichen Arbeit nicht nur zwei, sondern vier Seiten auseinander zu halten hat:

1. Jede menschliche Arbeit ist eine konkret-nützliche Arbeit.
2. Jede menschliche Arbeit besitzt die allgemeine Eigenschaft, abstrakt-menschliche Arbeit zu sein.
3. Indem jede menschliche Arbeit als aliquoter Teil der einer Gesellschaft insgesamt zur Verfügung stehenden Arbeit gesetzt ist, spielt jede einzelne menschliche Arbeit auch als *abstrakt-menschliche Arbeit eine gesellschaftliche Rolle*.
4. Der gesellschaftliche Zusammenhang, ohne den es gar keine menschliche Arbeit gibt, entscheidet darüber, in welcher Form sich die Menschen, sei es unbewusst, unbewusst-bewusst oder gar bewusst, ihre einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten als gesellschaftlich verausgabte anerkennen. Solange noch von der historisch-spezifischen Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs abgesehen wird, kann auch noch nichts über diese gesellschaftlich-allgemeine Form der konkret-nützlichen Arbeiten gesagt werden.

Der gesellschaftliche Zusammenhang, worin die Menschen ihre konkret-nützlichen Arbeiten verausgaben, ist nur eine Umschreibung für die gesellschaftliche Arbeit, in der sich die Menschen zueinander und zur Natur verhalten. Dass die Menschen sich zueinander verhalten, bedeutet stets, dass sie ihre einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten verausgaben und diese wechselseitig als *gesellschaftlich* verausgabte anerkennen.

Zur gesellschaftlichen Arbeit gehört der gesellschaftliche Zusammenhang, worin die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten verausgabt werden und die Verausgabung der einzelnen Arbeiten selbst. Abgesehen davon, dass ohne gesellschaftlichen Zusammenhang auch keine konkret-nützliche Arbeit existiert, kann man an dieser das herausheben, was sie

unter Abstraktion von dem gesellschaftlichen Zusammenhang ist, und von dem unterscheiden, was sie unter Einbeziehung dieses gesellschaftlichen Zusammenhangs, d.h. was sie als Glied einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist, die eine historisch-spezifische Form besitzt. Der in oben dargelegtem Sinn von den konkret-nützlichen Arbeiten noch einmal zu unterscheidende gesellschaftliche Zusammenhang schlägt sich in jeder konkret-nützlichen Arbeit nieder (reflektiert sich in jeder einzelnen konkret-nützlichen Arbeit), indem sie als konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeit unterschiedliche gesellschaftliche Rollen spielen, sei es, dass die Arbeiten in einem vor-kapitalistischen Gemeinwesen in der konkret-nützlichen Form, in der sie verausgabt werden, auch die gesellschaftliche Form der Allgemeinheit besitzen, sei es, dass die abstrakt-menschliche Arbeit aufgrund der proportionellen Verteilung der Gesamtarbeit in jedem gesellschaftlichen Zusammenhang eine gesellschaftliche Rolle spielt, oder sei es schließlich, dass die abstrakt-menschliche Arbeit in einem kapitalistischen Gemeinwesen die außergewöhnliche Rolle der gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten spielt.

Diese einzelnen menschlichen Arbeiten, in denen sich der gesellschaftliche Zusammenhang in der oben auseinander gesetzten Weise niedergeschlagen bzw. reflektiert hat, und nicht dieser Zusammenhang bzw. die gesellschaftliche Arbeit selbst sollen im Folgenden als das »Wesen« begriffen werden, um dessen Differenzierung es Marx in der Kritik an Hegels Staatsrecht geht.

Was auf der zweiten Abstraktionsstufe, auf der der gesellschaftliche Zusammenhang ohne seine historisch-spezifische Form berücksichtigt wird, hinzukommt, ist, dass die abstrakt-menschliche Arbeit nicht nur eine allgemeine Eigenschaft der konkret-nützlichen Arbeiten ist, sondern dass sie in dem gesellschaftlichen Zusammenhang eine gesellschaftliche Rolle spielt. Diese darf natürlich nicht überschätzt werden, da sie lediglich daher rührt, dass bei jeder Arbeit, die als aliquoter Teil der Gesamtarbeit gesetzt wird, auch von deren konkret-nützlichem Charakter abstrahiert wird.

Was die dritte Abstraktionsstufe anbelangt, auf der es um die Gemeinsamkeiten der vor-kapitalistischen Gemeinwesen geht, ändert sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Rolle der abstrakt-menschlichen Arbeit nichts gegenüber dem, was sich auf der zweiten Abstraktionsstufe ergeben hat. Im Unterschied zur zweiten Abstraktionsstufe ist es jetzt aber möglich, etwas über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der konkret-nützlichen Arbeit zu sagen. Da den unterschiedlichen vor-kapitalistischen gesellschaftlichen Zusammenhängen sowohl gemeinsam ist, dass sie eine bestimmte Naturwüchsigkeit besitzen, wie sie auch den einzelnen Arbeiten vorausgesetzt sind, besteht der gesellschaftlich-allgemeine Charakter der einzelnen Arbeiten in der Form, in der sie als konkret-nützliche verausgabt werden.

Auf der vierten und hier als letzte zu betrachtenden Abstraktionsstufe geht es um die in ihrer historischen Spezifik durch das Kapitalverhältnis bestimmten bürgerlichen Gesellschaft, in der die Warenzirkulation allgemein vorherrscht. Ist diese der gesellschaftliche Zusammenhang, in dem die konkret-nützlichen Arbeiten den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter erhalten, dann ist es die abstrakt-menschliche Arbeit, die diesen Charakter erhält, was gegenüber der vorangegangenen Abstraktionsstufe bedeutet, dass die konkret-nützlichen Arbeiten nicht als solche, sondern in der von ihnen verschiedenen Form der abstrakt-menschlichen Arbeiten als gesellschaftlich verausgabte anerkannt werden. In dem aus dem Austausch der Arbeitsprodukte bestehenden gesellschaftlichen Zusammenhang entscheidet dieser nach der Seite über den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten, nach der er ein gesellschaftliches Verhältnis von Sachen zueinander ist.

Als Verkörperungen der konkret-nützlichen Arbeiten sind die einzelnen Arbeitsprodukte voneinander verschieden, so wie die in ihnen steckenden konkret-nützlichen Arbeiten

voneinander verschieden sind. Die Arbeitsprodukte sind untereinander als Verkörperungen der abstrakt-menschlichen Arbeit gleich, so wie die konkret-nützlichen Arbeiten untereinander in der Form der abstrakt-menschlichen Arbeit gleich sind. Wie man bei der abstrakt-menschlichen Arbeit von dem besonderen konkreten Inhalt jeder einzelnen Arbeit abstrahiert, so muss man auch bei den Arbeitsprodukten, insofern sie als Werte Vergegenständlichungen abstrakt-menschlicher Arbeit sind, von jeglichem stofflichen Inhalt abstrahieren. In der Hinsicht, in der die Arbeitsprodukte Werte sind, muss man von dem, was sie sachlich als Gebrauchswerte sind, abstrahieren, ohne von der Sachlichkeit selbst zu abstrahieren. In diesem Sinne bezeichnet Marx den Wert im »Kapital« als Arbeitsgallerte »bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit«<sup>8</sup>. An den Arbeitsprodukten selbst muss sich nun außer ihrer unmittelbaren Existenz als Vergegenständlichungen der konkret-nützlichen Arbeit ausdrücken, dass deren gesellschaftlich-allgemeiner Charakter aus der abstrakt-menschlichen Arbeit besteht. In dieser Form werden die konkret-nützlichen Arbeiten im Austausch der Arbeitsprodukte einander gleichgesetzt. Wenn sich in dieser Weise an ihnen ausdrücken muss, dass die abstrakt-menschliche Arbeit die gesellschaftlich-allgemeine Form aller Arbeiten ist, dann muss sich dies *sachlich* ausdrücken. Als sachliche Ausdrücke der konkret-nützlichen Arbeit und als sachliche Ausdrücke der Form, in der die konkret-nützlichen Arbeiten den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzen, sind die Arbeitsprodukte Gebrauchswerte und Werte bzw. *Waren*. Der aus dem Austausch bestehende gesellschaftliche Zusammenhang in seiner Funktion, den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter der Arbeiten herzustellen, schlägt sich so in den einzelnen Arbeiten nieder, dass diese auf eine zweifache, nämlich gegenständliche und nicht-gegenständliche Weise den Unterschied zwischen der konkret-nützlichen und abstrakt-menschlichen Arbeit als einen Unterschied zwischen ihrer gesellschaftlichen stofflichen Form und ihrer gesellschaftlich-allgemeinen Form enthält.

Wie die nicht-kapitalistischen Gemeinwesen zeigen, gehört es nicht notwendig zur abstrakt-menschlichen Arbeit, dass sie die gesellschaftlich-allgemeine Form der einzelnen Arbeiten ist. Daher ist es auch nicht immer notwendig, dass es bei dem Unterschied zwischen der konkret-nützlichen und der abstrakt-menschlichen Arbeit um den Unterschied zwischen der konkret-nützlichen Arbeit und dem gesellschaftlichen Zusammenhang geht, insofern dieser aufgrund seiner historisch-spezifischen Form über ihren gesellschaftlich-allgemeinen Charakter entscheidet. Dass dies in dem kapitalistischen Gemeinwesen der Fall ist, zeichnet diesen Unterschied derart als einen außergewöhnlichen aus, dass – worauf es jetzt noch nicht ankommt – mit ihm bereits die wirkliche Entgegensetzung von konkret-nützlicher und abstrakt-menschlicher Arbeit begonnen hat. Dafür, dass es sich bei diesem Unterschied um die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« handelt, ist wichtig, dass die abstrakt-menschliche Arbeit aufgrund ihrer außergewöhnlichen Rolle im Vergleich mit der konkret-nützlichen Arbeit *keine* zweite »Sorte«<sup>9</sup> von Arbeit ist, die von der konkret-nützlichen Arbeit unabhängig und dieser gegenüber selbständig existiert; denn die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« ist damit gegeben, dass es ein und »*dieselbe* Arbeit« ist, die »verschieden und selbst« – worauf weiter unten eingegangen wird – »entgegengesetzt bestimmt ist, je nachdem sie auf den *Gebrauchswerth* der Waare als ihr *Produkt* oder auf den *Waaren-Werth* als ihren bloß *gegenständlichen* Ausdruck bezogen wird«<sup>10</sup>.

Auch auf allen oben behandelten Abstraktionsstufen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhang bzw. die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit einbezogen wird, gilt für eine einzelne menschliche Arbeit, egal, auf welche Weise sich der gesellschaftliche Zusammenhang jeweils in ihr reflektiert, dass die in ihr enthaltene Differenz zwischen der konkret-nützlichen und der abstrakt-menschlichen Arbeit eine »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« ist.

### 3. Das Verhältnis von Gebrauchswert und Wert als ein »wirklicher Gegensatz«

Im Folgenden soll kurz auf dem Hintergrund von dem, was in dieser Untersuchung über die Ware und die Wertform entwickelt worden ist, gezeigt werden, in welcher Hinsicht das Verhältnis von Gebrauchswert und Wert, von konkret-nützlicher und abstrakt-menschlicher Arbeit den Charakter eines »wirklichen Gegensatzes« besitzt. Da der gesellschaftliche Zusammenhang aus dem Austausch der Arbeitsprodukte besteht, schlägt er sich so in der einzelnen Arbeit nieder, dass die abstrakt-menschliche Arbeit zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der konkret-nützlichen Arbeit wird. So selbstverständlich es ist, dass die menschliche Arbeit zugleich konkret-nützliche und abstrakt-menschliche ist und dieser Unterschied entweder von einem theoretischen Betrachter in Gedanken festgehalten werden kann oder im Zuge der proportionellen Verteilung der Gesamtarbeit auf die einzelnen Arbeiten eine gesellschaftliche Rolle spielt, so außergewöhnlich ist es, dass der gesellschaftliche Zusammenhang in seiner historisch-spezifischen Form in der abstrakt-menschlichen Arbeit ausgedrückt ist, insofern diese zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der konkret-nützlichen Arbeiten geworden ist. Dass die konkret-nützliche Arbeit in einem gesellschaftlichen Zusammenhang ihre gesellschaftlich-allgemeine Form erhält, ist nichts Besonderes, sondern stellt das in jedem Gemeinwesen zu lösende Grundproblem dar. Da die einzelnen Arbeiten von den Menschen stets in einem gesellschaftlichen Zusammenhang verausgabt werden, gibt es in jedem Gemeinwesen den Unterschied zwischen den einzelnen Arbeiten, die als konkret-nützliche immer zugleich abstrakt-menschliche Arbeiten sind, und ihrer aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang selbst bestehenden Gesellschaftlichkeit.

Den Charakter eines »wirklichen Gegensatzes« erhält das Verhältnis von konkret-nützlicher zu abstrakt-menschlicher Arbeit nicht deswegen, weil beide als etwas Stofflich-Ungesellschaftliches und Gesellschaftlich-Allgemeines voneinander verschieden sind, sondern weil es nicht notwendig zur abstrakt-menschlichen Arbeit als einer Seite einer jeden einzelnen menschlichen Arbeit gehört, zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen Arbeiten zu werden. In dieser Bedeutung verhält sich die abstrakt-menschliche Arbeit zur konkret-nützlichen Arbeit auf eine völlig andere, nämlich den ganzen gesellschaftlichen Zusammenhang mitreflektierende Weise zur konkret-nützlichen Arbeit. Das, was völlig anders ist, besteht darin, dass sich die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit zueinander wie zwei verschiedene »Wesen« verhalten.

Die abstrakt-menschliche Arbeit wird als »Wesen« bezeichnet, weil sie gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit die ihr sonst überhaupt nicht zukommende Rolle des Gesellschaftlich-Allgemeinen spielt, eine Rolle, die ihr eine Eigenständigkeit, Selbständigkeit gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit gibt, die sonst nicht ihr selbst, sondern dem von ihr verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhang zukommt. Die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit müssen sich so voneinander unterscheiden, wie sich sonst die einzelnen menschlichen Arbeiten – die jede für sich genommen konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeiten sind – von dem gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem sie verausgabt werden, unterscheiden. Während der gesellschaftliche Zusammenhang schon immer selbständig existiert wie die in ihm verausgabten einzelnen Arbeiten, existiert die abstrakt-menschliche Arbeit in einem nicht aus dem Austausch der Arbeitsprodukte bestehenden gesellschaftlichen Zusammenhang niemals selbständig für sich; denn sie ist nur das, was übrig bleibt, wenn man bei der konkret-nützlichen Arbeit darauf abhebt, dass es sich bei dieser überhaupt um eine Arbeit handelt.

Da der gesellschaftliche Zusammenhang nur gegenüber den Arbeiten, die in ihm verausgabt werden, selbständig existiert und da die abstrakt-menschliche Arbeit den gesellschaftlichen Zusammenhang repräsentiert, indem sie zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen

Arbeiten geworden ist, wird sie gezwungen, gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit in der gleichen Selbständigkeit zu existieren, wie der gesellschaftliche Zusammenhang gegenüber den einzelnen menschlichen Arbeiten. Während der gesellschaftliche Zusammenhang als Existenzbedingung der einzelnen Arbeiten von vornherein selbständig existiert, muss die abstrakt-menschliche Arbeit, um selbständig zu existieren, sich gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit *verselbständigen*, d.h. in ihrer durch den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter gewonnenen Eigenständigkeit so selbständig gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit existieren wie eine zweite »Sorte« Arbeit, obgleich sie keine solche ist. Dass sich die abstrakt-menschliche Arbeit als das eine »Wesen« zur konkret-nützlichen Arbeit als einem anderen »Wesen« verhält, bedeutet also: Die abstrakt-menschliche Arbeit unterscheidet sich als gesellschaftlich-allgemeine Form der einzelnen Arbeiten auf eine außergewöhnliche, gesellschaftliche Weise von der konkret-nützlichen Arbeit und gewinnt ihr gegenüber eine selbständige Existenz.

Wie die abstrakt-menschliche Arbeit selbständig existiert, ist durch den gesellschaftlichen Zusammenhang bestimmt, der dafür verantwortlich ist, dass sie überhaupt die gesellschaftlich-allgemeine Form der einzelnen Arbeiten ist. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang besteht aus dem Austausch der Arbeitsprodukte, worin die abstrakt-menschliche Arbeit deswegen zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen Arbeiten wird, weil die als Gebrauchswerte voneinander verschiedenen Arbeitsprodukte untereinander als Arbeitsprodukte schlechthin, d.h. als Vergegenständlichungen der abstrakt-menschlichen Arbeit gleichgesetzt werden. Die gesellschaftliche Bedeutung der gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten besitzt die abstrakt-menschliche Arbeit also nur als die »gesellschaftliche Substanz des Werts«. In welcher Weise die abstrakt-menschliche Arbeit als gesellschaftlich-allgemeine Form der Arbeiten selbständig gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit existiert, ist dadurch festgelegt, dass sich die Arbeitsprodukte in ihrem Verhältnis zueinander sowohl als Gebrauchswerte wie auch als Werte darstellen müssen.

Da das einzelne Arbeitsprodukt in seiner Gegenständlichkeit unmittelbar nur die Vergegenständlichung der konkret-nützlichen Arbeit (Gebrauchswert) ist, erscheint an ihm nicht, dass es zugleich die Vergegenständlichung der abstrakt-menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit (Wert) ist. Dadurch, dass die abstrakt-menschliche Arbeit als gesellschaftlich-allgemeine Form aller Arbeiten die »gesellschaftliche Substanz des Werts« ist, schreibt die Gegenständlichkeit des Werts ihr auch vor, wie sie im Unterschied zur konkret-nützlichen Arbeit gegenständlich zu existieren hat. Wie es keine abstrakt-menschliche Arbeit ohne konkret-nützliche Arbeit gibt, so gibt es auch keine Vergegenständlichung der abstrakt-menschlichen Arbeit ohne die Vergegenständlichung der konkret-nützlichen Arbeit. Wenn es daher um der Gesellschaftlichkeit des Werts bzw. der abstrakt-menschlichen Arbeit willen eine vom Gebrauchswert des Arbeitsprodukts selbst verschiedene gegenständliche Form geben muss, dann kann es sich bei dieser aber nur um den Gebrauchswert eines anderen Arbeitsprodukts handeln. In dem vom Gebrauchswert des Arbeitsprodukts verschiedenen Gebrauchswert eines anderen Arbeitsprodukts stellt sich der Wert als Vergegenständlichung der von der konkret-nützlichen Arbeit verschiedenen abstrakt-menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit dar. Die abstrakt-menschliche Arbeit hat sich von der konkret-nützlichen Arbeit getrennt und existiert in Gestalt des Gebrauchswerts der zweiten Ware ebenso selbständig wie die konkret-nützliche Arbeit im Gebrauchswert der ersten Ware.

Die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit haben als »Differenz innerhalb der Existenz« des aus ein und derselben Arbeit bestehenden »Wesens« den Charakter »entgegengesetzter Wesen« angenommen: Beide sind als geformter Naturstoff und gesellschaftliche Formbestimmtheit von verschiedener Qualität und existieren unabhängig

voneinander und auf die gleiche selbständige Weise in Form zweier voneinander verschiedener Gebrauchswerte. Indem sich der Wert im Gebrauchswert der zweiten Ware darstellt und dieser gegenüber der ersten als Wert gilt, existiert in dem Verhältnis zweier Waren zueinander die abstrakt-menschliche Arbeit im Gebrauchswert der zweiten Ware genau so selbstständig wie die konkret-nützliche Arbeit im Gebrauchswert der ersten Ware.

