

Dieter Wolf

## Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels

### 1. Einleitung

„Das gewaltigste Projekt des Geistes war und wird immer der Versuch sein, die Natur- und Geisteswissenschaften miteinander zu vereinen.“<sup>1</sup> Angesichts der verbreiteten Meinung, dass wir uns seit geraumer Zeit in einem Zeitalter der Biologie und biologisch fundierten Psychologie befinden, nimmt es nicht wunder, dass diese auf die Interdisziplinarität der Wissenschaften zielende Einschätzung von einem Biologen stammt und zwar von dem bekannten amerikanischen Ameisenforscher Edward O. Wilson in seinem Buch über die „Einheit des Wissens“.<sup>2</sup>

Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist die Wissenschaftslandschaft von einer unübersehbaren Vielzahl von einzelnen Wissenschaften geprägt, die sowohl durch die Zersplitterung traditioneller Wissenschaften als auch durch deren Verbindung entstanden sind. Auf den ersten Blick kann man diese hohe Geburtenrate der Einzelwissenschaften für die Schaffung einer chaotischen undurchschaubaren Spezialisierung verantwortlich machen, aufgrund derer ein Wissenschaftler immer weniger von dem weiß, was ein anderer auf dem nächstliegenden Forschungsfeld unternimmt.

In der wachsenden Fülle der dicht beieinander liegenden und sich überlappenden Forschungsbereiche kommt mehr und mehr der ihnen *zugrunde liegende Zusammenhang von Natur- und Menschheitsgeschichte zum Ausdruck*. Man kann also durchaus wie Wilson der Auffassung sein, dass es auf dem jetzt erreichten Stand der Entwicklung der Wissenschaften möglich ist, damit zu beginnen, sich den lang gehegten Traum von der Vereinheitlichung der Wissenschaften zu erfüllen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Edward O. Wilson: Die Einheit des Wissens, Berlin 1998, S. 15.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>3</sup> Siehe hierzu auch: Dieter Wolf: The unity of knowledge, An Interdisciplinary Project, The Unity of Natural and Sociocultural History as a Base for the Unity of All Sciences and Humanities. Zugänglich unter [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net), Homepage III.11.

Wilson hält die Philosophie, die den einzelnen Wissenschaften schon immer „in den Grenzbereichen von Biologie, Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften begegnet“<sup>4</sup> ist, für all das zuständig, was hinsichtlich der Einheit von natürlicher und menschlicher Welt außerhalb der Reichweite der einzelnen Wissenschaften liegt. Er nennt sie ein „Nachdenken über das Unbekannte“.<sup>5</sup> Unter der Leitung der Evolutionsbiologie kann die große Herausforderung einer „Vernetzung der Wissenschaften“ angenommen werden, so dass wir uns einem „neuen Zeitalter der Synthese nähern“, womit sich aber zugleich „das Wissensgebiet der Philosophie zusehends verkleinern“ wird. „Daher“ kann Wilson das Schicksal der Philosophie als Hüterin der Einheit von natürlicher und menschlicher Welt besiegeln und es als „unser gemeinsames Ziel“ betrachten „soviel Philosophie wie nur möglich in Wissenschaft zu verwandeln“.<sup>6</sup> In völliger Unkenntnis der Marxschen Theorie und der Forschungspraxis, zu der die Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie Darwins und anderer wichtiger Naturwissenschaften gehört, schreibt Wilson: „Prinzipielle Ignoranz gegenüber den Naturwissenschaften war die Strategie der sozialwissenschaftlichen Gründergeneration – vor allem von Émile Durkheim, Karl Marx, Franz Boa, Sigmund Freud – und ihren unmittelbaren Nachfolgern, deren Ziel es war, ihre jungen Disziplinen von den Biowissenschaften Biologie und Psychologie zu isolieren.“<sup>7</sup> Wissenschaft der Geschichte, die für Wilson eine die natürliche und menschliche Welt übergreifende Wissenschaft ist, weil beide Bereiche durch und durch geschichtlichen Charakter besitzen, vermag als methodisch abgesicherte und empirisch überprüfbare Geschichtsschreibung (Historiographie) für ihn auch den Charakter einer Naturwissenschaft erhalten.<sup>8</sup> Die Einschätzung Wilsons „soviel Philosophie wie nur möglich in Wissenschaft zu verwandeln“ teilt auf seine Weise auch Marx, der anders als Hegel dessen berühmtes Diktum für sich reklamiert, demzufolge es darauf ankomme, die Philosophie als „Liebe zum Wissen in wirkliches Wissen“<sup>9</sup> zu verwandeln.

In ihrem Artikel über „Engels und die Naturwissenschaften“, genauer im Abschnitt über dessen „frühe Hinwendung zur Naturwissenschaft“ kann man von Anneliese Griese erfahren, dass es bereits dem jungen Engels anlässlich

---

<sup>4</sup> Ebenda.

<sup>5</sup> Ebenda.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 246 ff.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>9</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp-Ausgabe, Frankfurt/M 1969–1971, S. 14.

seiner Auseinandersetzung mit dem „Gedanken der Enzyklopädie“ darum geht, dass „alle Wissenschaften miteinander zusammenhängen“. Engels fragt erstaunlicherweise auch danach, wie denn die für das Verständnis der Interdisziplinarität der Wissenschaften wesentlichen „*Übergänge zu machen*“ sind. Griese schließt aus Engels' Artikel, dass „er auf eigenem Wege dazu gelangt, die Einheit des Menschen mit der Natur und die Einheit der Wissenschaften als grundlegende Momente einer neuen Geschichtsauffassung zu begreifen, wie er sie wenig später gemeinsam mit Marx in der ‚Deutschen Ideologie‘ konzipiert.“<sup>10</sup>

In diesem Manuskript heißt es dann auch: „<Wir kennen nur eine *einzigste Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte*. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet <werden, als Geschichte>/, in die Geschichte der Natur & die Geschichte der Menschen abgetheilt werden. Beide Seiten sind indeß <von der Zeit> nicht zu trennen; solange Menschen existiren, bedingen sich Geschichte der Natur & Geschichte der Menschen gegenseitig. [...]>“<sup>11</sup> Fast zehn Jahre bevor Charles Darwin mit seinem Buch über die Veränderung und Entstehung der Arten die Geschichtlichkeit der Natur wissenschaftlich nachgewiesen hat, ist es für Marx und Engels bereits eine Selbstverständlichkeit, dass die Natur eine Geschichte hat. Marx und Engels fügen dann hinzu, dass sie zunächst – wohl in der *Deutschen Ideologie* – auf die Geschichte der Natur, d.h. auf die „so genannte Naturwissenschaft“ nicht eingehen wollen: Nachdem man akzeptiert hat, dass die Erkenntnis der Geschichtlichkeit der natürlichen und menschlichen Welt unabdingbare Voraussetzung für die Vereinheitlichung der Wissenschaften ist, hängt aber für Wilson die „Vernetzung aller Wissensgebiete von den Geisteswissenschaften bis hin zur Physik“ *ganz entscheidend von den „biologischen Wissenschaften“ ab*. Wenn es der Biologie nicht gelingt, gestützt auf „von ihr erbrachten objektiven Fakten des Empirismus sich mit den Geisteswissenschaften zu vernetzen“, dann „wird das gesamte Vernetzungsprojekt scheitern und die *Spaltung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften* für alle Ewigkeit zementiert“.<sup>12</sup>

Marx und Engels sehen den wichtigsten Grund für das Scheitern des Begreifens der Einheit von natürlicher und menschlicher Welt in der unzulänglichen wissenschaftlichen Behandlung eines zunächst von der biologischen E-

<sup>10</sup> Anneliese Griese: Engels und die Naturwissenschaften. In: MEGA Studien 1996/2, S. 43.

<sup>11</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: I. Feuerbach. 1. Die Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie. Aus: Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer: Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, Berlin 2004, Apparat, S. 312 (Hervorhebung – D.W.).

<sup>12</sup> E. O. Wilson, a.a.O., S. 344. (Hervorhebung – D.W.)

volution verschiedenen Bereichs der menschlichen Welt. Diesen Bereich umschreiben sie mit der „wirkliche[n] Lebensproduktion“<sup>13</sup> oder mit der wirklichen Basis der Geschichte, die für sie eine „Summe von Produktivkräften, ein historisch geschaffnes Verhältniß zur Natur u. der Individuen zu einander“<sup>14</sup> ist. „Die ganze bisherige Geschichtsauffassung hat diese wirkliche Basis der Geschichte entweder ganz & gar unberücksichtigt gelassen, oder sie nur als eine Nebensache betrachtet, die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht. Die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden; die wirkliche Lebensproduktion erscheint als Ungeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben getrennte, extra-überweltliche erscheint. Das Verhältniß der Menschen zur Natur ist hiermit von der Geschichte ausgeschlossen, wodurch der *Gegensatz* von Natur & Geschichte erzeugt wird.“<sup>15</sup>

Die Konsequenz dieser Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Menschheitsgeschichte ist, dass alles was zur letzteren gehört, wie z.B. „politische Haupt & Staatsaktionen & religiöse & überhaupt theoretische Kämpfe“<sup>16</sup> usf. sich als mentale Tätigkeiten der Menschen mit dem Begriff des menschlichen Geistes zusammenfassen lassen. Der Gegensatz von Natur- und Menschheitsgeschichte<sup>17</sup> wird also in Form des *Gegensatzes von Natur und Geist* erzeugt und zwar aufgrund der ungeschichtlichen und damit unzulänglichen Auffassung des „Verhältnisses der Menschen zueinander und zur Natur“, das an der zitierten Stelle als *pars pro toto* für die wirkliche Basis oder die Lebensproduktion steht. Diese Basis ist aber prinzipiell bereits das, was Marx später als *gesellschaftliche Arbeit* in ihrer historisch spezifischen, durch das Kapitalverhältnis bestimmten Form zum Gegenstand der drei Bände des *Kapitals* gemacht hat. Was die gesellschaftliche Arbeit in der *Deutschen Ideologie* anbelangt, so haben Marx und Engels, wenn auch abstrakt allgemein, die wichtigsten zur Vermeidung eines groben Materialismus erforderlichen Aspekte aufgezählt. Zugleich haben sie damit zu verstehen gegeben, dass mit der gesellschaftlichen Arbeit das praktische Herstellen der Einheit von Natur und Menschengeschichte gegeben ist, durch das sie sich als das grundlegende Vermittlungsglied zwischen natürlicher und menschlicher Welt auszeichnet.

---

<sup>13</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: Feuerbach und Geschichte. Entwurf und Notizen. Aus: K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer: Die Deutsche Ideologie ..., a.a.O., S. 31.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 30.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 31 (Hervorhebung – D.W.).

<sup>16</sup> Ebenda.

<sup>17</sup> Siehe hierzu weiter unten.

Die *Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist* ist als ebenso dualistische wie partiell irrationale Form der Einheit von Natur- und Menschengeschichte eine dieser Einheit äußerliche und sie verkehrende *Ersatzvermittlung*. Mit dem Gegensatz von Natur und Geist, der auch als Gegensatz von Materie und Verstand, von Leib und Seele, von Sinnlichkeit und Vernunft, von Gehirn und Bewusstsein, von Genen und Memen<sup>18</sup> usf. auftritt, ist das die ganze Philosophie- und Theoriegeschichte kennzeichnende Grundverhältnis gegeben. Für die Einheit stiftende Potenz kommt nur eine der beiden Seiten, d.h. die verkürzt begriffene Natur oder die vom Geist beherrschten und in Geist aufgelösten menschlichen Verhältnisse in Frage. Hiermit hat man entweder einen *groben Materialismus oder einen mehr oder weniger subjektiven oder objektiven Idealismus* als die beiden Denkweisen vor sich, die eine *falsche, die ganze Philosophie- und Theoriegeschichte beherrschende Alternative darstellen*.

In der Diskussion über Marx' und Engels' Geschichtsauffassung, die später mit historischem Materialismus umschrieben wurde, wird das *Kapital* so gut wie *nicht berücksichtigt*, meistens sogar deswegen, weil weder sein moderner Wissenschaftscharakter erkannt wird noch gesehen wird, dass es in diesem Werk ausschließlich um gesellschaftliche Arbeit als dem entscheidenden Vermittlungsglied zwischen Natur- und Menschengeschichte geht. Das *Kapital* ist nicht nur genuiner Bestandteil des interdisziplinären Projekts, sondern das Fundament, auf dem das ganze Projekt ruht. Bei der Vermittlung zwischen Mensch und Natur geht es auf eine grundlegende Weise um gesellschaftliche Arbeit, ohne die der historische Wechselwirkungsprozess zwischen biologischer und soziokultureller Evolution nicht angemessen begriffen werden kann und erst recht nicht die davon abhängige *Einheit der Wissenschaften*. Die *Modernität* des interdisziplinären Projekts von Marx und Engels beruht in diesem Sinne auf der *Modernität* der aus dem *Kapital* bestehenden „Kritik der politischen Ökonomie“. Die „Kritik der politischen Ökonomie“ ist keine Naturwissenschaft; aber als Gesellschaftswissenschaft ist sie nicht zuletzt gerade den modernen Gesellschaftstheorien von Jürgen Habermas oder Niklas Luhmann überlegen. Was Rationalität und Stringenz anbelangt, kann sie sich als Darstellung einer *Selbstorganisation in einem komplexen sozialen System* mit den modernen Naturwissenschaften messen, die sich mit Selbstor-

---

<sup>18</sup> Eine ähnliche Rolle wie die Gene in der biologischen Evolution sollen die MEME („memory elements“) in der soziokulturellen Evolution spielen. Richard Dawkins: *Das egoistische Gen*, Reinbeck b. Hamburg 2000, 11. Kapitel: „Meme, die neuen Replikatoren“, S. 304ff.

ganisation in komplexen anorganischen und organischen (biologischen) Systemen beschäftigen.<sup>19</sup>

Wenn für Marx und Engels gesellschaftliche Arbeit das entscheidende Vermittlungsglied zwischen Mensch und Natur ist, dann geht es darum zu erforschen, auf welche Art und Weise der Gegensatz von Natur und Geist zu überwinden ist und zugleich darum, zu erklären, auf welche Art und Weise er jeweils in Abhängigkeit vom Entwicklungsstand gesellschaftlicher Arbeit von Philosophen und Wissenschaftlern erzeugt wird. Dem Begreifen der gesellschaftlichen Arbeit kommt also die gleiche Bedeutung zu, die Wilson den biologischen Wissenschaften (Evolutionbiologie) zur Vermeidung der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften beimisst.