Bisher konnte noch keine Rede davon sein, dass zwischen der konkret-nützlichen und der abstrakt-menschlichen Arbeit bzw. zwischen Gebrauchswert und Wert eine Vermittlung besteht; vielmehr sind sie »entgegengesetzten Wesens«, weil sie als unterschiedliche Qualitäten auf gleiche Weise selbständig existieren.

a) Gebrauchswert und Wert bzw. konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeit »haben nichts miteinander gemein«<sup>11</sup>:

Das die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeine Arbeit verschiedener Qualität sind heißt, dass in dem Wert als etwas »rein Gesellschaftlichem« kein »Atom Naturstoff« eingeht. Als gesellschaftlich-allgemeine Form der Arbeiten ist die abstrakt-menschliche Arbeit nicht nur negativ die »nicht-konkret-nützliche Arbeit«, sondern positiv etwas Gesellschaftliches, das von den konkret-nützlichen Arbeiten verschieden ist und gleichzeitig mit diesen existiert.

b) Gebrauchswert und Wert bzw. konkret-nützliche Arbeit und abstrakt-menschliche Arbeit »verlangen einander nicht«:

Ohne den gesellschaftlichen Zusammenhang, worin die konkret-nützliche Arbeit sich als gesellschaftlich-allgemeine ausweisen muss, würde es sie überhaupt nicht geben. Wenn es in diesem Sinne keinen gesellschaftlichen Zusammenhang ohne die konkret-nützliche Arbeit und keine konkret-nützliche Arbeit ohne den gesellschaftlichen Zusammenhang gibt, dann könnte man sagen, beide würden »einander verlangen«. Ist die abstrakt-menschliche Arbeit zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der konkret-nützlichen Arbeit geworden, dann »verlangen beide einander« in derselben Weise, wie sich der gesellschaftliche Zusammenhang und die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten »einander verlangen«. Über diese Selbstverständlichkeit hinaus, dass mit dem gesellschaftlichen Zusammenhang notwendig auch die konkret-nützlichen Arbeiten gegeben sind, gibt es aber nichts, was dazu berechtigt zu sagen, die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit als Arbeit in gesellschaftlicher Form würden »einander verlangen«; denn vom Standpunkt der konkret-nützlichen Arbeit aus ist es vollkommen gleichgültig, in welcher Form sie durch die historische Organisationsform des gesellschaftlichen Zusammenhangs den gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzt. Es ist keinesfalls selbstverständlich, dass sich die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit so »einander verlangen« wie die konkret-nützliche Arbeit und der gesellschaftliche Zusammenhang.

Hinsichtlich der konkret-nützlichen und der abstrakt-menschlichen Arbeit kann insofern davon gesprochen werden, dass sie »einander verlangen«, wenn man darunter versteht, dass jede menschliche Arbeit, egal in welcher konkret-nützlichen Form sie verausgabt wird, überhaupt eine Arbeit, d.h. eine abstrakt-menschliche Arbeit ist. Insofern die konkret-nützlichen Arbeiten stets in einem gesellschaftlichen Zusammenhang verausgabt werden, kann man von beiden sagen, dass sie »einander verlangen«. Wenn die konkret-nützliche Arbeit aufgrund ihrer Verausgabung im gesellschaftlichen Zusammenhang eine allgemeine Form erhalten muss, dann kann aber nicht erwartet werden, dass diese Form aus der abstrakt-menschlichen Arbeit besteht. Die abstrakt-menschliche Arbeit wird erst durch einen historisch-spezifischen, nämlich aus dem Austausch der Arbeitsprodukte bestehenden gesellschaftlichen Zusammenhang zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der Arbeiten und erst dann »verlangen sie einander«, so wie sich die konkret-nützliche Arbeit und der gesellschaftliche Zusammenhang »einander verlangen«. Konkret-nützliche und abstrakt-

menschliche Arbeit »verlangen einander« nicht deswegen, weil beide unterschiedliche Seiten ein und derselben menschlichen Arbeit sind, sondern weil die abstrakt-menschliche Arbeit zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der konkret-nützlichen Arbeit geworden ist.

Das, was für den gesellschaftlichen Zusammenhang und die konkret-nützlichen Arbeiten selbstverständlich ist, ist für die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit so außergewöhnlich, dass die letztere von der ersteren »wegstrebt« und in einem besonderen Arbeitsprodukt eine ebenso gegenständliche wie selbständige Existenz annehmen muss. Die dem »wechselseitigen Verlangen« entgegenstehende »Fremdheit« besteht nicht darin, dass die konkret-nützliche Arbeit überhaupt im gesellschaftlichen Zusammenhang eine gesellschaftlich-allgemeine Form annehmen muss; vielmehr besteht diese »Fremdheit« darin, dass die konkret-nützliche Arbeit diese Form als abstrakt-menschliche Arbeit besitzt. Hierdurch kommt es dazu, dass die abstrakt-menschliche Arbeit in Form eines anderen Arbeitsprodukts existiert, wodurch sie gegenüber der konkret-nützlichen Arbeit eine Eigenständigkeit erhält, die der abstrakt-menschlichen Arbeit als einer allgemeinen Eigenschaft der konkret-nützlichen Arbeiten niemals zukommt, so dass sich das Gegenteil von dem abspielt, was das wechselseitige »einander verlangen« ausmacht.

c) Gebrauchswert und Wert bzw. konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeit »ergänzen einander nicht«:

Die einzelne konkret-nützliche Arbeit existiert nur, wenn sie in einem gesellschaftlichen Zusammenhang verausgabt worden ist, d.h. als aliquoter Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit. Daher kann man sagen, sie existiert als menschliche Arbeit, die einerseits konkret-nützliche Arbeit ist und andererseits unter Abstraktion von ihrem nützlichen Charakter abstrakt-menschliche bzw. Arbeit überhaupt ist. Wenn man hierbei überhaupt davon reden will, dass sich konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeit einander »ergänzen«, so ist es aber in keiner Weise notwendig, dass die konkret-nützliche Arbeit um eine abstrakt-menschliche Arbeit »ergänzt« wird, welche zugleich die gesellschaftlich-allgemeine Form der konkret-nützlichen Arbeit ist. Konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeit »ergänzen« sich nur, insofern die konkret-nützliche Arbeit durch einen gesellschaftlichen Zusammenhang »ergänzt« ist, worin sie verausgabt wird. Wird die abstrakt-menschliche Arbeit zur gesellschaftlichen Form der konkret-nützlichen Arbeit, dann wird sie zu etwas, das mehr ist als die allgemeine Eigenschaft der konkret-nützlichen Arbeit. Die abstrakt-menschliche Arbeit wird zur konkret-nützlichen in ein anderes Verhältnis gebracht, als es dasjenige ist, von dem gesagt wurde, konkret-nützliche und abstrakt-menschliche Arbeit ergänzen einander. Der gesellschaftliche Zusammenhang »ergänzt« die einzelne menschliche Arbeit, die in ihm verausgabt wird so, dass dies nicht davon abhängt bzw. etwas damit zu tun hat, dass diese eine konkret-nützliche und abstrakt-menschliche ist. Wenn die abstrakt-menschliche Arbeit zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der konkret-nützlichen Arbeit wird, so ist es immer noch der sich in der abstrakt-menschlichen Arbeit ausdrückende gesellschaftliche Zusammenhang, welcher die konkret-nützliche Arbeit »ergänzt«. In diesem Sinne könnte die abstrakt-menschliche Arbeit die konkret-nützliche nur dann »ergänzen«, wenn sie von Natur aus bzw. von sich aus unabhängig von dem gesellschaftlichen Zusammenhang die gesellschaftlich-allgemeine Form der konkret-nützlichen Arbeit ist. Da dies aber nicht der Fall ist, kann man auch nicht sagen, dass sich konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche als die gesellschaftlich-allgemeine Form der Arbeit einander ergänzen.

d) Der Gebrauchswert und der Wert bzw. die konkret-nützliche und die abstrakt-menschliche Arbeit haben »nicht in« ihrem »eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern«<sup>12</sup>.

Da der Wert die *Vergegenständlichung* der abstrakt-menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit ist, hat er nicht nur in seinem »eigenen Schoß die Sehnsucht« nach dem Gebrauchswert, sondern strebt ganz im Gegenteil von diesem weg, um eine von dem Gebrauchswert unabhängige, selbständige Existenz im Gebrauchswert eines anderen Arbeitsprodukts anzunehmen, worin er zwar so gegenständlich wie ein Gebrauchswert existiert, aber, da der Gebrauchswert nur als Verwirklichungsform der abstrakt-menschlichen Arbeit gilt, hat sie nicht aufgehört etwas rein »Gesellschaftliches« zu sein.

e) Als letztes Charakteristikum des von Marx in der Kritik an Hegels Staatsrecht behandelten »wirklichen Gegensatz« bleibt noch die »gleiche Stellung der Extreme« zu betrachten, eine Stellung, die bedeutet, dass keins der Extreme einen Vorrang vor dem anderen hat:

Nachdem nun einmal durch einen gesellschaftlichen Zusammenhang, der aus dem Austausch der Arbeitsprodukte besteht, der gesellschaftliche Zusammenhang bzw. der gesellschaftliche Charakter der Arbeit im Wert ausgedrückt ist, stehen sich Gebrauchswert und Wert gegenüber als Vergegenständlichung der konkret-nützlichen und Vergegenständlichung der abstrakt-menschlichen Arbeit, welche die Form ist, in der die konkret-nützliche Arbeit ihren gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzt. Im Gebrauchswert und im Wert kommt also nicht mehr zum Ausdruck, als dass in jedem gesellschaftlichen Zusammenhang das Problem gelöst werden muss, dass die von den Menschen füreinander verausgabten konkret-nützlichen Arbeiten auch eine gesellschaftlich-allgemeine Form erhalten müssen bzw. von den Menschen wechselseitig als gesellschaftlich verausgabte anerkannt werden müssen. Diese gleiche Stellung der Extreme von Gebrauchswert und Wert wird auch noch dadurch unterstrichen, dass der Wert kraft seiner Gegenständlichkeit selbständig in derselben gegenständlichen Form existieren muss wie die konkret-nützliche Arbeit; denn indem sich der Wert im Gebrauchswert eines anderen Arbeitsprodukts bzw. einer anderen Ware darstellt, wird diese zur Erscheinungsform des Werts bzw. gilt diese nur als Verwirklichungsform der abstrakt-menschlichen Arbeit. Bei der gleichen Stellung der Extreme, die keinem von beiden einen Vorrang vor dem anderen gibt, muss berücksichtigt werden, dass der Gebrauchswert sich erst in der Konsumtion verwirklicht und er dieser Konsumtion durch den Austausch zugeführt wird, weil alle Waren »Nicht-Gebrauchswerte für ihre Besitzer, Gebrauchswerte für ihre Nicht-Besitzer«<sup>13</sup> sind. Die gleiche Stellung der Extreme, die bedeutet, dass keines einen Vorrang vor dem anderen hat, lässt sich dann wie folgt zusammenfassen: »Die Waren müssen sich ... als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können. Andererseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können. Denn die auf sie verausgabte menschliche Arbeit zählt nur, soweit sie in einer für andre nützlichen Form verausgabt ist. Ob sie andren nützlich, ihr Produkt daher fremde Bedürfnisse befriedigt, kann aber nur ihr Austausch beweisen.«<sup>14</sup>

Indem sich die Arbeit auf den Gebrauchswert als konkret-nützliche und auf den Wert als abstrakt-menschliche Arbeit bezieht, nimmt die Differenz innerhalb des aus der menschlichen Arbeit bestehenden Wesens den Charakter eines wirklichen Gegensatzes an, ohne dass sich die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit dem wirklichen Gegensatz vermischt. Die Differenz innerhalb der Existenz der menschlichen Arbeit nimmt den Charakter eines wirklichen Gegensatzes an, weil die abstrakt-menschliche Arbeit zur Arbeit in gesellschaftlich-allgemeiner Form geworden ist und als gesellschaftliche Substanz des Werts eine durch dessen »Gegenständlichkeit« vorgegebene gegenständliche Existenz annehmen muss. Zur Unterscheidung zweier Seiten, die mit innerer Notwendigkeit zusammengehören, kommt hierdurch ihre gleichgültige selbständige Existenz gegeneinander hinzu.

Dass die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens auf die oben dargelegte Weise den Charakter eines wirklichen Gegensatzes erhalten hat, bedeutet auch, dass sie einen

*dualistischen* Charakter erhalten hat. Mit dem Wort »Dualismus« ist nicht einfach das Vorhandensein zweier unterschiedlicher Seiten der Arbeit gemeint, sondern die gleichzeitige Existenz der beiden Bestimmungen, welche als Grundlagen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert ausgewiesen worden sind. Marx konnte in seiner frühen Kritik an Hegel noch nicht wissen, dass die abstrakt-menschliche Arbeit unter bestimmten historischen Bedingungen zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der Arbeiten wird und im Austausch der Arbeitsprodukte als einem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen zueinander auch eine sachliche, selbständige Existenz annehmen muss. Denn nur daher kommt es zu der Besonderheit, dass, wie im Geld als der selbständigen Existenz der abstrakt-menschlichen Arbeit, das Gesellschaftlich-Allgemeine als besondere Sache neben den besonderen verschiedenen Sachen existiert. »Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen ... auch noch das *Thier* existierte«<sup>15</sup>.

Durch die sachliche Existenz der zur gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit gewordenen abstrakt-menschlichen Arbeit bedingt, erhält die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens den Charakter eines wirklichen Gegensatzes. Ohne diese von bestimmten historischen Umständen abhängige Besonderheit gibt es auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Arbeit insgesamt keinen »Dualismus des Wesens«. Insofern hatte Marx völlig Recht, wenn er kritisch gegen Hegel gewandt feststellte: »Es gibt keinen wirklichen Dualismus des *Wesens*.«<sup>16</sup> So ist auch, was der junge Marx noch nicht wissen konnte, der durch das Gegensatzverhältnis von Gebrauchswert und Wert bestimmte Dualismus der menschlichen Arbeit eine Eigentümlichkeit der »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens«, die historisch entstanden ist und die mit der praktischen Aufhebung des Kapitalverhältnisses auch wieder verschwindet.

Hegel dagegen macht den Dualismus des Wesens unter der Hand zu einer diesem ewig angehörenden Eigentümlichkeit. Hegel muss die gegeneinander verselbständigten und verkürzt begriffenen Seiten von Natur und Denken, die auf andere, Hegel unbewusste Weise längst schon innerhalb der gesellschaftlichen Arbeit miteinander vermittelt sind, dennoch, d.h. nachträglich miteinander vermitteln. Daher stellt Hegel Natur und Geist einerseits als sich wechselseitig ausschließende Qualitäten selbständig gegenüber und entwickelt andererseits ihre Einheit, indem er eine der beiden Seiten, nämlich den Geist in Form des absoluten Geistes zu dem Wesen macht, wovon Natur und endlicher Geist nur unterschiedliche Daseinsformen sind.

Da der junge Marx sich nicht vorstellen konnte, dass die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« durchaus den Charakter eines »wirklichen Gegensatzes« annehmen kann, konnte er sich auch nicht vorstellen, dass es einen auf diese Weise komplexeren Gegensatz als den »wirklichen Gegensatz« gibt, der sich sogar auch noch dadurch auszeichnet, dass es eine *Vermittlung* der Extreme gibt, ohne dass diese auf eine mystisch-irrationalistische Weise miteinander vermischt werden. Sofern der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert nach der Seite betrachtet wurde, nach derer ein »wirklicher Gegensatz« ist, zeigt es sich, dass die Stellung der Extreme eine gleiche ist und keines der Extreme einen Vorrang vor dem anderen hat. Die aus dem Verhältnis zweier Waren zueinander bestehende einfachste Lösungsform des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert zeigt aber nun, dass die Stellung der Extreme von Gebrauchswert und Wert *keine* gleiche bleibt und der Wert in der weiterentwickelten Form des Tauschwerts über den Gebrauchswert übergreift: Ohne die mystischen Verkehungen, die Marx in den »Randglossen zu Adolf Wagners ›Lehrbuch der politischen Ökonomie« an Rodbertus' Interpretation des Gebrauchswerts, des Werts und des Tauschwerts kritisiert, d.h. ohne dass ein selbständig für sich existierender Wert sich in sich selbst und sein aus dem Gebrauchswert bestehendes eigenes Gegenteil verdoppelt, verhält es sich so, dass die im Tauschwert weiterentwickelte Seite des Werts über die andere, aus dem Gebrauchswert bestehende Seite übergreift; denn

im Verhältnis zweier Waren zueinander stellt der Gebrauchswert der zweiten Ware gegenüber der ersten ihren Wert vor und befindet sich daher ihr gegenüber in der Form *unmittelbarer* Austauschbarkeit. Der Gebrauchswert der jeweils in Äquivalentform stehenden Ware ist im Unterschied zu den Gebrauchswerten aller anderen Waren als Existenzform des Werts der Waren eine Form, mit der man sich unmittelbar alle anderen Gebrauchswerte aneignen kann. Da die Lösung des der Ware immanenten Widerspruchs darin besteht, dass sich der Wert der ersten Ware im Gebrauchswert der zweiten darstellt, erhält dieser innerhalb der Lösungsbewegung des Widerspruchs darstellenden Verhältnisses die ihm nicht als einem Ding mit physischen Eigenschaften zukommende Bedeutung der unmittelbaren Austauschbarkeit, welche die sofortige Umsetzbarkeit gegen jede andere Ware und damit gegen jeden anderen Gebrauchswert garantiert.

#### **4. Die Vermittlung von Gebrauchswert und Wert in der Lösungsbewegung ihres Widerspruchs**

Fulda deckt weder den reell existierenden Widerspruch auf noch vermag er das einfachste Verhältnis zweier Waren zueinander als dessen Lösungsbewegung zu begreifen. Daher entgeht ihm auch dieser für die Bewegungsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft charakteristische Sachverhalt, dass eine der Seiten der gesellschaftlichen Arbeit durch das, was sie in der Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert wird, die Qualität einer über beide entgegengesetzte Seiten übergreifenden, sie zusammenfassenden Mitte erhält. Was für die einfachste Lösungsbewegung des Widerspruchs gilt, trifft auch für die auf sie folgende, schon komplexere Lösungsbewegung, nämlich für den doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld zu. In ihm hat sich der im Austausch gesetzte Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert aller Waren gelöst. Wie das einfache Äquivalent im Verhältnis zweier Waren zueinander die Wertgestalt der ersten Ware ist, so bildet das allgemeine Äquivalent bzw. das Geld als die Wertgestalt aller Waren eine die *Gebrauchswerte und Werte der Waren zusammenfassende Mitte*. Da das Geld reell die allgemeine Wertgestalt aller Waren ist, befindet es sich in der Form der unmittelbaren Austauschbarkeit, so dass es gegen jede andere Ware, d.h. gegen jeden mit den anderen Waren gegebenen Gebrauchswert umsetzbar ist. Auf diese Weise sind im Geld als der Erscheinungsform des Werts in der Warenzirkulation die Extreme Gebrauchswert und Wert miteinander vermittelt, d.h. auf eine Weise, die nichts mit einer Vermischung von Gebrauchswert und Wert zu tun hat und als ein mystisches »hölzernes Eisen« zu denunzieren wäre.