Was mit der gesellschaftlichen Arbeit als entscheidendem *Vermittlungsglied zwischen natürlicher und soziokultureller Welt* gemeint ist, sei zunächst in einem ersten Schritt an Hand eines kurzen Überblicks über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas im Abschnitt 2 skizziert. Die gesellschaftliche Arbeit wird dann unter dem Aspekt des *modernen Wissenschaftscharakters* ihrer Darstellung im *Kapital* im Abschnitt 3 abgehandelt. Das *Kapital* nach diesen beiden Seiten hin zu betrachten, geschieht in der Absicht, seine *Modernität* herauszustreichen. Das *Kapital* ist bis heute die einzige wissenschaftlich fundierte Theorie, in der erklärt wird, was gesellschaftliche Arbeit überhaupt ist und warum mit ihr auf entscheidende Weise die *Vermittlung Mensch Natur* ihren Anfang nimmt. Sein *Wissenschaftscharakter* ist durch die Lösung des aktuellen Problems der *linearen Darstellung* eines *nichtlinearen komplexen Zusammenhangs* bestimmt, der aus historisch spezifischen Gründen den Charakter einer Selbstorganisation in einem ökonomisch gesellschaftlichen System besitzt.

---

<sup>19</sup> Siehe hierzu: Dieter Wolf: Semantik, Struktur und Handlung im *Kapital*, zugänglich unter [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net).

## 2. Modernität des *Kapitals* unter dem Aspekt der Vermittlung zwischen Natur und Mensch

### 2.1 Hegel: „Arbeit und Tausch“

Am Anfang der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft ging die Trennung der Menschen von der Natur mit der zunehmenden Auflösung der feudalistischen Gesellschaftsformation mit dem sich ausbreitenden Kapitalverhältnis buchstäblich vonstatten.<sup>20</sup> Für Philosophen trat die „Herrschaft der Menschen über die Natur“<sup>21</sup> kraft des Einsatzes bestimmter Naturwissenschaften im Produktionsprozess sichtbar hervor. Bezeichnender Weise entwarf René Descartes zu dieser Zeit eine Philosophie, in welcher auf die schroffste Weise der Gegensatz von Natur und Geist erzeugt wird. Noch mehr als sich Friedrich Wilhelm Joseph Schelling das vorstellen konnte, kann man wie er von Descartes als dem „Anfänger“ der europäischen Philosophie sprechen.

An die Stelle von Descartes' nicht erkannter und zu seiner Zeit auch nicht erkennbarer, wesentlich durch gesellschaftliche Arbeit bestimmter Vermittlung zwischen der biologischen Evolution und der historischen soziokulturellen Entwicklung tritt eine *Ersatzvermittlung zwischen Natur und Mensch*. Diese besteht einmal aus der *außerweltlichen Vermittlung*, die mit dem göttlichen, die Natur und den menschlichen Geist produzierenden, Schöpfungsprozess gegeben ist, und zum anderen aus der *innerweltlichen Vermittlung*, die sich aus den Funktionen der Zirbeldrüse, der Technik, der Medizin und der Moral zusammensetzt. An Descartes' Philosophie wird deutlich erkennbar, dass der Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt wird, wenn man die gesellschaftlich-materielle Lebensproduktion von der Geschichte ausschließt; denn dies bedeutet nichts anderes, als die aus dem gesellschaftlichen Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur bestehende Gesellschaftlichkeit der Arbeit zu eliminieren. Dies geschieht wiederum, indem sie in Geist aufgelöst wird, so dass mit dem Entstehen der kapitalistischen Gesellschaft auf eine durch deren Entwicklung bestimmte Weise der *Gegensatz von Natur und Geschichte stets die Form des Gegensatzes von Natur und Geist* besitzt.

In Auseinandersetzung mit ökonomischen Theorien und der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst gelangt die Philosophie an einen Punkt, von dem ab sie, beeinflusst von den klassischen Ökonomen Adam Smith und

<sup>20</sup> Die „Nabelschnur“, die den Menschen mit der Natur verbindet, wird zerrissen. Siehe Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. Hamburg 1890. In: MEGA<sup>2</sup> II/10, S. 78, 301ff. (MEW 23, S. 93, 353ff.).

<sup>21</sup> Z.B. Francis Bacon, René Descartes.

David Ricardo, in philosophisch verwandelter Form den *Übergang von der Zirkulationssphäre in die Produktionssphäre* vollzieht. Die unterschiedlichen Entwicklungsstadien der Philosophie als ebenso viele Entwicklungsstadien der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist entstehen, wie für Descartes bereits angedeutet, jeweils *im Zusammenspiel von außerweltlichen und innerweltlichen Vermittlungsprozessen*. Mit fortschreitenden Einsichten in den aus gesellschaftlicher Arbeit bestehenden ökonomisch gesellschaftlichen Lebensbereich werden die innerweltlichen Vermittlungsprozesse immer umfangreicher und nehmen mehr und mehr die außerweltlichen in sich auf. Dieser Vorgang kann aus der Perspektive des außerweltlichen, die beiden Welthälften produzierenden Geistes als die *Säkularisierung des göttlichen Schöpfungsprozesses* verstanden werden.

In Deutschland nimmt der Übergang von der Zirkulationssphäre in die Produktion seinen Ausgang von der Philosophie Kants, d.h. vor allem von der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft*. Von Kant führt der Weg über Fichte und Schelling zu Hegels System der philosophischen Wissenschaften, dem das in Auseinandersetzung mit James Steuart und Adam Smith entstandene Jenaer *System der Bedürfnisse* vorausgeht. Kant schließt die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse, bzw. das, was er an ihnen als Hausökonomie wahrnimmt, aus der Gesellschaft aus und schlägt sie – reduziert auf *technisch praktische Prinzipien* – auf die Seite der Natur. In der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt sich ihre Bedeutungslosigkeit darin, dass sie lediglich als Anhängsel behandelt werden.

Was Kant dann noch von den gesellschaftlichen Verhältnissen erfassen kann, löst er im Zeichen des kategorischen Imperativs in *moralisch praktische Maxime* auf. Hiermit sind für Kant Natur und Gesellschaft nicht untereinander durch innerweltliche, vor allem praktisch gesellschaftliche Tätigkeiten der Menschen verbundene Prozesse, sondern durch die Vernunft als einer von Natur und Gesellschaft verschiedenen dritten Instanz vermittelt. Es gibt – auch unter Berücksichtigung des diffusen „Affizierens“ durch die Sinne – nichts von der Vernunft selbst Verschiedenes, das einen Beitrag zu dem leistet, was sie ist und warum sie zur Erkenntnis von Natur und Gesellschaft befähigt ist. Vielmehr ist sie es, die als *theoretische zur Natur* und als *praktische zur Gesellschaft* sich jeweils so verhält, dass in *krassester, an Descartes gemahnender Weise der Gegensatz von Natur und Geist erzeugt* wird, insofern die Natur *als Reich der Notwendigkeit* und die Gesellschaft als davon strikt getrenntes *Reich der Freiheit* konstituiert wird.



Für Hegel ergibt sich die Aufgabe, Kants Kritiken zu vereinen angesichts der an der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit gemachten Erfahrung, dass innerhalb dieser selbst der Gegensatz von Natur und Gesellschaft in Form des Gegensatzes von Natur und Geist ebenso sehr entfaltet wie vermittelt wird. Daher kann eine die Kritiken von Kant vereinigende Brücke gebaut werden, wenn es *nur eine* praktische Vernunft in Form des absoluten Geistes gibt, die in Natur und Gesellschaft gegenwärtig und in beiden Bereichen wirklich praktisch gestaltend wirksam ist. In welcher Weise ist die in den absoluten Geist verwandelte Vernunft – bestimmt werdend und bestimmend – gegenwärtig in allen natürlichen und gesellschaftlichen Prozessen, in allen physikalischen, chemischen, organischen Vorgängen in der Natur und den Tätigkeiten der Menschen, die sich zueinander und zur Natur verhalten? In diesem Sinne muss es einen Übergang aus dem „Reich der Notwendigkeit“ (Natur) zum „Reich der Freiheit“ (Gesellschaft) geben, der für Hegel darin besteht, dass die Menschen als natürliche und geistig sich entwickelnde Wesen ihre Verbundenheit mit der Natur und ihre Verschiedenheit zu ihr in wirklicher Praxis unter Beweis stellen. Diese für Kant kaum wahrgenommene und für ihn philosophisch irrelevante, die Gesellschaft prägende Praxis besteht für Hegel zunächst aus „*Arbeit und Tausch*“.

Es wurde als eine bedeutende Besonderheit angesehen, dass Hegel den von den klassischen Ökonomen vollzogenen Übergang von der Warenzirkulation in die Produktion auf eine seine Philosophie prägende Weise in seiner Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft nachvollzieht. Einfache Warenzirkulation und Produktion bilden für Hegel einen Zusammenhang, der dadurch bestimmt ist, dass der Geist vermittelt der unterschiedlichen Tätigkeiten, welche die Menschen in beiden Bereichen ausüben, auf unterschiedlich entwickelte Weise aus der Natur in die Gesellschaft übergeht. In den in der Produktion und der Warenzirkulation ausgeübten Tätigkeiten setzen sich die Menschen für Hegel auf eine Weise mit der stets an die Natur gebundenen Sinnlichkeit auseinander, in der sich mehr und mehr zeigt, dass der Geist die Sinnlichkeit beherrscht und sich in dem Maße entwickelt, in dem es ihm gelingt, sich von dieser Sinnlichkeit zu befreien. Wenn gesagt wurde, dass für Hegel die einfache Warenzirkulation die entwickeltste konkreteste ökonomisch gesellschaftliche Bewegung ist, dann deshalb, weil der Geist in ihr innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft seine entwickeltste, höchste Entwicklungsstufe erreicht, die bereits aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus zum Staat führt.

Im Heraustreten aus der Natur als Befreiung des Geistes von der Natur ist die Arbeit für Hegel das Erste: einmal, weil zuerst Arbeit verrichtet worden sein muss, bevor Produkte der Arbeit in den Tausch eingehen, und zum anderen, weil die Arbeit im Unterschied zum Tausch eine enger mit der Natur verbundene unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Sinnlichen ist.<sup>22</sup>

### 2.1.1 Arbeit

Wenn nun die Natur zum Zwecke der Befriedigung der Bedürfnisse umgestaltet wird, um einen Gebrauchswert herzustellen, der zur Bedürfnisbefriedigung dient, dann bildet sich zunächst<sup>23</sup> der Verstand mit den einfachsten Fähigkeiten aus, zu abstrahieren und Unterschiede zu fixieren. Das Bewusstsein der Menschen hat einen Freiheitsgrad erreicht, der über die instinktartige Operation hinausgeht und den Charakter der einfachen Reflexivität besitzt, indem sich das bis zum Verstand entwickelte Bewusstsein der Menschen in der dem Sinnlichen aufgeprägten Form spiegelt, und darin etwas, das ihnen als Subjekt angehört, in dem ihnen als Objekt gegenüber stehenden Sinnlichen wieder findet. Hegel nennt dies das „Sich zum Dinge Machen“ des Bewusstseins. Im Medium des durch Arbeit geformten Sinnlichen erscheint das Bewusstsein als das, was es als eine bestimmte unsinnliche Form des Geistes ist. Hegel spricht hierbei auch davon, dass durch die menschliche Arbeit hindurch der Geist der Natur seinen Stempel aufdrückt und mit diesem ersten Schritt der Beherrschung des Sinnlichen bereits realisiert, dass die Natur kein unüberwindliches Gegenüber ist, sondern dass er es auch auf Seiten der Natur mit sich selbst zu tun hat. Hiermit ist der Anfang mit der berühmten, den Geist auszeichnenden, in der Warenzirkulation sich weiter entwickelnden Bewegungsstruktur gemacht, der zufolge der „Geist im Anderen bei sich selbst und bei sich selbst im Anderen ist“.

Die entwickelte Stufe des menschlichen Bewusstseins im Bereich der innerbetrieblichen Arbeitsteilung wird für Hegel durch die Beziehung auf Warenzirkulation erreicht, indem die Menschen von vorneherein sowohl füreinander als auch für ein abstraktes Bedürfnis produzieren, insofern sie unter Abstraktion vom eigenen Gebrauchswert es auf den Gebrauchswert in der Hand eines Anderen abgesehen haben. Diese durch die Beziehung zur Warenzirkulation

---

<sup>22</sup> Zu Hegels Untersuchung und Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft in den Bestimmungen von „Arbeit und Tausch“ siehe ausführlich: Dieter Wolf: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine materialistische Kritik, Hamburg 1980. Zugänglich unter [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net).