Der doppelseitig-polarische Gegensatz, innerhalb dessen das Geld sich als die Gebrauchswert und Wert zusammenfassende Mitte erweist, ist die Bewegungsstruktur der ganzen, aus der Warenzirkulation bestehenden ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Indem das Geld aufgrund seiner unmittelbaren Form der Austauschbarkeit gegenüber jedweder Ware die Wert und Gebrauchswert zusammenfassende Mitte ist, zeigt sich, dass die Stellung der Extreme keine gleiche ist, sondern dass eines sich so entwickelt, dass es über das andere übergreift. Diese Eigentümlichkeit der Bewegungsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren findet seine vollendetste Ausprägung im Kapital, insofern sich in ihm der in der dritten Geldbestimmung eingeschlossene Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert derart löst, dass es sich als das Subjekt erweist, das bald die Waren und Geldform annimmt und abstreift, sich in diesem Wechsel aber erhält. Das Kapital ist die die Extreme des doppelseitig-polarischen Gegensatzes von Ware und Geld zusammenfassende Mitte und hiermit zugleich der Prozess, in dem es von sich als Geld ausgeht, die Form der Ware

annimmt und um den in der Produktion geschaffenen Mehrwert vermehrt, zu sich in Gestalt des Geldes zurückkehrt. Das Kapital erweist sich nicht nur als die Gegensätze zusammenfassende Mitte, sondern auch als deren *prozessierende* Einheit, welche die ihr vorausgesetzten Extreme zu von ihm selbst geschaffene Voraussetzungen herabsetzt, um durch sie hindurch sich mit sich selbst zu vermitteln.

Während der junge Marx die Vermittlung ausdrücklich behandelt, indem er die Gründe für ihren irrationalen Charakter angibt, lässt Fulda die Vermittlung außer Acht. Für ihn gibt es diese nur in Hegels Konzeption des Widerspruchs. Angefangen von Marxens »Kritik an Hegels Staatsrecht« bis zum »Kapital« ist der Gegensatz für Fulda durch eine »Dysfunktionalität« involvierende »Instabilität« gekennzeichnet, die *auf andere Weise überwunden*<sup>17</sup> (Hervorhebung – D. W.) wird. Wie die Vermittlung für den jungen Marx von dem wirklichen Gegensatz ausgeschlossen wird, so schließt Fulda die Vermittlung aus dem Gegensatzverhältnis von Gebrauchswert und Wert aus, indem er dies Verhältnis durch die »Instabilität« kennzeichnet, die auf »andere Weise« aufgehoben wird. Ohne diese Weise näher zu präzisieren, muss Fulda die nicht ohne die Vermittlung zu begreifende Gemeinsamkeit der Bewegungsstrukturen von absolutem Geist und Kapital beiseite schieben und, so verkürzt und verschwommen er sie auch immer wahrnimmt, in ihrer Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses von materialistischer und idealistischer Dialektik herunterspielen.

Nicht nur die Passage aus den »Grundrissen«, sondern die Entwicklung des Gegensatzverhältnisses von Ware und Geld und des sich vermittelnden Kapitals als ebenso vielen Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren beweisen in krassem Gegensatz zu dem, was Fulda behauptet, dass es für Marx eine Vermittlung für den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert gibt, indem dieser in denselben ökonomisch-gesellschaftlichen Prozessen, worin er gesetzt, auch gelöst wird. Somit gilt auch für den späten Marx, dass die Stellung der Extreme keine gleiche ist, eins den Vorrang vor dem anderen hat und es schließlich auch die ausdrücklich vom jungen Marx als mystisch-irrationalistisch denunzierte Vermittlung der entgegengesetzten Extreme gibt. Von all diesem hat Fulda Hegel nur die Vermittlung zugestanden, während in Wirklichkeit auch bei Hegel die beiden anderen Eigenschaften den Gegensatz (von Natur und Geist) auszeichnen.

Wenn Fulda eingangs mit den Worten zitiert wurde, der Begriff des Widerspruchs sei bei dem späten Marx ganz anders konzipiert, dann hat sich zunächst einmal genau das Gegenteil als richtig erwiesen: Es gibt nicht nur in Marxens und Hegels Widerspruchskonzeption eine Vermittlung, sondern darüber hinaus gibt es übereinstimmende und die Vermittlung enthaltende Bewegungsformen.

Wenn die Veränderungen, die Marx im Laufe seiner wissenschaftlichen Entwicklung an dem Widerspruch vornimmt, sich auf die Gemeinsamkeit mit Hegels Konzeption der Vermittlung beziehen, dann bleiben – was den Vergleich des »Kapitals« mit der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« anbelangt – zwei Möglichkeiten: 1. Entweder hat Marx unter der Hand seine frühe Kritik an Hegel revidiert, so dass er selbst im »Kapital« die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« mit dem »wirklichen Gegensatz« verwechselt und dadurch den *Irrtum* begeht, überhaupt nicht miteinander mittelbare Extreme dennoch zu vermitteln, was bedeuten würde, dass sie mystisch-irrationalistisch miteinander vermischt werden.

2. Oder der zusammen mit dem Doppelcharakter der Arbeit entdeckte Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und die unterschiedlichen Formen der Vermittlung enthaltenden Bewegungsformen als ebenso viele Lösungsbewegungen des Widerspruchs sind genau so rational und rational im Denken zu erfassen wie der jegliche Vermittlung von sich ausschließende wirkliche Gegensatz aus der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«. Ohne dass

»die *Entschiedenheit wirklicher* Gegensätze ... ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes, als etwas möglicherweise zu Verhinderndes oder Schädliches gedacht wird,« und ohne dass aufgrund der Verwechslung der »*Differenz* innerhalb der Existenz *eines* Wesens ... mit dem *wirklichen* Gegensatz«, dessen Extreme auf eine ebenso mystisch-dualistische wie irrationalistische Weise miteinander vermischt werden, gibt es für Marx in der durch das Kapital in ihrer historisch-spezifischen Form gekennzeichneten bürgerlichen Gesellschaft: eine *Vermittlung* der Extreme von Gebrauchswert und Wert bzw. eine *Mitte*, welche die Extreme eines Gegensatzes zusammenfasst, und schließlich eine *Vermittlung* des einen Extrems *mit sich selbst* dergestalt, dass dieses als *übergreifendes Subjekt* eines solchen Prozesses erscheint, worin es die durch den Gebrauchswert und den Wert bestimmten gegensätzlichen Formen von Ware und Geld »bald annimmt, bald abstreift, sich aber in diesem Wechsel erhält und ausreckt«<sup>18</sup>.

Bei einem Vergleich der Widerspruchskonzeptionen von Marx und Hegel kommt es also entscheidend darauf an, sowohl die Gemeinsamkeit herauszustellen als auch den in dieser steckenden verborgenen Unterschied. Beides zusammen erlaubt dann zu erfassen, inwiefern tatsächlich, wie Fulda sagt, der Begriff des Widerspruchs bei Marx ganz anders konzipiert ist. Gerade weil Fulda die um das Problem der Vermittlung der Extreme des Gegensatzes sich drehende Gemeinsamkeit nicht sieht und sie vorschnell »unter den Teppich kehrt«, dringt er erst gar nicht weit genug in die ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesse vor, worin der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert gesetzt und gelöst wird, um den Unterschied zu erfassen.

Dass es sich bei einer Untersuchung des Verhältnisses der Bewegungsstruktur von absolutem Geist und Kapital als ebenso vielen Lösungsbewegungen eines Widerspruchs um die Untersuchung einer Gemeinsamkeit und eines in dieser enthaltenen und verborgenen Unterschieds handelt, kommt auch allgemein in den Bemerkungen zum Ausdruck, die Marx nebenher zu seinem Verhältnis zu Hegel macht. So ist dies der Fall, wenn er den Hegelschen Widerspruch als »die Springquelle aller Dialektik«<sup>19</sup> bezeichnet oder wenn ihm nach einer langen Zeit der Abstinenz von der Hegelschen Philosophie über die ihm zufällig in die Hände gefallene »Logik« sagt, sie habe ihm große Dienste bei der Erforschung der inneren Struktur der bürgerlichen Gesellschaft geleistet.<sup>20</sup>

Aus dem, worum es bisher in dieser Untersuchung gegangen ist, geht hervor, dass gar kein Zweifel daran bestehen kann, dass für die materialistische Dialektik, insofern sie sich auf das Kapital als historisch-spezifische Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit und deren Darstellung bezieht, der Widerspruch in Gestalt des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert die »Triebkraft« bzw. die »Springquelle« der Entwicklung der unterschiedlichen Formen des Werts als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der Arbeit ist. Bei dem einfachsten Verhältnis zweier Waren zueinander, dem im Austausch der einfach bestimmten Waren produzierten doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld, und schließlich bei dem Kapital in all seinen Formen, die ihm im Gesamtproduktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft anschießen, handelt es sich um unterschiedlich entwickelte ökonomisch-gesellschaftliche Verhältnisse, deren Struktur damit gegeben ist, dass in ihnen auf unterschiedlich entwickelte Weise der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert gesetzt und gelöst wird. Ausgehend von der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit müssen die Bewegungsstrukturen von absolutem Geist und Kapital auf ihre Gemeinsamkeiten und auf den in ihnen eingeschlossenen Unterschied hin untersucht werden. Dann vermag man auch aus der falschen Alternative einer »Anwendungstheorie« herauszukommen, in der Marx und Hegel entweder gewaltsam voneinander getrennt werden, indem wirklich zwischen ihnen bestehende Gemeinsamkeiten konstruiert werden, die die Marxsche Theorie in die Hegelsche Philosophie zurückkatapultieren.

Wie die noch kommenden Ausführungen zeigen werden, insistiert Fulda aus einem für ihn guten Grund auf dieser im oben gemeinten Sinne nur gewaltsam zu nennenden Trennung von materialistischer und idealistischer Dialektik: Wenn nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft keine aus dem Setzen und Lösen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert bestehende Bewegungsstruktur existiert, die in ihren Grundzügen mit der aus dem Setzen und Lösen des Widerspruchs zwischen der Natur und dem Geist bestehenden Bewegungsstruktur des absoluten Geistes übereinstimmt, dann fehlt das entscheidende Vermittlungsglied für die historisch-spezifische Form des von Hegel erzeugten Gegensatzes von Natur und Geist und damit für die von der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit ausgehende Erklärung der ganzen Hegelschen Philosophie.

## Kapitel 3

### Der »wesentliche Widerspruch« und der »Widerspruch der Erscheinung«

#### 1. Die Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und die »Krise«

Aus seiner Auseinandersetzung mit dem jungen Marx ergibt sich für Fulda, dass auch für das »Kapital« die »Vermittlung des Vernunftschlusses« aus dem Gegensatz auszuschließen ist. Wer behaupten würde, dass es im »Kapital« um »Vermittlung« ginge, dem würde Fulda entgegenhalten, er betreibe eine unangemessene Angleichung Marxens an Hegel; denn Fulda sieht in der »Vermittlung« eine harmonische, den verkehrenden Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse affirmative Einheit.

»Marx weist nur darauf hin, daß die Entwicklung der Ware die Widersprüche, die der Austauschprozeß einschließt, nicht aufhebe, aber die Form schaffe, worin sie sich bewegen können; und daß dies überhaupt die Methode sei, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen.«<sup>1</sup>

Hiermit weiß Fulda nichts anzufangen: »Der Satz könnte viel zu denken veranlassen.«<sup>2</sup> Um der Vermittlung im Sinne einer harmonischen Einheit und damit auch der partiellen Übereinstimmung der Bewegungsformen von absolutem Geist und Kapital aus dem Wege zu gehen, lässt sich Fulda überhaupt nicht mehr auf die Bewegungsformen ein, um genauer zu untersuchen, was es heißt, dass der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert sich derart löst, dass Formen geschaffen werden, worin er sich bewegen kann. Stattdessen überspringt Fulda das Aufdecken des Widerspruchs und das Schaffen von Bewegungsformen und geht auf einen Sachverhalt ein, der in den Bewegungsformen des Widerspruchs eingeschlossen ist, nämlich auf die Krise, die Fulda mit dem »Kollaps des Systems«<sup>3</sup> umschreibt.

»1. Die Darstellung eklatant werdender Widersprüche hat für Marx die Bedeutung, darauf aufmerksam zu machen, daß unter der Voraussetzung gewisser Intentionen oder Funktionen, die für ein gesellschaftliches System spezifisch sind, dieses System, soweit es begrifflich rekonstruiert wurde, zu kollabieren verdammt ist.

2. Der Aufweis einer Form, in der die Widersprüche sich bewegen können, hat den Sinn zu zeigen, wie das System durch weitere, in ihm enthaltene, institutionelle Bestandteile den Kollaps zunächst vermeidet. Auf diese Weise wird aufgedeckt, welche Motive die Existenz dieser Institution oder gesellschaftlichen Form tragen.«<sup>4</sup>

Unter 1. schränkt Fulda die Bewegungsformen des Widerspruchs auf die Krise ein. Unter 2. gibt er eine Interpretation der Bewegungsformen, die in dem Sinne einseitig auf die Krise ausgerichtet ist, als ob die Bewegungsformen dazu dienen, den »Kollaps« zunächst zu vermeiden.

Anstatt zuerst zu entwickeln, was der doppelseitig-polarische Gegensatz und das Kapital als unterschiedlich entwickelte Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert sind, hebt Fulda sofort darauf ab, die Funktionen namhaft zu machen, »die für Marx die Aufdeckung von Widersprüchen und Formen hat, in denen sich Widersprüche lösen«<sup>5</sup>. Zwischen dem Aufdecken der Widersprüche und seiner Bewegungsformen, in denen die »Vermittlung« enthalten ist, und dem Aufdecken der Krise besteht ein untrennbarer Zusammenhang, der sich überhaupt erst im Nachvollzug der Entwicklung des Widerspruchs und seiner Bewegungsformen erschließt.

Wenn oben gesagt wurde, Fulda folge dem jungen Marx darin, dass dieser sich gegen die Vermittlung als einer harmonischen, die wirkliche Gegensätzlichkeit vertuschenden Einheit wendet, dann denkt er auch, wie der junge Marx – allerdings ohne sich auf die entsprechende Stelle in Marxens »Kritik an Hegels Staatsrecht« zu beziehen –, an den »wirklichen Gegensatz«, der ein »kampferechter Gegensatz« bzw. ein »unversöhnlicher Widerspruch« zu sein hat.<sup>6</sup> Der junge Marx hat in seiner Kritik an Hegel als dessen Irrtum, der sich aus der Verwechslung der »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens ... mit dem wirklichen Gegensatz« ergibt, angegeben, dass »die *Entschiedenheit wirklicher* Gegensätze, ... ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes als etwas ... zu Verhinderndes, Schädliches gedacht wird«<sup>7</sup>.

Oben haben sich zwei Bedingungen für den rationalen Charakter der materialistischen Dialektik ergeben:

1. Die Bewegungsformen des Widerspruchs schließen die Vermittlung der Extreme ein, ohne dass diese miteinander vermischt werden.
2. Die Bewegungsformen des Widerspruchs schließen »die *Entschiedenheit wirklicher* Gegensätze, ihre Bildung zu Extremen, ... ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« – kurz, die Krise ein.

Fulda kann nicht mehr mit dem Aufdecken des Widerspruchs und seinen Bewegungsformen anfangen als vage Hinweise auf die »Instabilität« involvierende »Dysfunktionalität« zu geben, womit er die Krise nur noch verschwommen und verkürzt erfasst; denn die Krise ist, was Fulda gar nicht bemerkt, ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach in den Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert eingeschlossen und folglich auch nur aus den Bewegungsformen des Widerspruchs zu begreifen.

Wie wichtig es ist, die Gemeinsamkeiten und die darin enthaltenen und verborgenen Unterschiede der Bewegungsstrukturen von absolutem Geist und Kapital herauszustellen, zeigt sich hinsichtlich der Bestimmung der Krise auf folgende Weise: Sowohl die rationale Struktur des Gegensatzes als auch seine »Entschiedenheit« und »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes«, die beide vorher durch den Ausschluss der Vermittlung aus dem Gegensatz garantiert sein sollten, sind durch den Widerspruch in den Formen, in denen er sich bewegt, auf eine Weise gelöst, die nicht bedeutet, dass er aufgehoben ist im Sinne von »Abschaffen«. In den gegensätzlichen, sämtlichst durch den Gebrauchswert und den Wert bestimmten Formen, in denen sich der Widerspruch bewegt, ist der Widerspruch gegenwärtig bzw. bleibt er erhalten; denn um sich in Formen zu bewegen, die ebenso viele durch das Gegensatzverhältnis zum Gebrauchswert bedingte Formen des einen Extrems – des Werts – sind, muss der Widerspruch stets, d.h. unter den historisch gewordenen Bedingungen des

Kapitalverhältnisses vorhanden sein: »Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Ware *hebt* diese Widersprüche *nicht auf*, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen.«<sup>8</sup> (Hervorhebungen – D. W.)

Indem der den Waren innere Gegensatz als der äußere von Ware und Geld gesetzt wird, ist einmal der erste im zweiten erhalten und zum anderen der äußere Gegensatz selbst eine gegenüber dem inneren weiterentwickelte Gestalt des Gegensatzes bzw. des Widerspruchs. Im doppelseitig-polarischen Gegensatz von Waren und Geld erscheinen die Waren als Werte füreinander in der Form des Gebrauchswerts der ihnen selbständig gegenüberstehenden Geldware. Auf diese Weise hat sich die in jeder Ware durch die Gegenständlichkeit bedingte Verselbständigung des Werts gegenüber dem Gebrauchswert realisiert. Damit ein Warenbesitzer an den Gebrauchswert herankommt, der sein Bedürfnis befriedigt, muss er seine Ware erst als Wert realisieren, indem er sie gegen das Geld entäußert, das als allgemeine Wertgestalt der Waren gegen jegliche andere Ware umsetzbar ist, gleichgültig, welchen Gebrauchswert sie besitzt. So gehören im doppelseitig-polarischen Gegensatz bzw. in ihm als Prozess W–G–W Gebrauchswert und Wert mit innerer Notwendigkeit zusammen. Besteht der doppelseitig-polarische Gegensatz von Ware und Geld als Lösungsbewegung des in den Waren eingeschlossenen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert daraus, dass sich in ihm sowohl die innere notwendige Zusammengehörigkeit von Gebrauchswert und Wert wie auch deren gleichgültige selbständige Existenz gegeneinander realisiert hat, dann heißt dies nichts anderes, als dass der Widerspruch in ihm erhalten geblieben ist bzw. er selbst die weiterentwickelte Gestalt des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert ist. Mit der Realisierung der inneren notwendigen Zusammengehörigkeit von Gebrauchswert und Wert und ihrer gleichgültigen selbständigen Existenz gegeneinander hat sich der »Austausch des eignen« und der »Eintausch des fremden Arbeitsprodukts in den Gegensatz von Verkauf und Kauf« gespalten. »Daß die selbständig einander gegenüberstehenden Prozesse eine innere Einheit bilden, heißt ebensowohl, daß ihre innere Einheit sich in äußeren Gegensätzen bewegt.«<sup>9</sup> Marx bringt nun wie folgt unmissverständlich zum Ausdruck, dass hiermit der Widerspruch in dem doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld zugleich erhalten bleibt: »Geht die äußerliche Verselbständigung der innerlich Unselbständigen, weil einander ergänzenden, bis zu einem gewissen Punkt fort, so macht sich die Einheit gewaltsam geltend durch eine – Krise. Der der Ware immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, ... dieser immanente Widerspruch erhält in den Gegensätzen der Warenmetamorphose seine entwickelten Bewegungsformen. Diese Formen schließen daher die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit der Krisen ein. Die Entwicklung dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit erfordert einen ganzen Umkreis von Verhältnissen, die vom Standpunkt der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren.«<sup>10</sup>

Da die Warenzirkulation nur die abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses ist und sie nur die formelle Vermittlung der vorausgesetzten, aus den Gebrauchswerten und den Werten bestehenden Extreme ist, die sie nicht selbst geschaffen hat, können die Gründe für die Verselbständigung der innerlich Unselbständigen nicht in ihr selbst, sondern im ganzen Reproduktionsprozess enthalten sein. »Verkauf und Kauf können auseinanderfallen. Sie sind also *Krise* potentia, und ihr Zusammenfallen bleibt immer kritisches Moment für die Ware. Sie können aber flüssig ineinander übergehen. Bleibt also, daß *abstrakteste Form der Krise* (und daher formelle Möglichkeit der Krise) die *Metamorphose der Ware* selbst ist, worin nur als entwickelte Bewegung der in der *Einheit der Ware eingeschlossene Widerspruch von Tauschwert und Gebrauchswert, weiter von Geld und Ware enthalten ist*. (letzte Hervorhebung – D. W.) Wodurch aber diese

Möglichkeit der Krise zur Krise wird, ist nicht in dieser Form selbst enthalten; es ist nur darin enthalten, daß *die Form* für eine Krise da ist.«<sup>11</sup>

Als würde die Übereinstimmung des doppelseitig-polarischen Gegensatzes als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen der Natur und dem Geist auf der einen und dem Gebrauchswert und dem Wert auf der anderen Seite die »Entschiedenheit der Gegensätze«, ihre »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« verhindern, werden von Fulda die Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert, angefangen von dem einfachsten Verhältnis zweier Waren, dem doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld bis zu dem über Ware und Geld sich mit sich selbst vermittelnden Kapital, geheimnistuerisch in ein nebulöses Dunkel gehüllt, als hätte Marx diese Bewegungsformen als ebenso viele Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert nicht ausdrücklich entwickelt. Die Krise, mit der nichts anderes gemeint ist als die »*Entschiedenheit wirklicher* Gegensätze«, die »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes«, ist auf unterschiedlich entwickelte Weise in den Bewegungsformen der bürgerlichen Gesellschaft eingeschlossen, welche ebenso viele Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert sind.

Soweit Hegel Natur und Geist als wirkliche Gegensätze behandelt, zeichnet sich der Lebensprozess des absoluten Geistes als die Entfaltung und Vermittlung dieses Gegensatzes durch die »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« aus, der sich aber letztlich als ein halbherziges Scheingefecht entpuppt: Der »Kampf« dient dem über Natur und Geist übergreifenden absoluten Geist nur dazu, sich als das allein selbständige, die Welt konstituierende Wesen zu erweisen. »Die höchste Wahrheit, die Wahrheit als solche, ist die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs. In ihr hat der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Natur, von Wissen und Gegenstand, Gesetz und Trieb, der Gegensatz und Widerspruch überhaupt, welche Form er auch annehmen möge, *als* Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr.«<sup>12</sup>

Die Krise erschüttert als »Entschiedenheit der Gegensätze und Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« solange die bürgerliche Gesellschaft, als dieser Kampf nicht die praktische Abschaffung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und seiner Bewegungsformen ist: »Es handelt sich also nicht nur um eine Hegelsche ›negative Einheit‹ von zwei Seiten eines Gegensatzes, sondern um die materiell bedingte Vernichtung einer bisherigen materiell bedingten Daseinsweise der Individuen, mit welcher zugleich jener Gegensatz samt seiner Einheit verschwindet.«<sup>13</sup>

Wie auf die oben entwickelte Weise in den Bewegungsformen der Warenzirkulation die Krise der Möglichkeit nach eingeschlossen ist, so ist diese dann, wenn sie Wirklichkeit wird, in die gegenüber der Warenzirkulation weiterentwickelten Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert, die sämtlich Bewegungsformen des Kapitals sind, eingeschlossen. Ist der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert im doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld enthalten, dann ist dies nicht nur die Bedingung dafür, dass in ihm die Krise der Möglichkeit nach eingeschlossen ist, sondern zuerst und zugleich auch die Bedingung dafür, dass er weiterhin die »Triebkraft«, die »Springquelle« der Entwicklung der Formen des Werts als ebenso vielen Formen der gesellschaftlichen Arbeit ist. So ist das Kapital die Lösungsbewegung des in dem gegen die Warenzirkulation verselbständigten Geld enthaltenen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert. Dieser im »Geld als Geld« enthaltene Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert, tritt zugleich als Widerspruch zwischen der Qualität und der Quantität des Geldes auf. Er findet, kurz gefasst, folgende Lösungsbewegung im Kapital: Durch den Akt des Kaufs und Verkaufs der Ware Arbeitskraft und den gegenständlichen Produktionsmitteln nimmt es von sich als Geld ausgehend die Form der Waren an. Als gegenständliches Mittel in der Produktion fungierend,

dient es dann dazu, unbezahlte Mehrarbeit einzusaugen. Dann nimmt das Kapital wieder die Gestalt der Waren an und – um den produzierten Mehrwert vergrößert – kehrt es zu sich als Geld zurück. »In der Zirkulation G–W–G funktionieren dagegen beide, Ware und Geld, nur als verschiedene Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondere, sozusagen nur verkleidete Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatische Subjekt. ... In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung, also Selbstverwertung.«<sup>14</sup>

Im Zuge der Lösung des im Geld als Geld enthaltenen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert geht man in die Produktion zurück und stößt auf das historisch gewordene Verhältnis der Kapitalisten als den Eigentümern der Produktionsmittel auf der einen und der von den Produktionsmitteln getrennten Produzenten als ebenso vielen Eigentümern ihrer Arbeitskraft auf der anderen Seite. Dieses gegensätzliche Verhältnis der Produzenten als Personifikationen der lebendigen Arbeit und den Kapitalisten als Personifikationen der in Daseinsformen des Kapitals verwandelten Produktionsmittel ist überhaupt die Bedingung dafür, dass die Warenzirkulation allgemein vorherrscht.

Da alle gegenständlichen Bedingungen der Produktion – alle Waren, alle Produktionsmittel – als Vergegenständlichungen abstrakt-menschlicher und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeiner Arbeit ebenso viele Daseinsformen des Kapitals sind, kann diesem als ihm entgegengesetzten Extrem nur die lebendige Arbeit selbst gegenüberstehen. »Der einzige Unterschied von der *vergegenständlichten* Arbeit ist die *nicht vergegenständlichte*, sondern sich noch vergegenständlichende, die *Arbeit* als Subjektivität. Oder die *vergegenständlichte*, d.h. als *räumlich vorhandne Arbeit* kann auch als *vergangne Arbeit* der *zeitlich vorhandnen* entgegengestellt werden. Soweit sie als zeitlich, als lebendig vorhanden sein soll, kann sie nur als *lebendiges Subjekt* vorhanden sein, in dem sie als Fähigkeit existiert, als Möglichkeit; als *Arbeiter* daher. Der einzige *Gebrauchswert* daher, der einen *Gegensatz* (Hervorhebung – D. W.) zum Kapital bilden kann, ist die *Arbeit* (und *zwar wertschaffende*, i.e. *produktive Arbeit*).«<sup>15</sup>

Der Kreislauf des Kapitals legt sich als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in das gleichzeitige Nach- und Nebeneinander des Geldkapitals, produktiven Kapitals und Warenkapitals auseinander. Mit den unterschiedlichen Stadien des Kreislaufs sind sowohl die Einheit als auch der Unterschied der verschiedenen Sphären der bürgerlichen Gesellschaft benannt. Die Sphäre der Produktion zeichnet sich als ein Stadium des Kreislaufs dadurch aus, dass in ihr als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess das Geheimnis der Plusmacherei gelüftet wird. Als diese historisch-spezifische Form der Abpressung von Mehrarbeit ist der kapitalistische Produktionsprozess die »immanente Basis zu den Erscheinungen ..., die sich in den *Krisen* zeigen«<sup>16</sup>.

Wie in die Warenzirkulation als Möglichkeit die Krise eingeschlossen ist, insofern sie die Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert ist, so ist die Krise als wirkliche in die kapitalistische Produktion eingeschlossen, insofern in ihr der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in der Form des Widerspruchs zwischen dem Arbeits- und Verwertungsprozess ebensowohl gesetzt wie stufenweise in der formellen und reellen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital gelöst wird. Nach der Warenzirkulation ist die Produktion im Gang der systematischen Darstellung die nächste Sphäre, für die, wie für alle Sphären, gezeigt werden muss: »Die einzelnen Momente, die sich also in diesen Krisen zusammenfassen, müssen also in jeder Sphäre der bürgerlichen Ökonomie hervortreten und entwickelt werden, und je weiter wir in ihr vordringen, müssen

einerseits neue Bestimmungen dieses Widerstreits entwickelt, andererseits die abstrakteren Formen desselben als wiederkehrend und enthalten in den konkreteren nachgewiesen werden.«<sup>17</sup>

Wie innerhalb eines jeden Stadiums im Kreislauf des Kapitals der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert erhalten bleibt, indem mit der inneren notwendigen Zusammengehörigkeit auch die gleichgültige Selbständigkeit sich realisiert hat, so ist der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert im Kreislauf des Kapitals enthalten, der seine allgemeine, entwickeltste Lösungsbewegung ist, insofern sich in ihr mit der inneren notwendigen Zusammengehörigkeit der Stadien auch deren gleichgültige selbständige Existenz gegeneinander realisiert hat. Gibt es nun, ausgehend vom Stadium der Produktion zu erfassende Gründe dafür, dass die »äußerliche Verselbständigung der innerlich unselbständigen, weil einander ergänzenden, bis zu einem gewissen Punkt fort(geht)«<sup>18</sup>, dann macht sich sowohl innerhalb eines Stadiums als auch innerhalb des Kreislaufs die Einheit von Gebrauchswert und Wert, von Ware und Geld, von Arbeits- und Verwertungsprozess und schließlich die Einheit aller Stadien selbst »gewaltsam geltend durch eine – Krise«<sup>19</sup>.

## **2. Betrachtung der Bewegungsform des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert unter dem Aspekt des »wesentlichen Widerspruchs« und des »Widerspruchs der Erscheinung«. Eine Kritik an Peter Furth**

In seinem Aufsatz »Arbeit, Teleologie, Hegelianismus«<sup>20</sup> geht Peter Furth auf den Zusammenhang ein, der zwischen den Bewegungsformen des Kapitals und dem Widerspruch besteht, wobei er sich auch mit dem Unterschied zwischen dem »wesentlichen Widerspruch« und dem von Hegel als die »Einheit im Wesen« aufgelösten »Widerspruch der Erscheinung«<sup>21</sup> auseinandersetzt – ein Unterschied, der von Marx auf Basis seiner Ausführungen über den »wirklichen Gegensatz« und die Verwechslung der »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« mit dem »wirklichen Gegensatz« gemacht wird. Ähnlich wie Fulda versucht Furth, das Problem zu lösen, wie der »wirkliche Gegensatz«, dessen Extreme verschiedenen Wesens und daher nicht miteinander vermittelbar sind, mit den Bewegungsformen des Kapitals zu vereinbaren ist.

Diese Bewegungsformen werden nach Furth von irgendwelchen, der Frankfurter Schule verpflichteten »Wesenslogikern des Kapitals« als Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert ausgegeben. Mitten in seiner Kritik an den »Wesenslogikern« fragt Furth: »Denn, was bedeutet die Bestimmung des Kapitals als sich selbst verwertender Wert?« Furth kann sich zwei Antworten auf diese Frage vorstellen, in denen das Verhältnis der Verwertung des Werts zum Widerspruch alternativ aufgefasst wird: »Entweder bleibt man damit bei der Bestimmung der Identität des Kapitals stehen, indem man den Widerspruch ausschließt oder faßt die Identität so, daß der Widerspruch nur in bestimmter, verkürzter Weise in den Blick kommen kann, nämlich nur unter dem Aspekt der Reproduktion der Identität des Kapitals.«<sup>22</sup> Von der Identität des Kapitals sagt Furth, dass es sich dabei um die Verwertung des Werts handelt, ohne dass er auf diese näher eingeht. Die Verwertung des Werts ist der Prozess, worin das Kapital als Geld von sich ausgeht und »unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet«<sup>23</sup>. Der sich verwertende Wert ist nichts anderes als der Kreislauf des Kapitals, worin es abwechselnd die Form des Geldes, der Ware, der Produktion, der Ware und schließlich wieder des Geldes annimmt. Dieser Kreislauf wiederum ist nichts anderes als die gegenüber dem doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld weiterentwickelte

Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert. Die als Identität des Kapitals bestimmte Verwertung des Werts ist als Kreislauf des Kapitals die Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert. Wenn daher jemand – wie Furth sich das vorstellen kann – den Widerspruch von der Verwertung des Werts ausschließt, dann löst er die Verwertung des Werts in Luft auf.

Derjenige, der als »kritischer Wesenslogiker« den Widerspruch als Mittel zum Zweck der Reproduktion der Identität des Kapitals betrachtet, der bekommt den Widerspruch in den Blick, wenn auch auf verkürzte Weise. Ist das Kapital die Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert, dann versteht es sich von selbst, dass mit dem ständigen Setzen des Widerspruchs ebenso ständig die Bewegungsformen geschaffen werden, worin er sich bewegt. Wenn Furth in der Reproduktion der Identität des Kapitals etwas sieht, das zu kritisieren ist, dann denkt er daran, dass der Widerspruch als Triebkraft eines weiteren, gegen das Kapital selbst gerichteten geschichtlichen Prozesses lahmgelegt worden ist; denn die Triebkraft des Widerspruchs erschöpft sich in der Produktion und Reproduktion der die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Entfremdung kennzeichnenden Verwertung des Werts als einer ewig gültigen, sich aus sich selbst heraus erhaltenden Bewegung. »Von der ›Wesenslogik‹ her sind also Verhältnisse der Entfremdung und der in ihnen waltende Widerspruch durchaus zu verstehen, aber gewissermaßen nur im Sinne befriedeter, in sich kreisender Entfremdung, als ein sich selbst reproduzierendes in sich abgeschlossenes System.«<sup>24</sup>

Wenn nun solche »›Wesenslogiker des Kapitals‹« wie Helmut Reichelt »ein gewisses Gefühl« hierfür haben, dann ist die propagierte »Einheit von Darstellung und Kritik« allenfalls eine »immanente Kritik als die Selbstdarstellung« zwar »auswegloser«, aber immerhin »*krisenhafter* (Hervorhebung – D. W.) Verhältnisse«<sup>25</sup>. Furth fragt nicht, weshalb denn die Verhältnisse krisenhaft sind, obgleich der Widerspruch sich doch in der Reproduktion der Identität des Kapitals und damit in der Reproduktion einer »befriedeten, in sich kreisenden Entfremdung« erschöpfen soll. Stattdessen hat er für die der Immanenz des Kapitals verhafteten »›Wesenslogikern‹« nur einen Ausweg parat: »Oder muß, damit die Darstellung im Sinne materialistischer Dialektik von einer idealistischen Dialektik überhaupt noch zu unterscheiden ist, die Kritik von außen hinzukommen?«<sup>26</sup>

Furth übersieht wie Fulda den Doppelcharakter der Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert. Dieser Doppelcharakter besteht darin, dass der Widerspruch zum einen die »Triebkraft« der Entwicklung der Wertformen ist, zum anderen, dass der Widerspruch in den Formen, worin er sich bewegt, erhalten bleibt. Dies ist die Bedingung für die Krise, die sich gegen die Bewegungsformen selbst bis zu ihrer praktischen Abschaffung hin richtet.

Dass man eine die Grundstrukturen betreffende Identität zwischen dem absoluten Geist und dem Kapital feststellen kann und diese für eine Bestimmung des Verhältnisses von materialistischer zu idealistischer Dialektik ernst nimmt, erscheint in Furths Kritik an den »›Wesenslogikern‹« als Vorwand, um den Vorwurf des »Hegelianismus« zu erheben. Indem Furth nicht auslotet, wie weit die Gemeinsamkeit geht, hat er die in die Gemeinsamkeit eingeschlossenen Unterschiede, wenn überhaupt, dann in »verkürzter Weise im Blick«.

Die »›Wesenslogiker des Kapitals‹«, die nach Furth den Widerspruch aus der Verwertung des Werts ausschließen oder ihn allenfalls zum Mittel für die Reproduktion der Identität der Verwertung des Werts herabsetzen, haben keine Ahnung von dem wirklichen Gegensatz, der für den jungen Marx für das einsteht, was er die »*Entschiedenheit wirklicher Gegensätze*«, die »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« nennt.

Furth glaubt nun, er sei im Unterschied zu den von ihm kritisierten »›Wesenslogikern‹« dem Bannkreis der ewig in sich kreisenden Verwertung des Werts entronnen, ohne eine »Kritik

von außen« heranzutragen: »Aber es ist ja gerade die Zurückführung der Identität des Kapitals auf den Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital, die zum konkreten Begriff des Kapitals führt, das heißt zu einem Konkreten im dialektischen Sinn, nämlich dem Konkrete-Allgemeinen.«<sup>27</sup>

Die Verwertung des Werts als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und damit zwischen der Qualität und Quantität des Geldes ist nicht erst noch auf den Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital zurückzuführen, vielmehr ist sie der gesellschaftliche Prozess, worin das Gegensatzverhältnis von Lohnarbeit und Kapital produziert und reproduziert wird. Furth legt mit der Rede von der »Identität des Kapitals« nahe, als könne man vom Kapital ohne Lohnarbeit reden und müsse zum anderen dann, wenn man aus der geschichtslosen Identität des Kapitals herauskommen will, auf die Lohnarbeit zurückgreifen. Diese wird dann dem Kapital gegenübergestellt, so dass beide als zwei voneinander verschiedene Wesen zu den wirklichen Extremen eines wirklichen Gegensatzes gemacht werden.