<sup>23</sup> Dies geschieht noch zunächst unter Abstraktion von der Warenzirkulation ohne Berücksichtigung ihres weiter unten angedeuteten aus dem „Füreinander Arbeiten“ bestehenden Einflusses im „Element der Allgemeinheit“.

lation erweiterte Dimension fasst Hegel unter der Bestimmung der „*theoretischen und praktischen Bildung*“ zusammen, die für ihn unbewusst eine Folge der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital bzw. eine Folge des gesamtgesellschaftlichen, die Verschlingung der Kreisläufe der Kapitale einschließenden Prozesses ist, der die Produktivkraftentwicklung hervorbringt und vorantreibt.<sup>24</sup> Die Arbeit erhält zusätzlich zu dem, was sie im „Element der Einzelheit“ ist, durch die innerbetriebliche Arbeitsteilung den Charakter „abstrakt“ im Sinne von mechanisch, abgestumpft, inhaltsarm zu sein. Die innerbetriebliche, die Arbeit abstrakt und monoton machende Arbeitsteilung gibt es für Hegel, weil die Arbeit, durch die Warenzirkulation bedingt, sowohl „füreinander als auch für ein „abstraktes Bedürfnis“ verausgabt wird. Anstelle der Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital – womit auch das, was Hegel hier unter dem „Abstrakt-Werden“ der Arbeit und der „theoretisch praktischen Bildung“ versteht – tritt im Zuge der Auflösung aller ökonomisch gesellschaftlichen Beziehungen in den Geist die historisch unspezifische Subsumtion des Arbeitsprozesses unter den durch analytische Fähigkeiten sich auszeichnenden Verstand. Bei der Arbeit handelt es sich um eine direkte Auseinandersetzung mit der Natur. Die Natur und Geist vermittelnde Mitte wie das Werkzeug<sup>25</sup> und das Produkt der Arbeit zeichnen sich als Stücke umgestalteter Natur durch Formen aus, in denen der bis zum Verstand entwickelte absolute Geist sich im Medium der Sinnlichkeit und durch diese beschränkt in der Weise des „*Sich zum Dinge Machen des Bewusstseins*“ und der „*theoretischen und praktischen Bildung*“ gegenwärtig ist.

### 2.1.2 Tausch

Im Tausch hat es der Geist nicht mehr mit der unmittelbar in die Sinnlichkeit verstrickten Auseinandersetzung mit der Natur zu tun, sondern auf eine bestimmte Weise mit ihrem aus dem Arbeitsprodukt bestehenden Resultat. Vermittels des Tauschs der Arbeitsprodukte beziehen sich die Menschen zu-

---

<sup>24</sup> Zu diesem gesamtgesellschaftlichen Prozess gehört, dass die unter dem Druck der Konkurrenz um Extraprofit kämpfenden Kapitale für die hierzu erforderliche Produktivkraftentwicklung die technologisch gesellschaftlichen Bedingungen des Arbeitsprozesses verändern und entwickeln müssen. Dies wiederum ist nur zu verwirklichen, wenn sich zugleich das erforderliche technische Wissen und die praktischen Geschicklichkeiten und Fähigkeiten der Produktionsagenten herausbilden.

<sup>25</sup> Dies findet sich im Werkzeug, dem Instrument, denn „das Werkzeug ist das Allgemeine gegenüber den verschwindenden Momenten der Begierde und des Genusses“. G.W.F. Hegel: Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805/1806; hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 1. Aufl. 1931, unter dem Titel „Jenaer Realphilosophie II“, unveränd. Nachdruck, Hamburg 1969, S. 203.

einander. Nach dieser Seite ist der Tausch für Hegel eine sinnliche Bewegung, insofern die Menschen sich auf die sinnlich gegenständlichen Arbeitsprodukte beziehen, die ihre unterschiedlichen Bedürfnisse zu befriedigen haben. Die Menschen beziehen sich also immer noch auf ein Sinnliches, so wie sie sich in der Arbeit in direkter praktischer Auseinandersetzung mit der Natur auf Sinnliches bezogen haben. Es geht jetzt im Austausch der Arbeitsprodukte um die aktiv realisierte Beziehung der Menschen zueinander, die Hegel bei der Analyse der Arbeit mit dem „Füreinander arbeiten“ auf eine noch unbestimmte Weise unterstellt hat. „Zwischen diesen vielerlei abstrakten Bearbeiteten muß nun eine Bewegung stattfinden, wodurch sie wieder zum konkreten Bedürfnisse werden, d.h. zum Bedürfnisse eines Einzelnen; dies wird ein Subjekt, das viele dergleichen in sich enthält. Das Urteil, das sie analysierte, stellte sie sich als bestimmte Abstraktionen gegenüber; ihre Allgemeinheit, zu der es hinaufsteigt, ist die Gleichheit derselben oder der Wert. In diesem sind sie dasselbe. Dieser Wert selbst als Ding ist das Geld. Die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz ist der Tausch.“<sup>26</sup>

Obwohl der Tausch auch eine „sinnliche Bewegung“ ist, führt er von der Beziehung auf das Sinnliche weg hin zu der Beziehung der Menschen als Bewusstseine zueinander, wodurch das, was die Menschen als Bewusstseine bereits durch die Arbeit sind, weiterentwickelt wird. Denn die Menschen werden gezwungen, durch den Tausch sich wechselseitig sowohl als Besitzer der Arbeitsprodukte anzuerkennen, wie auch als Bewusstseine. Durch das wechselseitige Anerkennen des Besitzes wird dieser in Eigentum verwandelt und durch das wechselseitige Anerkennen als Bewusstsein wird dieses, indem ein Bewusstsein im anderen Bewusstsein sich als Bewusstsein erkennt, in ein Selbstbewusstsein verwandelt. Für Hegel ist der Tausch auf diese Weise eine sinnliche und geistige Bewegung, wobei es ihm um die Weiterentwicklung des Besitzes zum Eigentum und des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein geht, so dass die sinnliche Bewegung nur die äußerlich erscheinende Bewegung der unsinnlichen nicht sichtbaren geistigen Bewegung ist. Die sinnliche Bewegung ist zwar immer noch durch die als Gebrauchswerte existierenden Arbeitsprodukte an die Bedürfnisbefriedigung gebunden, sie ist aber zugleich zu einem Mittel herabgesetzt, das dem Zweck der Durchführung der geistigen Beziehung dient.