Das Zurückgehen von der in der Formel  $G-W-G'$  ausgedrückten Verwertung des Werts zu dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital ist ein Vorgang innerhalb der die Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert nachvollziehenden Darstellung, ein Vorgang, der das Verhältnis von Warenzirkulation und kapitalistischer Produktion betrifft.  $G-W-G'$  ist die aus der Verwertung des Werts bestehende Bewegungsform des Kapitals, wie sie innerhalb der Warenzirkulation erscheint und auch innerhalb der Warenzirkulation als Lösungsbewegung des in der dritten Geldbestimmung eingeschlossenen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert entwickelt werden kann. Die innerhalb der Warenzirkulation erscheinende Verwertung des Werts schließt aber Bedingungen ein, die von der Warenzirkulation überhaupt nicht erfüllt werden können, so dass sie über sie hinaus auf einen ihr zugrunde liegenden Prozess, nämlich dem Produktionsprozess, verweisen. Dies handelt Marx ausführlich in dem zweiten Unterabschnitt des vierten Kapitels des »Kapital« unter der Überschrift »Widersprüche der allgemeinen Formel« ab, und er kommt zu dem Ergebnis: »Es hat sich gezeigt, daß der Mehrwert nicht aus der Zirkulation entspringen kann, weil bei seiner Bildung also etwas hinter ihrem Rücken vorgehn muß, das in ihr selbst unsichtbar ist.«<sup>28</sup>

Unabhängig vom Verhältnis Lohnarbeit und Kapital gibt es das Kapital als sich verwertenden Wert nur in einer bestimmten Hinsicht: Es gibt eine von der kapitalistischen Produktion verschiedene Sphäre – Warenzirkulation –, worin die Bewegungsform des sich verwertenden Werts so erscheint, dass noch etwas unsichtbar ist, was überhaupt die Bedingung ihrer Existenz ausmacht. Das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, das selbst gegensätzlich ist, weil es das Verhältnis von Gebrauchswert und Wert enthält, ist nicht von der Verwertung des Werts als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert getrennt, sondern ein integraler Bestandteil dieser Lösungsbewegung. Daher ist es auch nicht so, dass man das Verhältnis von Kapitalist und Lohnarbeiter, obgleich es als einmal historisch gewordenes Verhältnis unterstellt werden muss, von außen in die Darstellung einbringt; vielmehr stößt man auf dieses Verhältnis innerhalb des gedanklichen Nachvollzugs der ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesse, worin der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren ebenso sehr gesetzt wie gelöst wird. Und dies ist bereits innerhalb der Warenzirkulation selbst der Fall, was Marx im dritten Unterabschnitt des vierten Kapitels unter der Überschrift »Kauf und Verkauf der Arbeitskraft« darlegt. »Die Veränderung (Wertveränderung des Geldes – D. W.) muß sich also zutragen mit der Ware, die im ersten Akt  $G-W$  gekauft wird, aber nicht mit ihrem Wert, denn es werden Äquivalente ausgetauscht, die Ware wird zu ihrem Werte bezahlt. Die Veränderung kann also nur entspringen aus ihrem Gebrauchswert als solchem, d.h. aus ihrem Verbrauch. Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein,

*innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft (Hervorhebungen – D. W.). ... Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen. ... Der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft ist zugleich der Produktionsprozeß von Ware und von Mehrwert. Die Konsumtion der Arbeitskraft, gleich der Konsumtion jeder andren Ware, vollzieht sich außerhalb des Markts oder der Zirkulationssphäre. Diese geräuschvolle, auf der Oberfläche hausende und allen Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit dem Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, um beiden nachzufolgen in die verborgne Stätte der Produktion, an deren Schwelle zu lesen steht: No admittance except on business. Hier wird sich zeigen, nicht nur wie das Kapital produziert, sondern auch wie man es selbst produziert, das Kapital. Das Geheimnis der Plusmacherei muß sich endlich enthüllen.«<sup>29</sup> (Hervorhebungen – D. W.)*

Furth charakterisiert das Verhältnis von Lohnarbeit zu Kapital als einen »wesentlichen Widerspruch«<sup>30</sup>, den er wiederum gleichsetzt mit dem »wirklichen Gegensatz«, der für Marx in seiner »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« auf den Unterschied der Wesen, zweier Wesen beruht, »die als »entgegengesetzte Wesen wirkliche Extreme« sind und deshalb nicht »miteinander zu vermitteln« sind«<sup>31</sup>. Dieser »Typ des Widerspruchs« ist es nun, der von den »Kapitallogikern« außer Acht gelassen wird: »Die Kapitallogiker setzen an die Stelle des wesentlichen Widerspruchs von Lohnarbeit und Kapital das strikt im Sinne der Hegelschen Wesenslogik zu lesende Reflexionsverhältnis der Entgegensetzung von subjektiver Arbeit und ihrer verdinglichten Form als Wert und verkennen von daher den Typ des Widerspruchs, um den es bei einem konkreten Begriff des Kapitals und des mit ihm gesetzten Klassengegensatzes geht (und von dessen Verständnis alles für die materialistische Theorie der Dialektik abhängt).«<sup>32</sup>

Obwohl man aus Furths Formulierung selbst und dem Kontext, in dem sie steht, entnehmen darf, dass es an »der Entgegensetzung von subjektiver Arbeit und ihrer verdinglichten Form als Wert« liegt, wenn man sie »strikt im Sinne der Hegelschen Wesenslogik« als »Reflexionsverhältnis der Entgegensetzung« begreifen muss, soll dies Furth nicht vorgeworfen werden; vielmehr soll ihm entgegengehalten werden, dass die Fassung des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital als Entgegensetzung von subjektiver Arbeit und ihrer verdinglichten Form als Wert nicht nur richtig ist, sondern auch beweist, dass eine Erklärung des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital als »wesentlichen Widerspruch«, der »die Beziehung zweier entgegengesetzter Wesen ausdrückt«<sup>33</sup>, einseitig ist. Hierbei geht es nicht um die Charakterisierung des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital als einem »wesentlichen Widerspruch«, sondern um dessen Gleichsetzung mit dem für den jungen Marx in seiner »Kritik an Hegels Staatsrecht« Vorbildcharakter besitzenden wirklichen Gegensatz, der auf dem Unterschied zweier Wesen beruht.

Da Furth um der »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« willen in dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital einen »wirklichen Gegensatz« sieht, muss für ihn das Begreifen dieses Verhältnisses als Entgegensetzung von subjektiver Arbeit und ihrer verdinglichten Form als Wert falsch sein; denn bei dieser Entgegensetzung handelt es sich offensichtlich nicht um den »wirklichen Gegensatz«, dessen Extreme zwei voneinander verschiedene Wesen sind, sondern zunächst einmal um die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« – hier der Arbeit, die sich als subjektive in der verdinglichten Form als Wert

gegenübersteht. Der Gegenbegriff zu subjektiv ist objektiv. Die objektiven Bedingungen, wie die Produktionsmittel, sind ebenso viele Bedingungen der Verwirklichung der von ihnen getrennten, im Arbeiter selbst verkörperten lebendigen Arbeit. Daher sind es zunächst einmal zwei unterschiedene Formen ein und derselben gesellschaftlichen Arbeit, die sich im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital gegenüberstehen. Als weiterentwickelte Gestalt des Werts, der die Vergegenständlichung der abstrakt-menschlichen und in dieser Form gesellschaftlich-allgemeinen Arbeit ist, ist das die lebendige Arbeit sich einverleibende Kapital die gesellschaftliche Einheit der Arbeit, während die Lohnarbeit getrennt von den als Erscheinungsweisen des Kapitals auftretenden Produktionsmitteln selbständig nur als das im Arbeiter selbst verkörperte Arbeitsvermögen existiert. Zwischen Kapital und Arbeit sind zwei Prozesse zu unterscheiden: Einmal der den Produktionsprozess einleitende Akt des Kaufs und Verkaufs der Ware Arbeitskraft, worin der Unterschied zwischen Kapitalist und Arbeiter sich auf den der Warenzirkulation eigentümlichen, formellen Unterschied von Käufer und Verkäufer reduziert. Der zweite Prozess besteht aus dem Produktionsprozess als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess, worin der Arbeitsprozess als Mittel zum Zweck des Verwertungsprozesses gesetzt ist. Hiermit realisiert sich das ganze Streben der kapitalistischen Produktion, »möglichst viel Surplusarbeit zu akkumulieren, also möglichst viel unmittelbare Arbeitszeit mit gegebenem Kapital zu materialisieren, sei es nun durch Verlängerung der Arbeitszeit, sei es durch Abkürzung der notwendigen Arbeitszeit, durch Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit, Anwendung von Kooperation, Teilung der Arbeit, Maschinerie etc., kurz, Produzieren auf großer Stufenleiter, also massenhaftes Produzieren. In dem Wesen der kapitalistischen Produktion liegt also Produktion ohne Rücksicht auf die Schranken des Markts.«<sup>34</sup>

Furth untersucht die Bewegungsformen des Kapitals als ebenso viele Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert nicht einmal so weit, dass er den im Kreislauf des Kapitals gesetzten Unterschied zwischen der Warenzirkulation und der Produktion berücksichtigt; denn allein in der Warenzirkulation ist es so, dass die unterschiedlichen Seiten ein und derselben Arbeit – der subjektive, im Arbeiter personifizierte und der objektive, im Kapitalisten personifizierte Faktor – ein Verhältnis miteinander eingehen, das für sich genommen kein gegensätzliches, d.h. kein die Herrschaft der einen über die anderen ausdrückendes Verhältnis ist. Erst der Produktionsprozess als der zweite, auf den Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft folgende Prozess, worin die im Arbeiter verkörperte lebendige Arbeit von den gegenständlichen Bedingungen der Arbeit, von denen sie getrennt ist, zusammengebracht wird, enthüllt sich das Verhältnis von Kapitalist und Lohnarbeit als ein gegensätzliches, auf der Ausbeutung der einen durch den anderen beruhendes Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis. »Im Austausch zwischen Kapital und Arbeit ist der erste Akt ein Austausch, fällt ganz in die gewöhnliche Zirkulation; der zweite ist ein qualitativ vom Austausch verschiedener Prozesse, und ist nur by misuse, daß er überhaupt Austausch irgendeiner Art genannt werden könnte. Er steht direkt dem Austausch gegenüber; wesentlich andre Kategorie.«<sup>35</sup>

Dass der Arbeiter in der Warenzirkulation seine Arbeitskraft als Ware verkauft und ihm der Kapitalist als Besitzer von Geld gegenübersteht und sie kauft, ergibt sich nicht aus der Warenzirkulation selbst, sondern aus der ihr zugrunde liegenden Trennung der unmittelbaren Produzenten von den Produktionsmitteln. Indem die Arbeit die Form der Lohnarbeit und die gegenständlichen Bedingungen der Arbeit die Form des Kapitals angenommen haben, hat, was als geschichtlicher Prozess der Vergangenheit angehört, eine Scheidung der Produzenten von den Produktionsmitteln stattgefunden, eine Trennung des subjektiven vom objektiven Faktor der Arbeit, kurz eine Trennung von in der Arbeit notwendig zusammengehörenden Seiten. Es handelt sich hierbei nicht um eine Trennung und Verselbständigung der einen Seite der Arbeit gegen die andere, die etwa auf dem Unterschied von lebendiger, nicht

gegenständlicher und toter, gegenständlicher Arbeit beruht. Das heißt, dieser letzte Unterschied besteht innerhalb der Arbeit in jeder Gesellschaftsformation, ohne dass eine Trennung und Verselbständigung der Seiten gegeneinander die Folge ist. Erst eine Gesellschaftsformation, worin alle ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesse ebenso viele Prozesse sind, worin der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert gesetzt und gelöst ist, und worin alle Vergegenständlichungen der lebendigen Arbeit ebenso viele Daseinsformen des Kapitals bzw. des sich verwertenden Werts sind, stehen sich der subjektive und objektive Faktor der Arbeit voneinander getrennt und selbständig gegenüber, so dass der objektive Faktor dann die Herrschaft über den subjektiven ausübt, wenn beide im Produktionsprozess zusammengebracht werden.

Hiermit zeigt sich noch einmal, wie richtig es entgegen Furths Auffassung ist, die eine Seite des Gegensatzes von Lohnarbeit und Kapital – die Lohnarbeit als subjektive Arbeit zu begreifen. Die lebendige Arbeit, die der vergegenständlichten selbständig im Arbeiter verkörpert gegenübersteht, weil die gegenständliche Arbeit die Form des Kapitals angenommen hat, ist als die »Nicht-vergegenständlichte Arbeit, negativ gefaßt ... Als solche ist sie Nicht-Rohstoff, Nicht-Arbeitsinstrument, Nicht-Rohprodukt: ... (sondern) die ... von ihrer ganzen Objektivität getrennte Arbeit. Die lebendige als *Abstraktion* von diesen Momenten ihrer realen Wirklichkeit existierende Arbeit (ebenso Nicht-Wert); diese völlige Entblößung, aller Objektivität bare, rein subjektive Existenz der Arbeit. Die Arbeit als die *absolute Armut* ... als völliges Ausschließen des gegenständlichen Reichtums. ... *Nicht-vergegenständlichte Arbeit* ... *positiv* gefaßt, ... ist sie die ... ungegenständliche, i.e. *subjektive* (Hervorhebung – D. W.) Existenz der Arbeit selbst. Die Arbeit ... als Tätigkeit, *allgemeine Möglichkeit* des Reichtums«. Dieses Auseinanderfallen und sich feindliche Gegenüberstehen von Armut und Reichtum innerhalb der als Nicht-Kapital gesetzten Arbeit charakterisiert die spezifische Form der bürgerlichen Arbeit. »Es widerspricht sich also in keiner Weise, oder vielmehr der in jeder Weise sich widersprechende Satz, daß die Arbeit einerseits die *absolute Armut als Gegenstand*, andererseits die *allgemeine Möglichkeit* des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist, bedingen sich wechselseitig und folgen aus dem Wesen der Arbeit, wie sie als Gegensatz, als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital *vorausgesetzt* ist, und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt.«<sup>36</sup>

Was sich in der bürgerlichen Gesellschaft nicht geändert hat, ist, dass ein und dieselbe gesellschaftliche Arbeit stets in sich differenziert ist in konkret-nützliche und gesellschaftlich-allgemeine Arbeit, in die lebendige Arbeit als subjektiven Faktor und in die gegenständlichen Bedingungen der Arbeit als objektiven Faktor. Das, was sich in ihr aber geändert hat, ist zum einen, dass die abstrakt-menschliche Arbeit zur gesellschaftlich-allgemeinen Form der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten geworden ist, zum anderen, dass – obwohl es sich beim subjektiven und objektiven Faktor weiterhin um die Differenz innerhalb eines aus der Arbeit selbst bestehenden Wesens handelt – der subjektive, im Arbeiter verkörperte Faktor und der objektive, in den gegenständlichen Bedingungen verkörperte Faktor voneinander getrennt sind. Sie stehen sich feindlich gegenüber, weil alle Produkte und gegenständlichen Bedingungen der Arbeit ebenso viele Daseinsformen des sich verwertenden Werts sind. Die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« hat, ohne dass sie mystisch-irrationalistisch mit einem »wirklichen Gegensatz« verwechselt wird, den Charakter eines Gegensatzes angenommen. In ihm ist die »Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« gesetzt, eines Kampfes, der nicht in irgendeiner, den Gegensatz verewigenden Einheit im Wesen, sondern in der praktischen Abschaffung des Widerspruch samt seiner Bewegungsformen endet.

Beim Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital handelt es sich also um einen Gegensatz *innerhalb* der Arbeit, der innerhalb der Warenzirkulation selbst als solcher noch gar nicht vorhanden sein kann, sondern in ihr vielmehr unterstellt sein muss, insofern er die Bedingung

dafür ist, dass es in der Warenzirkulation eine Ware wie die Arbeitskraft gibt, die unter allen Waren die einzige ist, die im Besitz des Arbeiters ist. Hinzu kommt auch noch, dass dieser Gegensatz innerhalb der Arbeit bzw. die Trennung der Arbeit von ihren Verwirklichungsbedingungen als historisch gewordenes Resultat unterstellt werden muss: »Im Werden des Kapitals kann dieser Zustand der Trennung nicht vom Kapital selbst produziert worden sein. Vielmehr umgekehrt zeigt sich, daß diese Trennung der Arbeit von ihren Verwirklichungsbedingungen eine wesentliche Voraussetzung für das Kapital ist. Der kapitalistische Produktions- und Reproduktionsprozeß erst verwandelt diese Voraussetzung in eine beständige Bedingung dieser Produktionsweise. Auf dieser Stufe der Entwicklung läßt sich diese Trennung der Arbeit von ihren Verwirklichungsbedingungen nur so bestimmen, daß sie offenbar kein Naturverhältnis ist, das den Arbeiter als bloßen Besitzer seines Arbeitsvermögens auf der einen Seite, den Geldbesitzer auf der anderen Seite produziert. Ist dieses Verhältnis kein ewiges, so hat es auch nicht anderen Produktionsweisen angehört. Es ist vielmehr als Voraussetzung des Kapitals selbst historisch gewordenes Verhältnis, hervorgegangen aus der Auflösung der feudalen Gesellschaftsordnung.«<sup>37</sup>

Zusammen mit dem Kapital als der konkretesten Lösungsbewegung zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert den Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit zu begreifen, heißt den Klassenkampf als Kampf zu begreifen, der zwischen den Personifikationen der lebendigen Arbeit auf der einen und den Personifikationen der gegenständlichen, in die Form des Kapitals gekleideten Verwirklichungsbedingungen der Arbeit auf der anderen Seite geführt wird.

Es wurde bereits gezeigt, dass der Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital zunächst einmal kein Gegensatz nach dem Muster des »wirklichen Gegensatzes« ist, dessen Extreme für Furth – dem jungen Marx folgend – entgegengesetzten Wesens sind, weil der Gegensatz auf dem Unterschied zweier Wesen beruht. Was Furth nicht sieht, aber in den »Grundrissen« und im »Kapital« hätte sehen können, wird auch vom jungen Marx nicht gesehen, weil er die bürgerliche Gesellschaft noch nicht so weit in ihrer inneren Struktur erkannt hat wie in den beiden genannten Werken. In seiner »Kritik an Hegels Staatsrecht« schließt Marx den »wirklichen Gegensatz« und die »Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens« voneinander aus. Wenn beide, wie das in Hegels Philosophie der Fall ist, zusammengedacht werden, dann handelt es sich um die als mystisch-irrationale Vermischung der Extreme zu kritisierende »Verwechslung der Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens mit einem wirklichen Gegensatz«.

Was nun das Gegensatzverhältnis von Lohnarbeit und Kapital anbelangt, so darf man es nicht, wie Furth das tut, vorschnell nach dem Muster des vom jungen Marx favorisierten »wirklichen Gegensatz« denken. Man muss vielmehr zunächst einmal den unumstößlichen Tatbestand anerkennen, dass der Unterschied zwischen den Seiten ein Unterschied innerhalb der Existenz eines Wesens, nämlich der gesellschaftlichen Arbeit ist. Wodurch immer der Gegensatzcharakter hereinkommt, es handelt sich dann um einen Gegensatz in der Arbeit selbst. Der das historische Werden des Kapitals auszeichnende Scheidungsprozess der Produzenten von den Produktionsmitteln ist ein Scheidungsprozess der gesellschaftlichen Arbeit dergestalt, dass die lebendige Arbeit von ihren gegenständlichen Verwirklichungsbedingungen – den Arbeitsmitteln, dem Arbeitsgegenstand, den Rohstoffen usw. – getrennt wird. Hat dieser Scheidungsprozess sein Ende gefunden – was für die Darstellung der durch das Kapital in ihrer historischen Spezifik gekennzeichneten bürgerlichen Gesellschaft unterstellt werden muss –, dann stehen sich die nach wie vor mit innerer Notwendigkeit zusammengehörigen Faktoren bzw. der subjektive und der objektive Faktor der Arbeit als Gebrauchswert und Wert mit gleichgültiger Selbständigkeit gegenüber: Die lebendige, im Arbeiter verkörperte Arbeit ist der »Nicht-Wert, das Nicht-Kapital«. Sie steht dem Kapital, das in der gegenständlichen Form der Produktionsmittel existiert, als der

einzig mögliche Gebrauchswert gegenüber. Dieser besteht daraus, für das Kapital als Quelle seiner Werterhaltung und Wertvermehrung zu dienen. Vermittelt über den Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft, also vermittelt über ein durch die Trennung der beiden Faktoren der Arbeit bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis von Sachen wird die lebendige Arbeit mit den gegenständlichen Bedingungen zusammengebracht. Wie es keine abstrakt-menschliche Arbeit ohne konkret-nützliche, keinen Wert ohne Gebrauchswert gibt, so ist der kapitalistische Produktionsprozess Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess. Die gleichgültige Selbständigkeit des sich verwertenden Werts gegenüber dem Arbeitsprozess ist nun damit gegeben, dass der letztere als Mittel zum Zweck des ersten fungiert, so dass zwischen Arbeits- und Verwertungsprozess ein Widerspruch gesetzt ist. Dieser findet in der formellen und reellen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital eine Form, worin er sich ebenso sehr bewegt, wie er erhalten bleibt. Welche »Entwicklungsziele und Gesetze ... Proletariat und Bourgeoisie ... haben«<sup>38</sup>, muss, bezogen auf die gesamtgesellschaftliche Reproduktion ausgehend vom kapitalistischen Produktionsprozess begriffen werden, worin sich praktisch das durch den Widerspruch von Arbeits- und Verwertungsprozess gekennzeichnete Ausbeutungs- bzw. Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis realisiert.