Für Marx ist der Austausch eine ökonomisch gesellschaftliche Beziehung der Arbeitsprodukte zueinander, die zwar von Menschen geschaffen und stän-

---

<sup>26</sup> Ebenda, S. 215.

dig vollzogen wird, in der sich aber für sie unbewusst das abspielt, was den Wert der Waren und die Entwicklung seiner Formen bis zum Geld betrifft.<sup>27</sup> Für Hegel ist der Tausch der Arbeitsprodukte eine gesellschaftliche Beziehung zwischen den Menschen, die er aber in die geistige Beziehung der Menschen zu den Arbeitsprodukten und in das wechselseitige Anerkennen der Menschen als Selbstbewusstsein auflöst. Dennoch kommt Hegel zu der erstaunlichen Erkenntnis, dass das Geld als Resultat des Tauschs aus dem Wert zu erklären ist, der einerseits vom Geld verschieden sein muss, andererseits mit ihm auf einfache Weise die gleiche Qualität teilen muss. „Was Geld ist, kann nur verstanden werden, wenn man weiß, was *Wert* ist.“<sup>28</sup>

„Diese reine Unendlichkeit des Rechts, seine Untrennbarkeit, *reflektiert an dem Ding*, dem Besonderen selbst, ist seine *Gleichheit* mit andern und die Abstraktion dieser Gleichheit eines Dings mit andern, die konkrete Einheit und Recht ist der *Wert*.“<sup>29</sup> In der „Jenaer Realphilosophie II“ drückt Hegel den Wert ebenfalls als eine Kategorie des Rechts wie folgt aus: „Die *Gleichheit* beider [unterschiedlicher einzelner Willen –D.W.] als *anerkannter, – Wert, Bedeutung des Dinges*.“<sup>30</sup>

In einem von allen einzelnen sinnlichen Produkten verschiedenen dritten Produkt gibt sich dieses übergreifende Selbstbewusstsein nach Hegel dann auch den Charakter eines Zeichens: Ein Produkt erhält so nicht nur die „Bedeutung aller Bedürfnisse“, sondern auch die Bedeutung des die einzelnen Willen in sich vereinigenden allgemeinen Willens. Dieser besitzt auch den Charakter einer „Übereinkunft“, die „für sich im Unterschiede von der Leistung [die Weggabe, Entäußerung des Produktes – D.W.] ein Vorgestelltes“ ist, das in einem besonderen Produkt „ein besonderes Dasein erhalten hat nach der *eigentümlichen Weise des Daseins der Vorstellungen im Zeichen*.“<sup>31</sup> Dieses besondere Produkt ist daher der „Wert“ in der Form der „klingenden Münze“ – „das *Geld*“.<sup>32</sup>

Der *Wert* in der Bedeutung aller Bedürfnisse und damit in der Bedeutung des in der wirklichen Beziehung der Selbstbewusstsein sich zueinander her-

<sup>27</sup> Siehe hierzu: Dieter Wolf: Semantik, Struktur und Handlung im *Kapital*, Teil II, und derselbe: Wissenschaftliche Darstellung als Stufenfolge von methodisch bedeutsamen Abstraktionen in der Kritik der politischen Ökonomie. Zur Darstellung der einfachen Warenzirkulation im *Kapital* von Karl Marx. Beide Artikel sind zugänglich unter [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net).

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel: System der Sittlichkeit, hrsg. v. Georg Lasson, Hamburg 1967, S. 26.

<sup>29</sup> Ebenda (Hervorhebung – D.W.).

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel: Jenaer Realphilosophie, a.a.O., S. 214 (Hervorhebung – D.W.).

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 161.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel: Jenaer Realphilosophie, a.a.O., S. 256 ff. (Hervorhebung – D.W.).

stellenden allgemeinen Willens als Ding neben den andern Dingen existierend, hat sich als *Geld* erwiesen.

Mit diesem von der Arbeit und dem Sinnlichen sich befreienden wechselseitigen Anerkennen der tauschenden Menschen als untereinander gleiche Selbstbewusstseine hat sich die mit der Arbeit sichtbar hervortretende Bewegungsstruktur des absoluten Geistes, „*im Anderen bei sich selbst und bei sich selbst im Anderen zu sein*“, weiter entwickelt.

## 2.2 *Der Warenfetisch in seiner Bedeutung für die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist*

Von Anfang an geht es im *Kapital* bei der Darstellung des Zusammenhangs von Struktur und Handlung darum, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen, weil sie über gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen (Waren) vermittelt sind, auch in einer durch diese bestimmten Weise in sie verkehrenden und verschleiernenden Formen erscheinen. Je nachdem wie weit die Verhältnisse entwickelt sind, nimmt der Wert verschiedene Formen an, wodurch die unentwickelten Formen des Werts mit den weiter entwickelten Formen vermittelt werden. Von den einfachsten bis hin zu den konkretesten gesellschaftlichen Verhältnissen bildet sich eine durch die ganze ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit hindurch ziehende Kette von Vermittlungen, deren jeweiliges Resultat eine weitere vom Wert verschiedene Wertform ist. Es geht also zunächst um eine Weiterentwicklung dessen, was die Analyse der Beziehung der Arbeitsprodukte zueinander über die Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert und über die abstrakt menschliche Arbeit als die „gesellschaftliche Substanz“ des Werts ergeben hat.

Die Vermittlung des Werts mit der einfachsten von ihm verschiedenen Form im Verhältnis zweier Waren besteht darin, dass die Beziehung der ersten Ware auf die zweite bewirkt, dass sich der Wert der ersten Ware im Gebrauchswert der zweiten Ware darstellt, so dass der Gebrauchswert der zweiten Ware als Wert der ersten Ware *gilt*. Nur durch dieses *Geltungsverhältnis* ist gewährleistet, dass der Wert der ersten Ware in Gestalt des Gebrauchswerts der zweiten Ware auftritt, ohne selbst seine gesellschaftliche Qualität dabei zu verlieren. Die vom Wert verschiedene *Wertform* besteht also aus dem Gebrauchswert der zweiten Ware, der – ohne dass irgendeine mystisch irrationale Vermischung von Gebrauchswert und Wert vorliegt – die *Bedeutung* des Werts erhalten hat oder der als das *gilt*, was der von ihm total verschiedene Wert der ersten Ware *ist*. Indem der Gebrauchswert der zweiten Ware auf diese Weise die Bedeutung des Werts der ersten Ware erhält, besitzt

er die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit. Dies tritt deutlicher hervor, wenn man für das Geld feststellt, dass es die unmittelbare Form der Austauschbarkeit gegen alle Waren besitzt, weil sein Gebrauchswert die Bedeutung des Werts aller Waren erhalten hat, bzw. deren Wert sich im Gebrauchswert der Geldware dargestellt hat.