»Die Kritischen Theoretiker des ›Kapital‹ aber legen nun alles Gewicht auf das Reproduktionsmoment im Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital (auch in dessen realer Existenz als Klassengegensatz von Bourgeoisie und Proletariat), weil sie ihn offenbar als ›Widerspruch der Erscheinung‹ verstehen. Die Wahrnehmung, daß sich Lohnarbeit und Kapital, respektive Proletariat und Bourgeoisie, in bezug auf die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise gegenseitig voraussetzen, bedeutet das Absehen davon, daß sie im Widerspruch dazu als ›wirkliche Extreme‹ nicht gemeinsame, sondern entgegengesetzte Entwicklungsziele und -gesetze haben und unterschiedliche Formen von Subjektivität und Gegenständlichkeit repräsentieren.« Wer »alles Gewicht auf das Reproduktionsmoment im Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital« legt, und wer mit dem gegenseitigen Vorausgesetztsein der Extreme von ihnen als entgegengesetzte Wesen absieht, dem »kommt ... der kapitalistische Geschichtsprozeß nur unter dem Gesichtspunkt der Auflösung des Widerspruchs zur Einheit in den Blick und der Widerspruch nur als vom Kapital gesetzter und aufgehobener«<sup>39</sup>.

So wie die »Kapitallogiker« den Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital begreifen, verwandeln sie ihn nach Furth in den »Widerspruch der Erscheinung«, der sich wiederum in seiner Verdrehtheit dadurch auszeichnet, dass er von den »Kapitallogikern« so in das Kapital als seine Einheit aufgelöst wird, dass dieses ähnlich dem »absoluten Geist« ewig der Prozess ist, den Widerspruch zu setzen und aufzuheben. »Das heißt sie bewegen sich als Wesenslogiker wirklich und folgerichtig in der Hegelschen Widerspruchstheorie. Sie begreifen den erscheinenden Widerspruch nicht im Marxschen Sinne als Verwirklichung, als die Bewegungsform eines wesentlichen Widerspruchs, sondern fassen ihn als gegensätzlichen, verkehrten Ausdruck des Wesens auf und stellen ihn als Unwesen der ›Einheit im Wesen‹ gegenüber.«<sup>40</sup>

In dem, was bisher über das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital ausgeführt worden ist, ist auch enthalten, warum und in welcher Weise sich beide Seiten gegenseitig voraussetzen, die eine nicht ohne die andere existiert. Obgleich die Produzenten von ihren Produktionsmitteln getrennt worden sind und sie als Personifikationen der lebendigen Arbeit den Kapitalisten als Personifikationen der in Daseinsformen des Kapitals verwandelten gegenständlichen Bedingungen der Arbeit gegenüberstehen, gehört die eine Seite so notwendig mit der anderen zusammen, wie die lebendige Arbeit und ihre Verwirklichungsbedingung. D.h. sie gehören so notwendig zusammen, wie es einen Produktionsprozess geben muss, auch wenn dieser als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess nur die historisch-spezifische Form eines Produktionsprozesses ist. Das, was hier als »innere Notwendigkeit der Zusammengehörigen«

bezeichnet wird, kann nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht werden als in der bereits zitierten Stelle aus den »Grundrissen«, in der es sinngemäß heißt, dass der einzige Gebrauchswert, der dem Kapital als Wert gegensätzlich gegenüberstehen kann, die lebendige Arbeit selbst ist, welche die Quelle allen Werts ist. Wie der in den Waren enthaltene Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert darin besteht, dass beide mit innerer Notwendigkeit zusammengehören und sich gleichzeitig gegeneinander verselbständigen, so kann man auch den Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital, zwischen lebendiger Arbeit und sich verwertendem Wert, zwischen Arbeits- und Verwertungsprozess nur daraus begreifen, dass die »Extreme« sowohl mit innerer Notwendigkeit zusammengehören als auch sich gleichzeitig gegeneinander verselbständigen.

Wenn Furth auf die Verselbständigung und Trennung der »Extreme« abhebt, um zu betonen, dass Proletariat und Bourgeoisie keine gemeinsamen, sondern »entgegengesetzte Entwicklungsziele und -gesetze« haben, dann macht er denselben Fehler wie angeblich seine Widersacher, indem er umgekehrt nun die andere Grundlage des Widerspruchs, die gleichgültige selbständige Existenz der Extreme gegen ihre innere notwendige Zusammengehörigkeit ausspielt. In allen Sphären der bürgerlichen Gesellschaft sind die sie kennzeichnenden Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert sowohl zusammengehörige wie gegeneinander verselbständigte – kurz, gegensätzliche Formen, worin der Widerspruch erhalten bleibt, so dass es diese Bewegungsformen sind, von denen aus die entgegengesetzten Interessen und Entwicklungsziele von Bourgeoisie und Proletariat zu begreifen sind, wobei es von fundamentaler Bedeutung für den Klassenkampf ist, dass das Bewusstsein der Kontrahenten, genauer eines jeden der Kontrahenten für sich genommen, widersprüchlich ist. Wo bliebe sonst die »materielle Grundlage der Gesellschaft« oder die »Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind«<sup>41</sup>? An deren Ende hat erst die »Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses ... ihren mystischen Nebelschleier« abgestreift und ist das »Produkt frei vergesellschafteter Menschen«, das »unter deren bewußter, planmäßiger Kontrolle steht«<sup>42</sup>.

Und nun einige Bemerkungen zu der Gewichtung des »Reproduktionsmoments im Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital«: Zunächst einmal kann man nicht genug Gewicht auf die Reproduktion des Kapitalverhältnisses als Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital legen. Mit der in ihr enthaltenen Einsicht in die Reproduktion des Kapitalverhältnisses weist sich die Kritik der politischen Ökonomie als eine jegliche Fachökonomie übersteigende Wissenschaft von den menschlichen Lebensverhältnissen aus: »Endlich als Resultat des Produktions- und Verwertungsprozesses erscheint vor allem die Reproduktion und Neuproduktion des *Verhältnisses von Kapital und Arbeit selbst*, von *Kapitalist und Arbeiter*. Dies soziale Verhältnis, Produktionsverhältnis, erscheint in fact als ein noch wichtigeres Resultat des Prozesses als seine materiellen Resultate. Und zwar produziert innerhalb dieses Prozesses der Arbeiter sich selbst als Arbeitsvermögen und das ihm gegenüberstehende Kapital, wie andererseits der Kapitalist sich produziert als Kapital und das ihm gegenüberstehende lebendige Arbeitsvermögen. Jedes reproduziert sich selbst, indem es sein Andres, seine Negation reproduziert. Der Kapitalist produziert die Arbeit als fremde; die Arbeit produziert das Produkt als fremdes. Der Kapitalist produziert den Arbeiter und der Arbeiter den Kapitalisten etc.«<sup>43</sup>

»Der kapitalistische Produktionsprozess *reproduziert* also durch seinen eignen Vorgang die Scheidung zwischen Arbeitskraft und Arbeitsbedingungen. Er *reproduziert* und *verewigt* damit die Exploitationsbedingungen des Arbeiters. Er zwingt beständig den Arbeiter zum Verkauf seiner Arbeitskraft, um zu leben, und befähigt ständig den Kapitalisten zu ihrem Kauf, um sich zu bereichern. Es ist nicht mehr der Zufall, welcher Kapitalist und Arbeiter als

Käufer und Verkäufer einander auf dem Warenmarkt gegenüberstellt. Es ist die *Zwickmühle des Prozesses selbst*, die den einen stets als Verkäufer seiner Arbeitskraft auf den Warenmarkt zurückschleudert und sein eignes Produkt stets in das Kaufmittel des andren verwandelt. In der Tat gehört der Arbeiter dem Kapital, bevor er sich dem Kapitalisten verkauft. Seine ökonomische Hörigkeit ist zugleich vermittelt und zugleich versteckt durch die periodische Erneuerung seines Selbstverkaufs, dem Wechsel seiner individuellen Lohnherrn und Oszillation im Marktpreise der Arbeit. Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet oder als *Reproduktionsprozeß*, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er *produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst* auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der andren den Lohnarbeiter.«<sup>44</sup> (Hervorhebungen – D. W.)

Entgegen der Auffassung von Furth hat die Reproduktion des Kapitalverhältnisses überhaupt nichts mit einer ahistorischen Verewigung des Kapitalverhältnisses, mit einer versöhnlichen Aufweichung der Gegensätze zu tun, die das Resultat der Auflösung des Widerspruchs »zur Einheit im Wesen« ist; genauso wenig hat die Reproduktion des Kapitalverhältnisses etwas mit dem Absehen von den »entgegengesetzten Entwicklungszielen und –gesetzen« von Bourgeoisie und Proletariat zu tun. Vielmehr macht der Reproduktionsprozess des Kapitalverhältnisses erst nach allen Seiten deutlich, dass und wie die Menschen in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur auf eine ihnen unbewusst-bewusste Weise ein über das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen vermitteltes und darin verstecktes Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis schaffen. Die Verwertung des Werts ist nicht als etwas Abstrakt-Allgemeines deutbar, das dem Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital als dem Konkret-Allgemeinen gegenübersteht. »Hat die Produktion kapitalistische Form, so die *Reproduktion*. Wie in der kapitalistischen Produktionsweise der Arbeitsprozeß nur als ein Mittel für den Verwertungsprozeß erscheint, so die Reproduktion nur als ein Mittel, den vorgeschößnen Wert als Kapital zu reproduzieren, d.h. als *sich verwertenden Wert*.«<sup>45</sup> (Hervorhebungen – D. W.)

Ganz anders als Furth annimmt, kommt das Kapitalverhältnis durch seine Reproduktion nicht als »Widerspruch der Erscheinung« in den Blick, der in der Hegelschen Manier in die Einheit des Wesens aufgelöst wird, sondern durch die »bloße Wiederholung des Produktionsprozesses auf derselben Stufenleiter, drückt diese bloße Wiederholung oder Kontinuität dem Prozesse gewisse neue Charaktere auf oder löst vielmehr die Scheincharaktere seines nur vereinzeltten Vorgangs auf«<sup>46</sup>.

Von diesen Scheincharakteren, die durch die Reproduktion des Produktionsprozesses aufgelöst werden, seien nur einige erwähnt: »Von gesellschaftlichem Standpunkt ist also die Arbeiterklasse, auch außerhalb des unmittelbaren Arbeitsprozesses, ebensowohl Zubehör des Kapitals als das tote Arbeitsinstrument. Selbst ihre individuelle Konsumtion ist innerhalb gewisser Grenzen nur ein Moment des Reproduktionsprozesses des Kapitals. Der Prozeß aber sorgt dafür, daß diese selbstbewußten Produktionsinstrumente nicht weglauen, indem er ihr Produkt beständig von ihrem Pol zum Gegenpol des Kapitals entfernt.«<sup>47</sup> »Was aber anfangs nur Ausgangspunkt war, wird vermittelt der bloßen Kontinuität des Prozesses, der einfachen Reproduktion, stets aufs neue produziert und verewigt als eignes Resultat der kapitalistischen Produktion. Einerseits verwandelt der Produktionsprozeß fortwährend den stofflichen Reichtum in Kapital, in Verwertungs- und Genußmittel für den Kapitalisten. Andererseits kommt der Arbeiter beständig aus dem Prozeß heraus, wie er in ihn eintrat – persönliche Quelle des Reichtums, aber entblößt von allen Mitteln, diesen Reichtum für sich zu verwirklichen. Da vor seinem Eintritt in den Prozeß seine eigne Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt. Da der Produktionsprozeß zugleich der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, verwandelt sich das Produkt des Arbeiters nicht nur fortwährend in Ware, sondern in Kapital, Wert, der die

wertschöpfende Kraft aussaugt, Lebensmittel, die Personen kaufen, Produktionsmittel, die den Produzenten anwenden. Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eignen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter. Diese beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion.«<sup>48</sup>

Mit dem wirklichen Gegensatz des jungen Marx ist überhaupt nicht zu verstehen, dass die eine Seite der Arbeit in der Form des Werts und des Kapitals über die andere Seite in der Form des Gebrauchswerts und der lebendigen Arbeit übergreift und sie als Mittel zum Zweck herabsetzt, um sich als das allein Selbständige, die alles beherrschende gesellschaftliche Macht zu setzen. »Wir sahen im vierten Abschnitt bei Analyse der Produktion des relativen Mehrwerts: innerhalb des kapitalistischen Systems vollziehn sich alle Methoden zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit auf Kosten des individuellen Arbeiters; alle Mittel zur Entwicklung der Produktion schlagen um in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten, verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt, entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses im selben Maße, worin letzterem die Wissenschaft als selbständige Potenz einverleibt wird; sie verunstalten die Bedingungen, innerhalb deren er arbeitet, unterwerfen ihn während des Arbeitsprozesses der kleinlichst gehässigen Despotie, verwandeln seine Lebenszeit in Arbeitszeit, schleudern sein Weib und Kind unter das Juggernaut-Rad des Kapitals.«<sup>49</sup>

Wenn nach Furth die Kapitallogiker alles Gewicht auf die Produktion des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital legen, dann ist das für ihn damit verbunden, dass sie diesen Widerspruch nicht nach dem Muster des »wirklichen Gegensatzes«, sondern ihn in der Weise des vom jungen Marx kritisierten »Widerspruchs der Erscheinung« begreifen, der zur »Einheit im Wesen« aufgelöst wird. Vorher hatte Furth darauf verwiesen, dass die Kapitallogiker die Verwertung des Werts als Identität des Kapitals einmal ohne den Widerspruch denken und zum anderen den Widerspruch verkürzt in den Blick bekommen, weil sie ihn nur als Mittel zum Zweck für die Herstellung dieser aus der Verwertung des Werts bestehenden Identität begreifen. Dies heißt jetzt, dass der kapitalistische Geschichtsprozess nur unter dem Aspekt der Auflösung des Widerspruchs betrachtet wird. Furth denkt sich das so, dass der Widerspruch, wenn er einmal eine Lösungsbewegung gefunden hat, als Triebkraft jeglicher weiteren geschichtlichen Entwicklung stillgestellt ist, so dass man der Immanenz einer in sich kreisenden, entfremdeten Welt für alle Zeiten verhaftet ist. Das Kapitalverhältnis (das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital) einmal als historisch gewordenes unterstellt, ist die Bedingung dafür, dass die Arbeitskraft zur Ware geworden ist, was wiederum die Bedingung dafür ist, dass alle Produkte die Warenform annehmen und die Warenzirkulation allgemein vorherrscht. Der im Geld als Geld gesetzte Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert findet über den doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld hinaus eine das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital und die Produktion einschließende Lösungsbewegung.

Das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, auf das man im Zuge der von der Warenzirkulation aus entwickelten Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert stößt, ist auch, wie bereits gezeigt wurde, das Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses, so dass es Anfangs- und Endpunkt der gesamtgesellschaftlichen Bewegung ist. Mit der Reproduktion des Kapitalverhältnisses entwickelt Marx, wie das Kapital produziert und wie es selbst produziert wird. Das Kapital ist einmal nach seiner wesentlichen Seite für die Menschen unbewusst ein sich ihnen

gegenüber verselbständigender, sich im Rhythmus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert entwickelnder gesellschaftlicher Prozess. Die Menschen haben ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse selbst geschaffen und tun dies unter den von ihnen geschaffenen Bedingungen stets aufs Neue. Auf das Kapital bezogen kann dies aber nur noch heißen, dass die Menschen durch die unbewusst geschaffenen Bedingungen das Gesetz des Handelns aus der Hand gegeben haben und als Personifikationen von Lohnarbeit und Kapital bewusst das ihnen unbewusste Bewegungsgesetz des Kapitals vollziehen. Erklärt man auf diese Weise wie das Kapital produziert und wie es selbst produziert wird, dann erklärt man auch, dass das Kapital ein ökonomisch-gesellschaftlicher Prozess ist, worin der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert ebenso sehr gesetzt wie gelöst wird. Furth dagegen schreibt, »den Kapitallogikern« käme »der Geschichtsprozess unter dem Gesichtspunkt der Auflösung des Widerspruchs zur Einheit in den Blick«. Dies sei damit gleichbedeutend, dass der Widerspruch vom Kapital gesetzt und aufgehoben wird. Hiermit meint Furth dann, dass der in die Einheit aufgelöste Widerspruch in dem Sinne ein »aufgehobener« ist, dass er seine Wirksamkeit verloren hat oder gar nicht mehr weiter besteht. Dagegen sei noch einmal betont, dass der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in all seinen Lösungsbewegungen nicht nur erhalten bleibt, sondern dies auf eine Weise der Fall ist, in der er, in Krisen eklatierend, die Triebkraft der praktischen Abschaffung des Kapitals bzw. des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital ist. Ohne diese objektiven, im Akkumulationsprozess sich zusammenfassenden ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesse und ohne das durch sie notwendig werdende aktive Eingreifen der Menschen in die Verwertungslogik des Kapitals bzw. in den inneren Mechanismus des Akkumulationsprozesses ist kein Übergang zu einer höheren die geistigen, körperlichen, gesellschaftlichen Kräfte der Menschen entfaltenden Gesellschaftsformation möglich.

Der absolute Geist der Hegelschen Philosophie und das Kapital besitzen eine im Wesentlichen übereinstimmende Grundstruktur – was nicht nur der doppelseitig-polarische Gegensatz von Ware und Geld bzw. von Natur und Geist und das Kapital als über die Produktion vermittelte prozessierende Einheit von Ware und Geld bzw. der absolute Geist als über die »Schöpfung« vermittelte prozessierende Einheit von Natur und endlichem Geist beweisen. Man braucht deswegen aber nicht wie Furth den Unterschied außer Acht zu lassen, der darin besteht, dass bei Hegel alle Widersprüche zwischen Natur und Geist ebenso viele Widersprüche der Erscheinung sind, die er als Einheit im Wesen aufhebt. Als konkreteste Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist ist der absolute Geist das A und O der Welt, das ewig sich entäußernde und ewig zu sich zurückkehrende Wesen.

Dass die Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert als seine Lösungsbewegungen nicht das sind, was Furth in ihnen sieht – den Widerspruch absorbierende, harmonische Einheiten –, resümiert sich darin, dass in den Bewegungsformen die Krise im Sinne der »Entschiedenheit der Gegensätze und der Entzündung zur Entscheidung des Kampfes« enthalten ist, eines Kampfes, der sich um die Abschaffung des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital dreht.

Sieht man einmal von Furths einseitig an den »wirklichen Gegensatz« orientierten Bestimmung des wesentlichen Widerspruchs ab, dann sind alle Bewegungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert ebenso viele Reproduktionsformen des Verhältnisses von Kapital und Lohnarbeit; denn dieses ist sowohl die Voraussetzung wie auch das Resultat aller in der bürgerlichen Gesellschaft eingeschlossenen Formen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und den gegensätzlichen Formen, worin er sich bewegt.

Furth beginnt seine Kritik an der Widerspruchskonzeption der »Wesenslogiker« mit dem Vorwurf, sie würden den Widerspruch zum einen von der Verwertung des Werts

ausschließen und zum anderen dann, wenn sie ihn berücksichtigen, als Mittel zum Zweck für die Herstellung der Identität der Verwertung des Werts missbrauchen. Die »Wesenslogiker« würden die Identität des Kapitals nicht auf den Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital zurückführen. Dies soll daran liegen, dass sie ihn nicht als »wesentlichen Widerspruch«, sondern als »Widerspruch der Erscheinung« begreifen, der – so kann man nur noch folgern – in der Verwertung des Werts zur Einheit im Wesen aufgehoben ist. Nun besteht aber zwischen dem »Widerspruch der Erscheinung« und zwischen dem »wesentlichen Widerspruch« nach Furth folgender Zusammenhang: Der »Widerspruch der Erscheinung« ist »im Marxschen Sinne als Verwirklichung, als die Bewegungsform eines wesentlichen Widerspruchs« zu fassen. Wenn es nun falsch ist, das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit als Widerspruch der Erscheinung zu begreifen, der sich in die Verwertung des Werts als die Einheit im Wesen auflöst, und wenn schließlich das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital als wesentlicher Widerspruch in einem Widerspruch der Erscheinung seine Verwirklichung, seine Bewegungsform besitzt, dann muss man Furth fragen, welcher Widerspruch denn nun für ihn der Widerspruch der Erscheinung ist?

Anstatt selbst anzugeben, woraus denn bei ihm der erscheinende Widerspruch besteht, wirft Furth seinen Kontrahenten vor, sie würden das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, das ein wesentlicher Widerspruch ist, verkehrt als erscheinenden Widerspruch begreifen, den sie als »gegensätzlichen, verkehrten Ausdruck des Wesens« auffassen und ihn »als Unwesen der ›Einheit im Wesen«<sup>50</sup> gegenüberstellen. Konnte man bisher noch vermuten die Einheit im Wesen, in die sich der Widerspruch der Erscheinung auflöst, sei die Verwertung des Werts, wird man jetzt von Furth eines Besseren belehrt: Nachdem das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital von den »Wesenslogikern« zum »erscheinenden Widerspruch« gemacht worden ist, nimmt es den Charakter eines »Unwesens« an, dem eine Einheit im Wesen gegenübersteht, wobei die zwischen »Unwesen« und »Wesen« hin- und hergerissenen »Wesenslogiker« selbst noch nicht genau wissen, um welches »Wesen« es sich denn nun handelt: »Für sie als Kritiker kommt alles nur noch darauf an, welches ›Wesen‹ es ist, dessen Einheit dem Widerspruch der Erscheinung gegenübergestellt wird. Denn ihnen als kritischen Theoretikern der Entfremdung geht es um die Auflösung des Widerspruchs in die Einheit des Wesens.«

Nachdem nun die Verwertung des Werts weder für die »Einheit im Wesen« in Frage kommt, geschweige denn dafür, der »Widerspruch der Erscheinung« zu sein, und nachdem die »Wesenslogiker« den »wesentlichen Widerspruch« von Lohnarbeit und Kapital in den »Widerspruch der Erscheinung« verwandelt haben, hat Furth einen Platz gefunden, auf dem sich die noch ihrer Entdeckung harrenden »Wesen« tummeln können: Es »geht« den kritischen Theoretikern »nicht um die Widerspruchsbeherrschung, sondern um die Aufhebung des Widerspruchs in eine wahrhafte, weil widerspruchsfreie Wirklichkeit«<sup>51</sup>. Die Quintessenz von Furths Kritik an den »Wesenslogikern« ist: Entweder gibt es eine »Widerspruchsbeherrschung«, die nichts anderes heißen kann als Beherrschung des Widerspruchs von Lohnarbeit und Kapital, oder man sucht die »Einheit im Wesen« und flüchtet zu diesem Zweck in eine »wahrhafte, weil widerspruchsfreie Wirklichkeit«.

Um den »wesentlichen Widerspruch« zu beherrschen, was das erklärte Ziel von Furth ist, muss dieser natürlich erhalten bleiben. Um der entgegengesetzten »Entwicklungsziele und -gesetze« der wirklichen Extreme des Gegensatzes von Proletariat und Bourgeoisie willen – kurz, um der materialistischen Dialektik willen muss der Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital bewahrt werden.

Auch wenn sich die »Wesenslogiker« vor der »Widerspruchsbeherrschung« drücken wollen, so ist ihnen dies, bei Lichte besehen, gar nicht gelungen; denn dem in der »widerspruchsfreien Wirklichkeit« beheimateten »Wesen« stellen sie ja einen »Widerspruch der Erscheinung« als »Unwesen« gegenüber, das aus dem Verhältnis von Lohnarbeit und

Kapital besteht. Wie man diese letzte Ungereimtheit aus dem Weg zu räumen hat, verrät Furth nicht mehr. Nichtsdestoweniger aber hat er hierfür einen wichtigen Fingerzeig gegeben: Wie wäre es, wenn die »Wesenslogiker« Furth beim Wort nähmen und das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital für das hielten, was es für sie nach Furth als »Unwesen« sein sollte – nämlich für unwesentlich?

In welchem Sinne kann man davon reden, dass die »Identität des Kapitals« als Verwertung des Werts auf den Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital zurückgeführt werden muss, worin Furth die eigentliche, der materialistischen Dialektik gerecht werdende Aufgabe sieht? Indem Furth die Verwertung des Werts auf den Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital zurückführt, hat er beide schon immer unter der Hand voneinander getrennt, weil er die Verwertung des Werts als eine in sich kreisende, befriedete Welt der Entfremdung von der Sphäre der Lohnarbeit und des Kapitals abgrenzt. Gibt es im Gang der Darstellung des Kapitals einen Punkt, wo sich die Notwendigkeit zeigt, eine (scheinbar) selbständig existierende Verwertung des Werts auf das ihr zugrunde liegende Gegensatzverhältnis von Lohnarbeit und Kapital zurückzuführen? Oder anders formuliert: Wann erscheint die Selbstverwertung des Werts als ein »Widerspruch der Erscheinung«, dem »ein wesentlicher Widerspruch« zugrunde liegt?

Die Warenzirkulation für sich betrachtet, gibt es in ihr einen »Widerspruch der Erscheinung«, nämlich den doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld, der die Verwirklichungsform, die Bewegungsform des in den Waren eingeschlossenen wesentlichen Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert ist. In diesem Sinne liegt dem »Widerspruch der Erscheinung«, dem doppelseitig-polarischen Gegensatz, ein »wesentlicher Widerspruch«, der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und Wert, zugrunde. Es wurde schon gezeigt, in welcher Weise der Widerspruch auf zweifache Weise in den Formen, in denen er sich bewegt, erhalten bleibt. Die eine Weise bezieht sich darauf, dass die Bewegungsform des Widerspruchs in die Krise eingeschlossen ist, was innerhalb der Warenzirkulation nur der Möglichkeit nach der Fall ist. Die zweite Weise, um die es hier gehen soll, bezieht sich auf den Widerspruch als »Springquelle«, als Triebkraft der Entwicklung der Formen des Werts als ebenso vielen Formen der gesellschaftlichen Arbeit. Hierbei ist wichtig zu berücksichtigen, dass zwischen dem wesentlichen Widerspruch und dem Widerspruch der Erscheinung kein Verhältnis von wahrhafter zu verkehrter Welt besteht, sondern es wird eine bereits in dem Widerspruch von Gebrauchswert und Wert eingeschlossene Verkehrung in der aus dem doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld bestehende Bewegungsform weiterentwickelt.

Ist das Kapitalverhältnis einmal historisch entstanden und wird es vermittels der Produktion ständig neu produziert und reproduziert, dann ist es auch sowohl die Voraussetzung wie das Resultat der sich als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert entwickelnden Verwertung des Werts, so dass gesagt werden kann: Es liegt als wesentlicher Widerspruch der Verwertung des Werts als dem Widerspruch der Erscheinung zugrunde. In dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital und der Verwertung des Werts, *wie sie in der Formel  $G-W-G'$  in der Warenzirkulation erscheint*, besteht weder ein Verhältnis von wahrhafter zu verkehrter Welt noch umgekehrt ein Verhältnis von verkehrter, als »Unwesen« zu deklarierender zu einer ihr entgegengesetzten heilen Welt. Vielmehr handelt es sich auch hier um Entwicklungsstufen innerhalb der sich in unterschiedliche Sphären auseinander legenden, durch die Formen des Werts gekennzeichneten »verkehrten Welt«. Die Warenzirkulation ist bereits für sich genommen ein über Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis, worin den Menschen ihr eigener gesellschaftlicher Zusammenhang verborgen ist und sich die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit als natürliche Eigenschaften der Dinge darstellen. Das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, auf das man beim Zurückgehen von der Warenzirkulation in die Produktion stößt, scheint in

der Warenzirkulation nicht als das, was es als Herrschafts-Knechtschafts- bzw. Ausbeutungsverhältnis ist. Den entscheidenden Anteil daran, dass es sich so verhält, hat die Lohnform, welche den Zusammenhang von Warenzirkulation und Produktion ebenso sehr vermittelt wie verschleiert, insofern zum einen der Produktionsprozess durch den Akt des Kaufs und Verkaufs der Ware Arbeitskraft eingeleitet wird, zum anderen durch die Verwechslung der Arbeit mit der Arbeitskraft, die ganze Arbeit als bezahlte erscheint. Wenn man dies berücksichtigt, dann gilt bezogen auf das Verhältnis von Warenzirkulation zur Produktion bzw. bezogen auf das Verhältnis von der in der Warenzirkulation erscheinenden Verwertung des Werts als dem Widerspruch der Erscheinung und dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital als dem zugrunde liegenden wesentlichen Widerspruch, dass der wesentliche Widerspruch im Widerspruch der Erscheinung eine ihn verkehrende Bewegungsform gefunden hat.

Mit der im absoluten Geist in ihr Ende hineinlaufenden Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist als Prozess seiner Auflösung macht Hegel das, von dem bereits der junge Marx sagt: »Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch*«<sup>52</sup>.

Furth lässt sich nicht nur darüber aus, was denn für ihn in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit der »Widerspruch der Erscheinung« ist, sondern er lässt auch außer Acht, was der »Widerspruch der Erscheinung« im »Lebensprozess des absoluten Geistes« ist. Bei Hegel fällt der »Widerspruch der Erscheinung« mit dem Gegensatz von Natur und Geist auf eine die ganze Hegelsche Philosophie prägenden Weise mit dem Widerspruch von Natur und Geist zusammen. Je nachdem, auf welcher Entwicklungsstufe sich der absolute Geist befindet, wird in unterschiedlicher Form der Widerspruch zwischen Natur und Geist gelöst. Die unterschiedlichen Formen dieses Widerspruchs und seiner ihn enthaltenden Lösungsbewegungen sind unterschiedliche Formen des »Widerspruchs der Erscheinung«. Der Widerspruch zwischen Natur und Geist ist es, von dem Marx sagt, dass Hegel ihn »als *Einheit im Wesen, in der Idee* faßt«. Der absolute Geist, in den Hegel den Gegensatz von Natur und Geist im Prozess seiner Entfaltung und Vermittlung auflöst, ist umgekehrt der Prozess, »den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen«<sup>53</sup>.

Hegel fängt an, den »Widerspruch der Erscheinung« zu erzeugen, wenn er sich in den Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch« mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft auseinander setzt.<sup>54</sup> Die Extreme dieses Widerspruchs sind jeweils die bearbeitete und unbearbeitete Natur auf der einen und in »Arbeit« und »Tausch« sich entwickelnde Formen des menschlichen Bewusstseins auf der anderen Seite.

Da Marx von »Hegels Hauptfehler« im Zusammenhang mit seiner »Kritik an Hegels Staatsrecht« spricht, liegt es zunächst nahe, den »Widerspruch der Erscheinung« im Staat zu lokalisieren. Dies ist angesichts der Verdopplung von bürgerlicher Gesellschaft in bürgerliche Gesellschaft und Staat nicht falsch, weil in diesem Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft in politisch-rechtlicher Potenz produziert und reproduziert werden.

Die Art und Weise, in der Hegel den Staat und seinen Zusammenhang mit der bürgerlichen Gesellschaft begreift, ist aber längst vorbestimmt durch die Art und Weise, in der er die bürgerliche Gesellschaft und damit für ihn unbewusst eine historisch-spezifische Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit begreift. Die Formen, die der Widerspruch der Erscheinung im Staat annimmt, sind weiterentwickelte Formen des »Widerspruchs der Erscheinung«, die Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft geschaffen hat. Da die gesellschaftliche Arbeit als das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur, worin sich ihr Bewusstsein als Ausdruck dieses doppelten Verhaltens entwickelt, für den inneren Zusammenhang von Natur- und Menschengeschichte von

grundlegender Bedeutung ist, hat das Schaffen von Formen des »Widerspruchs der Erscheinung« im Bereich der gesellschaftlichen Arbeit weitreichende Konsequenzen für Hegels Philosophie als einem um die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs von Natur und Mensch bemühten Unternehmen. Die Entwicklung von der bürgerlichen Gesellschaft bis zu dem die Familie und die bürgerliche Gesellschaft übergreifenden Staat wird von Hegel als ein in der bürgerlichen Gesellschaft anfangender Prozess bestimmt, worin unterschiedliche Formen des Widerspruchs zwischen Natur und Geist ebenso sehr gesetzt wie gelöst werden. Hegel schreibt die »Rechtsphilosophie« in Anwendung der »Logik«, welche die im Medium des Denkens sich wiederholende Lebensgeschichte des absoluten Geistes ist, die aus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist (Geschichte) besteht.

In bürgerlicher Gesellschaft und Staat sind bei Hegel alle Formen des »Widerspruchs der Erscheinung« ebenso viele Formen des »Widerspruchs zwischen Natur und Geist«.

Dem »Widerspruch der Erscheinung« liegt ein »wesentlicher Widerspruch« zugrunde, den Hegel nicht kennt und auch Marx zur Zeit seiner »Kritik an Hegels Staatsrecht« noch vage mit der »Zerrissenheit der weltlichen Grundlage« umschreibt. Hinsichtlich der Unterscheidung der beiden Widersprüche muss daher Folgendes bedacht werden:

1. Innerhalb der gesellschaftlichen Arbeit ist z.B. der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der in der Warenzirkulation enthaltene wesentliche Widerspruch, insofern diese zunächst für sich betrachtet wird. Der doppelseitig-polarische Gegensatz von Ware und Geld ist als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert, worin er zugleich erhalten bleibt, der Widerspruch der Erscheinung.

Auf Basis des Widerspruchs zwischen Lohnarbeit und Kapital entwickelt sich der Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in der verwandelten Gestalt des Widerspruchs zwischen dem Arbeits- und Verwertungsprozess, der stufenweise in der formellen und reellen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter den Verwertungsprozess gesetzt und gelöst wird. Bleibt der wesentliche Widerspruch im Widerspruch der Erscheinung erhalten, dann sind beide auch nicht voneinander zu trennen; vielmehr ist der Widerspruch der Erscheinung, worin der wesentliche Widerspruch gelöst ist, zugleich eine weiterentwickelte und damit verwandelte Form des wesentlichen Widerspruchs. Was der erscheinende Widerspruch eines wesentlichen Widerspruchs ist, erweist sich daher im kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess als der wesentliche Widerspruch eines ihm gegenüber weiterentwickelten Widerspruchs der Erscheinung: So ist z.B. der doppelseitig-polarische Gegensatz von Ware und Geld als Lösungsbewegung des in den Waren eingeschlossenen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und damit als Widerspruch der Erscheinung zugleich ein wesentlicher Widerspruch, insofern in ihm – in dem sich gegen die Warenzirkulation verselbständigten Geld – ein Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert eingeschlossen ist, der im Kapital als sich verwertendem Wert (G–W–G') eine Form erhält, worin er sich bewegt.

2. In seiner Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Arbeit, die er unter dem Titel des »Systems der Bedürfnisse« in den Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch« zu begreifen versucht, erzeugt Hegel auch den aus dem Widerspruch zwischen Natur und Geist bestehenden, seine ganze Philosophie beherrschenden »Widerspruch der Erscheinung«.

Wenn es der Widerspruch zwischen Natur und Geist ist, von dem Marx sagt, dass ihn Hegel »als *Einheit im Wesen*« fasst, dann ergibt sich aus den oben gemachten Ausführungen, dass man bei Marx zwei Formen des »Widerspruchs der Erscheinung« unterscheiden muss: Was der Widerspruch der Erscheinung in seiner ersten Form ist, fällt mit dem zusammen, was er in dem oben bereits dargelegten Sinne innerhalb des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses ist. Wenn Marx sagt, »Hegels Hauptfehler« bestünde darin,

»daß er den Widerspruch der Erscheinung als Einheit ... in der Idee faßt«, und wenn Hegel den Widerspruch der Erscheinung in seiner ersten Form nicht kennt, dann muss für Marx der Widerspruch der Erscheinung in seiner zweiten Form mit dem Widerspruch der Erscheinung zusammenfallen, den Hegel »als Einheit ... in der Idee faßt«, nämlich mit dem Widerspruch zwischen Natur und Geist. Ein und derselbe Widerspruch der Erscheinung ist es, den Hegel aus dem in die Welt sich entäußernden und aus dieser zu sich zurückkehrenden absoluten Geist und den Marx aus einem Hegel unbekanntem »wesentlichen Widerspruch« erklärt, der unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen in der gesellschaftlichen Arbeit enthalten ist.

Sowohl hinsichtlich der reellen Existenz des Gegensatzes von Natur und Geschichte als auch hinsichtlich des im Zuge der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit erzeugten Gegensatzes von Natur und Geist als einer mystisch-verdrehten Form des reell existierenden Gegensatzes von Natur und Geschichte begreift Marx die gegensätzliche Struktur der gesamten Wirklichkeit als das Resultat einer praktischen Auseinandersetzung mit der Natur, die auf historisch-spezifische Weise in ihrer Gesellschaftlichkeit durch die Formen des Werts gekennzeichnet ist.

Die Durchsetzungsform des inneren Zusammenhangs der Wirklichkeit ist nicht nur, von den einfachsten Verhältnissen angefangen bis hinauf zu den konkretesten, von gegensätzlicher Natur. Da die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit gegenständlich als Eigenschaften von Sachen erscheinen, liegt darüber hinaus ein Verkehrsprozess vor. In den gegeneinander verselbständigten sachlichen Formen an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft wird zunehmend die innere, selbst gegensätzlich bestimmte Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit auch der innere Zusammenhang von Natur, Gesellschaft und Denken ausgelöscht.

Wer sich nun auf der Oberfläche der gesellschaftlichen Gesamtproduktion bewegt, muss die gegensätzlichen Erscheinungsformen verkürzt begreifen. Dies geschieht in dem Maße, in dem er die Erscheinungen an der Oberfläche der gesellschaftlichen Gesamtproduktion nicht *als gegensätzliche Erscheinungsformen zugrunde liegender gegensätzlicher Verhältnisse ableiten kann*. Der Widerspruch der Erscheinung (in seiner ersten Form) wird verkehrt begriffen, weil der wesentliche Widerspruch nicht nur im Widerspruch der Erscheinung seine ihn enthaltende Lösungsbewegung, d.h. in ihm seinen entwickelten Ausdruck besitzt, sondern zugleich darin seine sachlich bedingte Verdrehtheit soweit entwickelt ist, dass er ausgelöscht und nicht mehr als zugrunde liegender sichtbar ist.<sup>55</sup> Vermittelt darüber, dass die Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrt als gesellschaftliche Eigenschaften von Dingen erscheint, löst Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in ihrer verkürzt begriffenen Form in das Bewusstsein der Menschen auf und erklärt umgekehrt die Gesellschaftlichkeit der Dinge, so z.B. des Geldes aus der Beziehung der Menschen zueinander, insofern diese mit Bewusstsein begabte Wesen sind. Hegel gibt das Geld im Sinne eines Zeichens als sachliche Daseinsweise einer in dieser Beziehung sich verwirklichenden allgemeinen Form des Geistes aus.<sup>56</sup> Der Gegensatz von Natur und Geist entsteht im Zuge eines verkehrten Begreifens der gesellschaftlichen Arbeit, worin Natur und Geschichte auf eine Hegel unbewusste Weise bereits miteinander vermittelt sind. Mit dem Eindringen in diese Hegel unbewussten Vermittlungsregionen von Natur und Mensch würde man auch, wie Marx dies getan hat, erkennen, dass die Einheit von Natur und Geschichte unter den Bedingungen der bürgerlichen Produktionsweise eine durch diese bestimmte und damit historisch vergängliche *gegensätzliche* Durchsetzungsform besitzt. Die Ersatzvermittlung, die Hegel für diesen von ihm nicht erkannten Zusammenhang zwischen Mensch und Natur entwickeln muss, hat ihr philosophie-immanentes Fundament nicht in dem wesentlichen, die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Struktur determinierenden Widerspruch, sondern in dessen verkehrt begriffener

Erscheinungsform an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft bzw. in der verkehrt begriffenen ersten Form des Widerspruchs der Erscheinung.