Wie die im Verhältnis der beiden Waren aus dem „Sich-Darstellen des Werts“ im Gebrauchswert der zweiten Ware bestehende Vermittlung zwischen dem Wert und seiner einfachsten von ihm verschiedenen Wertform für einen Warenbesitzer gegeben ist, fasst Marx in der Bestimmung des *Warenfetischs* zusammen.<sup>33</sup> Bei allem, was die Menschen im praktischen Umgang mit dem Geld wissen, wissen sie nicht, dass sich der Wert der Waren im Gebrauchswert der zweiten, zur Äquivalentware gewordenen Ware dargestellt hat und dieser als das gilt, was alle Waren als untereinander gleiche Werte sind. Dass die Äquivalentware unmittelbar austauschbar ist, weil ihr Gebrauchswert die Form ist, welche der Wert aller Waren angenommen hat, er die Erscheinungsform des Werts der Waren in der Warenzirkulation ist, liegt außerhalb der Reichweite des Bewusstseins der Waren austauschenden Menschen. Die wesentliche Begründung hierfür ist, dass die vermittelnde Bewegung des Sich-Darstellens des Werts im Gebrauchswert der anderen Ware selbst nicht mehr sichtbar ist und – wie Marx sagt – in ihrem Resultat erloschen ist und keine Spur hinterlassen hat. Zu dem Resultat gehört aber, dass die Menschen von der Wertform einen Aspekt erfassen, der für das Funktionieren des Tauschs erforderlich ist. Für die Menschen ist die in Äquivalentform stehende, einen bestimmten Gebrauchswert besitzende Ware eine besondere Ware, mit der alle anderen Waren zu haben sind, oder welche für sie die Eigenschaft besitzt, unmittelbar gegen jede andere Ware austauschbar zu sein.

Obwohl sich hinsichtlich der Entwicklung des Werts zur Wertform für die Menschen unbewusst alles in den gesellschaftlichen Beziehungen der Arbeitsprodukte zueinander abspielt, besitzen sie dennoch ein Wissen von der

---

<sup>33</sup> Hier sei kurz angedeutet, was bereits die wissenschaftliche Analyse des Werts auf der Abstraktionsstufe des ersten Kapitels des *Kapitals* aufdeckt:

- Unbewusstheit der Menschen über ihren eigenen von ihnen selbst geschaffenen gesellschaftlichen Zusammenhang,
- Nachträglichkeit des Herstellens des gesellschaftlich-allgemeinen Charakters der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten,
- Beherrschtsein der Menschen durch die ihnen gegenüber sich verselbständigenden gesellschaftlichen Verhältnisse von Sachen,
- Unbewusstheit über das Spezifische des gesellschaftlichen Zusammenhangs, womit sich dessen Naturwüchsigkeit zeigt etc.

unmittelbaren Austauschbarkeit der Äquivalentware.<sup>34</sup> Was bleibt, wenn der *vermittelnde Vorgang des Sich-Darstellens des Werts im Gebrauchswert der anderen Ware* (einfache Wertform) oder im Gebrauchswert der von allen Waren verschiedenen Ware (allgemeine Äquivalentform, Geld) *im Resultat erloschen* ist, übrig, um die praktisch erfahrene und allseits bekannte unmittelbare Austauschbarkeit zu erklären? Es gibt nur *zwei Möglichkeiten*:

*Erstens.* Es wird naiv naturalistisch eine gesellschaftliche Eigenschaft als eine solche natürliche Eigenschaft des Gebrauchswerts ausgegeben, wie z.B. die Eigenschaft, warm zu halten.

*Zweitens.* Da Marx auf die zweite Möglichkeit nicht auf der Darstellungsstufe des Warenfetischs im ersten Kapitel des *Kapitals* eingeht, wird sie von Interpreten des Warenfetischs außer Acht gelassen, obwohl sie für das verkehrte Begreifen der gesellschaftlichen Arbeit durch das philosophisch-wissenschaftliche Bewusstsein von außerordentlicher Bedeutung ist. Denn in der Manier eines aufgeklärten Schlaumeiers wird diese Wirkung des Warenfetischs mit dem Argument bestritten, dass das philosophisch-wissenschaftliche Bewusstsein nicht so naiv uneinsichtig ist, eine unsinnliche gesellschaftliche Eigenschaft als eine Natureigenschaft auszugeben, sondern versucht, die dem Gebrauchswert der Äquivalentware nicht von Natur aus zukommende Eigenschaft auf eine andere klügere Weise zu erklären.

Da dasjenige, was sich in den gesellschaftlichen Beziehungen der Arbeitsprodukte zueinander hinsichtlich des Werts und seiner Entwicklung abspielt, weiterhin nicht durchschaut wird, der Warenfetisch also weiterhin ein nicht enthülltes Geheimnis bleibt, findet das aufgeklärte philosophisch-wissenschaftliche Bewusstsein statt dessen bei der anderen *geistig reflektierten, aber ebenso falschen Alternative* Zuflucht. Man streift die gesellschaftliche Eigenschaft vom Gebrauchswert und von dem gesellschaftlichen Verhältnis, das für diese Eigenschaft verantwortlich ist, ab und verlagert sie ins Denken der Wirtschaftssubjekte. Der Gebrauchswert der Äquivalentware erhält jetzt die gesellschaftliche Bedeutung der unmittelbaren Austauschbarkeit als Resultat unbewusst-bewusster Vorgänge im Kopf der Warenbesitzer, im Sinne einer *konventionalistischen Verabredung oder Übereinkunft*.

---

<sup>34</sup> Dies lässt sich – worauf hier nicht näher eingegangen werden kann – nur im Nachvollzug der historischen mit dem Produktentausch beginnenden und der Warenzirkulation endenden Entwicklung verstehen und muss für die logisch systematische Darstellung als etwas historisch Gewordenes unterstellt werden. Dies kann auch so umschrieben werden, dass die dialektische Darstellung, die auf innerhalb des sich reproduzierenden Kapitalverhältnisses vorgenommenen Abstraktionsstufen beruht, an Grenzen stößt.



Wie bereits bemerkt, behandelt Marx diese zweite falsche Alternative, welche für Hegels Erklärung der bürgerlichen Gesellschaft in den Bestimmungen von „Arbeit und Tausch“ ausschlaggebend ist, erst im dritten Kapitel des *Kapitals*. Hier heißt es im Hinblick auf die „Aufklärungsmanier im achtzehnten Jahrhundert“: „Weil Geld in bestimmten Funktionen durch bloße Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann, entsprang der andere Irrthum, es sei ein bloßes Zeichen. Andererseits lag darin die Ahnung, daß die Geldform des Dings ihm selbst äußerlich und bloße Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse. In diesem Sinne wäre jede Waare ein Zeichen, weil als Werth nur sachliche Hülle der auf sie verausgabten menschlichen Arbeit. Indem man aber die gesellschaftlichen Charaktere, welche Sachen oder die sachlichen Charaktere, welche gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit auf Grundlage einer bestimmten Produktionsweise erhalten, für bloße Zeichen, erklärt man sie zugleich für willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen. Es war die beliebte Aufklärungsmanier des 18. Jahrhunderts, um den räthselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse, deren Entstehungsproceß man noch nicht entziffern konnte, wenigstens vorläufig den Schein der Fremdheit abzustreifen.“<sup>35</sup>

Hegel gibt zwar das *Geld in der Bestimmung des Zeichens* in mystisch-idealistischer Manier für ein Reflexionsprodukt aus, aber nicht, wie oben entwickelt wurde, für ein willkürliches, das als Ergebnis einer Verabredung von Leuten eingeführt wird, um dadurch im Tausch auftretende Schwierigkeiten zu beheben. Indem das Geld die Daseinsweise des Geistes in Gestalt des allgemeinen Willens und Selbstbewusstseins ist, so ist es vielmehr auch, wie der über die einzelnen Selbstbewusstseine übergreifende Geist selbst, ein naturwüchsiges Resultat. Dies ist für die Individuen unbewusst in der ihnen durch den Austausch der Arbeitsprodukte aufgezwungenen geistigen Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens als Besitzer der Produkte und als Selbstbewusstseine entstanden.