Was Hegel also immer schon als Widerspruch der Erscheinung begreift, fällt nicht mit dem adäquaten Begreifen einer in der Wirklichkeit tatsächlich auftretenden Lösungsbewegung eines wesentlichen Widerspruchs zusammen. Hegel stellt z.B. in seiner Erklärung des Geldes unter Beweis, dass er den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in seinen Bewegungsformen nicht selbst kennt, sondern dass er diese auf eine unbewusste Weise in der verdrehten Form des Widerspruchs zwischen den Warenbesitzern entwickelt, insofern diese an ihre körperliche Organisation gebundene *einzelne* und von dieser körperlichen Organisation freie, *allgemeine* Selbstbewusstseine sind.<sup>57</sup> Dem Widerspruch der Erscheinung in seiner zweiten Form liegt zwar in dem oben auseinander gesetzten Sinne ein wesentlicher Widerspruch zugrunde, er ist aber nicht mit dem Widerspruch der Erscheinung in seiner ersten Form, d.h. z.B. nicht mit dem doppelseitig-polarischen Gegensatz von Ware und Geld identisch, sondern besteht aus der verkehrten Art und Weise, in der dieser Gegensatz in Hegels Bewusstsein erscheint und von ihm als ein Letztes genommen werden muss, weil er – wenn überhaupt – nur auf verkürzte, unzulängliche Weise auf den wesentlichen Widerspruch zurückgeht.<sup>58</sup> Demzufolge endet seine tiefste Einsicht in die bürgerliche Gesellschaft beim Widerspruch zwischen den Warenbesitzern als einzelnen und als allgemeinen Selbstbewusstseinen, während sein weiteres Begreifen der gesamten Wirklichkeit in Form einer Ersatzvermittlung anfängt, die in der Auflösung dieses Gegensatzes in den absoluten Geist endet.

Obwohl Hegel unter den Philosophen derjenige ist, der sich am tiefsten und umfassendsten mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinander gesetzt hat, bleibt er dennoch dem die menschlichen Verhältnisse sachlich verkehrenden Schein an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet. Daher begreift er alle Formen des Widerspruchs der Erscheinung, worin der wesentliche Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert nicht nur gelöst, sondern zugleich erhalten bleibt, in der idealistisch-verdrehten Form des Gegensatzes von Natur und Geist.

Wenn es eine Form des Widerspruchs der Erscheinung gibt, die für Marx und Hegel dieselbe ist, dann kommt hierin zum Ausdruck, dass es Marx im »Kapital« mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Formen der Arbeit auch darum geht, wie diese von den Menschen in ihrem Verhalten zueinander geschaffen werden und in ihrem Bewusstsein erscheinen. Die unterschiedlichen Formen des Gegensatzes von Natur und Geist sind unterschiedliche Formen, in denen der erscheinende Widerspruch im Sinne der Bewegungsformen des wesentlichen Widerspruchs verkehrt im Bewusstsein der in die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit verstrickten Menschen und im Bewusstsein der mit dem Begreifen der unterschiedlichsten Bereiche der Wirklichkeit beschäftigten Philosophen und Theoretiker erscheint.

Wie dies im Einzelnen zu erklären ist, soll hier nicht weiterverfolgt werden. Soweit »Hegels Hauptfehler« hier erläutert wird, soll es hinsichtlich des wesentlichen Widerspruchs, hinsichtlich der beiden Formen des Widerspruchs der Erscheinung und schließlich hinsichtlich des absoluten Geistes als der konkretesten Lösungsbewegung des aus dem Widerspruch zwischen Natur und Geist bestehenden Widerspruchs der Erscheinung auf den folgenden Umschlag von Voraussetzung in Resultat und von Resultat in Voraussetzung ankommen. Dass Hegel den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen begreift, heißt: Nach allen Seiten hin ist die Wirklichkeit von den einfachsten bis zu den entwickeltsten Formen hin ein Prozess, worin der Widerspruch zwischen Natur und Geist gesetzt und gelöst wird, d.h. worin der Gegensatz zwischen Natur und Geist ebenso sehr entfaltet wie vermittelt wird – ein Prozess, der im absoluten Geist als dem über alle Formen der Natur und des Geistes übergreifenden, ihnen gemeinsamen Dritten endet.

Der Gegensatz von Natur und Geist ist als Widerspruch der Erscheinung zunächst eine *Voraussetzung*, während der absolute Geist das *Resultat* des den Gegensatz auflösenden Prozesses ist. Hiermit ist innerhalb von Hegels Philosophie der erste Umschlag von Voraussetzung in Resultat gegeben; denn, wenn sich der Gegensatz im absoluten Geist auflöst, zeigt sich, dass es von Anfang an der absolute Geist auf jeder Seite des Gegensatzes von Natur und Geist mit sich selbst zu tun hatte: Der absolute Geist ist für alle Formen des Gegensatzes von Natur und Geist als ebenso vielen Formen des Widerspruchs der Erscheinung die Voraussetzung, insofern er es ist, der sich in Natur und endlichen Geist (Menschenwelt) entäußert und im Wege der Auflösung dieses Gegensatzes zu sich zurückkehrt. Nur weil der Gegensatz das Resultat des absoluten Geistes ist, ist dieser im absoluten Geist auflösbar: »Das ewige Leben ... ist, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen«<sup>59</sup>. Der Gegensatz von Natur und Geist ist also in zweifacher Hinsicht als Voraussetzung zu betrachten: Einmal ist er für Hegel unbewusst die Voraussetzung seiner ganzen Philosophie, insofern Hegel diesen Gegensatz im Zuge des verkehrten Begreifens der gesellschaftlichen Arbeit erzeugt. Da der Gegensatz von Natur und Geist innerhalb von Hegels Philosophie immer schon das Resultat des absoluten Geistes, d.h. eine um seiner irdischen Existenz willen von diesem selbst geschaffene Voraussetzung ist, erscheint der Gegensatz von Natur und Geist nur für das verständige Bewusstsein als eine auf nichts anderes mehr zurückführbare Voraussetzung; denn das verständige Bewusstsein hat noch nicht gelernt, »auf dem Kopf zu gehen«, was ihm erlauben würde zu erkennen, dass es immer schon auf beiden Seiten des Gegensatzes um den absoluten Geist selbst geht.

Als verdrehte Auffassung von Lösungsbewegungen des wesentlichen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert und damit als verdrehte Auffassung der gegensätzlichen Durchsetzungsformen des Mensch-Naturverhältnisses ist der aus der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist bestehende erscheinende Widerspruch stets das *Resultat* des wesentlichen Widerspruchs. Mit der Produktion und Reproduktion des Kapitalverhältnisses wird auch der wesentliche Widerspruch samt seiner Lösungsbewegung produziert und reproduziert. In den erscheinenden Formen, worin sich der wesentliche Widerspruch jeweils bewegt, sind – im Zusammenhang damit, dass die menschlichen Verhältnisse verkehrt als gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen erscheinen – die vermittelnden Prozesse ausgelöscht. Der Widerspruch der Erscheinung wird daher von den Menschen nur noch nach der Seite wahrgenommen, nach der er eine nicht mehr hinterfragbare *Voraussetzung* ist. Als diese Voraussetzung wird der Widerspruch der Erscheinung von Hegel (fragmentarisch auch von den in die gesellschaftlichen Verhältnisse involvierten Menschen) idealistisch verdreht in der entsprechenden Form des Gegensatzes von Natur (z.B. Gebrauchswerte als Stücke bearbeiteter Natur) und Geist (z.B. das Bewusstsein der Menschen als Warenbesitzer) begriffen.<sup>60</sup>

Marx bewegte sich zu Anfang seiner wissenschaftlichen Entwicklung wie Hegel im Horizont der bürgerlichen Wissenschaft, d.h. innerhalb der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte. Was sich dann im Verlauf seiner Mitarbeit an der »Rheinischen Zeitung« anbahnte und vollends zum ersten Mal in der »Kritik an Hegels Staatsrecht« hervortrat, war die Erkenntnis, dass das verkehrte Begreifen des Staates und damit das verkehrte Begreifen der ganzen Wirklichkeit in der Hegelschen »Logik« aus einem verkehrten Begreifen der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht.

Mit dem Rückgang zu dem »wesentlichen Widerspruch«, d.h. mit dem Rückgang zu dem Hegel verborgenen, in seiner Bewegungsstruktur durch die Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert bestimmten inneren Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit, kann mit Marx folgende Frage beantwortet werden: Wie ist der Widerspruch der Erscheinung als *Resultat* des ihm zugrunde liegenden und von Hegel nicht wahrgenommenen, geschweige denn begriffenen wesentlichen

---

Widerspruchs beschaffen, damit er zur *Voraussetzung* dafür wird, ihn so »als Einheit im Wesen, in der Idee« zu fassen, dass er umgekehrt in das Resultat dieses Wesens, dieser Idee verwandelt wird? Mit der Beantwortung dieser Frage wird nachgewiesen, wie es unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen zu der durch das Umschlagen von *Resultat* in *Voraussetzung* und von *Voraussetzung* in *Resultat* bestimmten Entwicklung einer aus dem Lebensprozess des absoluten Geistes bestehenden Ersatzvermittlung für die in der gesellschaftlichen Arbeit für Hegel unbewusst ihren Anfang nehmenden Vermittlung von Natur- und Menschengeschichte kommt. Die durch den Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in ihrer Widersprüchlichkeit gekennzeichneten ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesse schlagen sich im Hinblick auf die ganze Wirklichkeit in der widersprüchlichen Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft und im Hinblick auf Hegels Begreifen dieser Wirklichkeit im Gegensatz von Natur und Geist nieder. Daher kehren die Grundlagen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert in verwandelter Form sowohl als Grundlagen für den Widerspruch zwischen der Natur und der Gesellschaft wie auch als Grundlagen für den Widerspruch zwischen Natur und Geist wieder. Auf diesem Wege lässt sich erklären, warum Hegel mit dem absoluten Geist als der konkretesten Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und endlichem Geist die ganze Wirklichkeit in der Bewegungsstruktur denkt, die dem von ihm nicht erkannten Kapital als der konkretesten Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert eigentümlich ist. In groben Umrissen zeichnet sich mit dem oben angedeuteten Umschlag von »Voraussetzung« in »Resultat« und von »Resultat« in »Voraussetzung« die Komplexität des Vorgangs ab, den Marx mit den Begriffen der »Umkehrung«, der »Umstülpung«, des »vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellens« der Hegelschen Philosophie umschrieben hat.

---

## Anmerkungen zu Teil 5, Kapitel 1

- 1 Hans Friedrich Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode im »Kapital« von Marx, in: *ajatus*, H. 37, Helsinki 1978, S. 180–216.
- 2 Ebd., S. 195.
- 3 Ebd., S. 195 f.
- 4 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 27.
- 5 Ebd.
- 6 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 197.
- 7 Ebd., S. 196, Fn. 52.
- 8 Ebd., S. 199 f., Fn. 58.
- 9 Ebd., S. 197 f.
- 10 Ebd., S. 198 – Sofern Marx' Widerspruch etwas mit der »Instabilität involvierenden Dysfunktionalität« zu tun hat, hat es auch seine Richtigkeit, von einem großen oder größeren Widerspruch zu reden. Mit Fuldas Schlagworten aber ist der Widerspruch überhaupt nicht in seinem »spezifischen Bedeutungsgehalt gefaßt«, ein Bedeutungsgehalt, der sich nur im Nachvollzug des »Kapital« erschließt und es auch aus anderen als den von Fulda angegebenen Gründen, die Marxens Widerspruch nur am Rande tangieren, gestattet, von einem größeren oder kleineren Widerspruch, d.h. von einer Entwicklung des Widerspruchs zu sprechen.
- 11 G.W.F. Hegel, Enzyklopädie III, a.a.O., Bd. 10, S. 48 f.
- 12 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, a.a.O., Bd. 20, S. 460.
- 13 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 198.
- 14 Ebd.
- 15 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 292.
- 16 Ebd., S. 293.
- 17 Ebd., S. 292.
- 18 Ebd., S. 293.
- 19 Ebd.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd., S. 293 f.
- 24 Ebd., S. 293.
- 25 Ebd., S. 293 f.
- 26 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 199
- 27 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 292.
- 28 Ebd., S. 293.
- 29 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 198.
- 30 Ebd.
- 31 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 294.
- 32 Ebd. S. 293.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd.
- 35 Ebd.
- 36 Ebd.
- 37 Ebd.

- 38 Ebd.  
 39 Ebd.  
 40 Ebd.  
 41 Ebd., S. 293 f.  
 42 Ebd., S. 294.  
 43 Ebd., S. 292.  
 44 Ebd., S. 294.  
 45 Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie III, a.a.O., Bd. 10, S. 48; vgl. D. Wolf, Hegel und Marx, a.a.O., S. 50 ff.  
 46 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 293.  
 47 Ebd.  
 48 Ebd., S. 292.  
 49 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 198.  
 50 Ebd., S. 199.  
 51 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 293.  
 52 Ebd., S. 288.  
 53 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 198.

## Anmerkungen zu Teil 5, Kapitel 2

- 1 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 293.  
 2 Ebd., S. 292.  
 3 Hans Friedrich Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode im »Kapital« von Marx, in: ajatus, H. 37, Helsinki 1978, S. 198.  
 4 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 119.  
 5 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 182.  
 6 Karl Marx, Grundrisse, a.a.O., S. 237.  
 7 Vgl. Teil 1, Kapitel 1 der vorliegenden Untersuchung.  
 8 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 52.  
 9 Das Kapital, 1. Auflage, MEGA II/5, a.a.O., S. 26.  
 10 Ebd., S. 26 f.  
 11 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 292.  
 12 Ebd.  
 13 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 100.  
 14 Ebd., S. 100 f.  
 15 Das Kapital, 1. Auflage, MEGA II/5, a.a.O., S. 37.  
 16 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 294.  
 17 H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode, a.a.O., S. 198 f.  
 18 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 293 und Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 169.  
 19 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 623, Fn. 41  
 19 »In der *Methode* des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich by mere accident ... Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte. Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in zwei oder drei Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die H(egel) entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen.« (Brief von Karl Marx an Friedrich Engels vom 14. Januar 1858, in: Briefe über das Kapital, Berlin 1954, S. 79)

---

### Anmerkungen zu Teil 5, Kapitel 3

- 1 Hans Friedrich Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode im »Kapital« von Marx, in: *ajatus*, H. 37, Helsinki 1978, S. 215 f.
- 2 Ebd., S. 216.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd., S. 198 und Seite 199, Fn. 58.
- 7 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 293.
- 8 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 118.
- 9 Ebd., S. 127.
- 10 Ebd., S. 127 f.
- 11 Theorien über den Mehrwert, MEW 26.2, a.a.O., S. 510.
- 12 G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, hg. von Friedrich Bassenge, Berlin/Weimar, 1976, S. 107.
- 13 Die Deutsche Ideologie, MEW 3, a.a.O., S. 229.
- 14 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 168 f.
- 15 Karl Marx, *Grundrisse*, a.a.O., S. 183.
- 16 Theorien über den Mehrwert, MEW 26.2, a.a.O., S. 492.
- 17 Ebd., S. 510 f.
- 18 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 127 f.
- 19 Ebd., S. 128.
- 20 Peter Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, in: *Dialektik. Beiträge zur Philosophie und Wissenschaften 2*, Hegel: Perspektiven seiner Philosophie heute, Köln 1981, S. 99–121
- 21 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 295 f.
- 22 Peter Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 116.
- 23 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 169.
- 24 Peter Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 112.
- 25 Ebd.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd., S. 116.
- 28 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 179.
- 29 Ebd., S. 181, S. 183 und S. 189.
- 30 Peter Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 116.
- 31 Ebd., S. 117.
- 32 Ebd., S. 116.
- 33 Ebd., S. 117.
- 34 Theorien über den Mehrwert, MEW 26.2, a.a.O., S. 522.
- 35 Karl Marx, *Grundrisse*, a.a.O., S. 186.
- 36 Ebd., S. 203.
- 37 Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Kommentar, Hamburg 1978, S. 73.
- 38 Peter Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 117.
- 39 Ebd.
- 40 Ebd.
- 41 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 94.
- 42 Ebd.
- 43 Karl Marx, *Grundrisse*, a.a.O., S. 362.
- 44 Das Kapital, MEW 23, a.a.O., S. 603 f.
- 45 Ebd., S. 591.

- 
- 46 Ebd., S. 592.
- 47 Ebd., S. 598.
- 48 Ebd., S. 595 f.
- 49 Ebd., S. 674.
- 50 Peter Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 117.
- 51 Ebd.
- 52 Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, a.a.O., S. 295 f.
- 53 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, a.a.O., Bd. 20, S. 460.
- 54 Vgl. D. Wolf, Hegels Theorie der bürgerlich Gesellschaft, a.a.O., Teil 2, S. 101 ff.
- 55 Was Hegel verborgen bleibt, ist nicht ein wahrhaftes widerspruchsfreies Wesen, das in einer ihm entgegengesetzten, verdrehten, verkehrten Weise erscheint, sondern ein selbst schon die Entfremdung der menschlichen Verhältnisse ausdrückendes Wesen, nämlich der Wert. Das Wesen, an dem keine Verkehrung festgemacht werden kann und auf das aber die Darstellung nicht rekurriert und auch nicht rekurrieren darf, wenn sie keinen außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst liegenden, ihnen äußerlichen Maßstab anlegen will, besteht aus den menschlichen Verhältnissen selbst bzw. dem Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur. Die menschlichen Verhältnisse sind es, die, angefangen von der Ware und dem Geld bis zum Kapital, verkehrt erscheinen.
- Man könnte nun annehmen, es reiche aus, von allen Formen des Wesens als ebenso vielen die menschlichen Verhältnisse verkehrenden Formen zu abstrahieren oder sie als etwas zu Vernachlässigendes zu betrachten, um jene als das wirkliche, wahrhafte Wesen übrig zu behalten. Wenn das Letztere auch eine gang und gäbe Manier ist, so ist sie deswegen falsch, weil die menschlichen Verhältnisse als Wesen stets in historisch-spezifischer Form auftreten. Bei einer gedanklichen Abstraktion von den Formen des Werts als Formen der Entfremdung bleibt nichts als das allen Gesellschaftsformationen gemeinsame Abstraktum der menschlichen Verhältnisse übrig, das als solches überhaupt nicht existiert. Im gesellschaftlichen Prozess der Abstreifung der Wertformen durch die praktische Abschaffung des Kapitalverhältnisses wird ein Übergang von der einen historischen Form der gesellschaftlichen Verhältnisse zu einer anderen bewerkstelligt, so dass jetzt nicht das rein für sich erscheint, was man durch die Abstraktion von den Wertformen als ebenso vielen Formen der gesellschaftlichen Arbeit erhalten zu haben glaubte. Es sei dahingestellt, auf welche Weise im Zuge der Auflösung des Kapitalverhältnisses neu entstehende ökonomisch-gesellschaftliche Verhältnisse unter der bewußten und planmäßigen Kontrolle aller Menschen stehen, welche die Produktionsmittel nicht mehr vermittelt über einen ihnen gegenüber sich verselbständigten Staat, sondern gemeinschaftlich nutzen – eins ist sicher: Es wird in ihnen keine Bewegungsform des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert, kein Kapital als die konkreteste Lösungsbewegung dieses Widerspruchs, kein Gegensatzverhältnis von Lohnarbeit und Kapital geben.
- 56 Vgl. D. Wolf, Hegels Theorie der bürgerlich Gesellschaft, a.a.O., Teil 2, S. 101 ff .
- 57 Vgl. ebd., S. 135.
- 58 Vgl. ebd., S. 101 ff.
- 59 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, a.a.O., Bd. 20, S. 460.
- 60 Vgl. D. Wolf, Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, a.a.O., S. 117 ff.