*Die vom Warenfetisch bewirkten falschen Alternativen bestehen darin, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit entweder in Natur oder in das Denken der Menschen aufzulösen.* Einmal steht die die Gesellschaftlichkeit der Arbeit absorbierende Natur (Gebrauchswerte) dem Denken gegenüber, dann wieder der die Gesellschaftlichkeit der Arbeit absorbierende Geist (Bewusstsein der Warenbesitzer) der Natur (Gebrauchswerte). Nicht nur das Alltagsbewusstsein der Wirtschaftssubjekte, sondern auch das philosophisch-wissenschaftliche

---

<sup>35</sup> Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. Hamburg 1872. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, S. 119f. (Hervorhebung – D.W.; MEW 23, S. 105f.).

Bewusstsein hat als eine Verallgemeinerung des Alltagsbewusstseins mit diesem gemeinsam, dem mit dem Warenfetisch erzeugten falschen Schein verhaftet zu sein. Hierbei geht es darum, die außergewöhnliche Bedeutung zu erkennen, die dem Warenfetisch bereits als erste und einfachste der „prosaisch reellen Mystifikationen“ als *Ursache für die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist zukommt. Dieser der Einheit von Natur und Menschengeschichte äußerliche und fremde Gegensatz beherrscht* – wie im Folgenden am Beispiel von Habermas' Gesellschaftstheorie gezeigt wird – *die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte bis auf den heutigen Tag.*

### 2.3 Habermas

Was in diesem für Habermas' Gesellschaftstheorie bedeutsamen Sinne seine Interpretation des Marxschen Werks anbelangt, sei auf zweierlei aufmerksam gemacht. Einmal auf die Art und Weise, wie Habermas mit dem *Warenfetisch* und damit überhaupt mit dem Fetischcharakter der ganzen bürgerlichen Gesellschaft umgeht, und zum andern auf die Art und Weise, in der Habermas glaubt, gesellschaftliche Arbeit mit einer Interpretation des ersten Teils des fünften Kapitels des *Kapitals* über den „Arbeitsprozess“ erfassen zu können.

Da die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in ihrer historischen Spezifik dadurch bestimmt ist, dass sie in all ihren Ausdifferenzierungen in Formen des Werts erscheint, müsste Habermas zeigen können, dass es keine im Wert sich ausdrückende Gesellschaftlichkeit der Arbeit gibt und massiv gegen sämtliche Formen der Werts vorgehen. Nicht nur nimmt er eine irrationale Vermischung von Gebrauchswert und Wert vor, sondern er hat auch noch die übliche, sich philosophisch bedeutsam gebende Erklärung parat, Marx sei der Hegelschen Spekulation verhaftet und operiere mit dem „Hegelschen Begriff der Abstraktion“.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> „Marx analysiert die Doppelform der Ware als Gebrauchs- und Tauschwert und die Umwandlung ihrer Naturalform in die Wertform mit Hilfe des Hegelschen Begriffs der Abstraktion, wobei sich *Gebrauchs- und Tauschwert wie Wesen und Erscheinung zueinander verhalten*. Das bereitet uns heute Schwierigkeiten, weil wir die nicht rekonstruierten Grundbegriffe der Hegelschen Logik nicht unbesehen verwenden können; die ausgedehnte Diskussion über das Verhältnis von Marxsens ‚Kapital‘ zu Hegels ‚Logik‘ hat diese Schwierigkeiten eher beleuchtet als beseitigt.“ (Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, S. 477f.) Dass sich Habermas für den modernen Denker hält, der sich dem naiven, noch zu unreflektierten Denker aus dem 19. Jahrhundert in den Belangen der Wissenschaft überlegen weiß, kontrastiert eigentümlich mit den inhaltlichen Aussagen zum *Kapital*. In diesem Fall vermischt er Gebrauchswert und Wert miteinander und gibt irrationalistisch, Marxsens Darstellung auf den Kopf stellend, den Tauschwert als Erscheinungsform des Gebrauchswerts aus und nicht den Gebrauchswert der zweiten Ware als Erscheinungsform des Werts der

Die fehlende Einsicht in das, was sich im Warenfetisch abspielt, veranlasst Habermas zur Vermischung von Gebrauchswert und Wert und hindert ihn daran, die Wertformen von der einfachen Wertform an über Geld und Kapital bis zum Zins als ebenso viele Formen gesellschaftlicher Arbeit zu begreifen. Dies wiederum heißt, dass er sich nicht um das erforderliche Verständnis der methodischen Vorgehensweise von Marx bemühen kann, mit der dieser auf unterschiedlichen bedeutsamen Abstraktionsstufen unter Einhaltung einer bestimmten Reihenfolge der Kategorien den komplexen, durch die prozessierende Einheit von Zirkulation und Produktion bestimmten Zusammenhang von Struktur und Handlung darstellt. Da die methodische Darstellung dem Gegenstand nicht äußerlich ist, hat deren Missachtung ein unzulängliches Verständnis des aus der gesellschaftlichen Arbeit bestehenden Gegenstandes zur Folge.<sup>37</sup>

Wie fast allen Theoretikern, denen nicht klar ist, dass es im *Kapital* von der ersten bis zur letzten Zeile um gesellschaftliche Arbeit geht, glaubt Habermas, er könne dem ersten Teil des fünften Kapitels, weil er mit „Arbeitsprozess“<sup>38</sup> überschrieben ist, das entnehmen, was für Marx gesellschaftliche Arbeit ist. So wenig Habermas die Aufeinanderfolge der methodisch notwendigen Abs-

---

ersten Ware. Hierdurch wird – was Habermas natürlich auch nicht wahrnehmen kann – der Gebrauchswert nicht mystisch irrationalistisch in Wert verwandelt. Vielmehr erhält er, bewirkt durch die Beziehung der ersten Ware auf die zweite, lediglich die *Bedeutung* des Werts, was damit umschrieben werden kann, dass er als Wert *gilt*.

<sup>37</sup> Da es im Folgenden um die methodisch bedeutsame Abstraktion gehen wird, die Marx im fünften Kapitel des *Kapitals* vornimmt, mit der die gesellschaftliche Arbeit auf den „Arbeitsprozess“ reduziert wird, sei noch einmal auf abstrakt allgemeine Weise daran erinnert, woraus sich das Gesellschaftliche der Arbeit zusammensetzt.

Die gesellschaftliche Arbeit bildet als das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur einen gesellschaftlichen Zusammenhang, worin auf je historisch-spezifische Weise darüber entschieden wird, wie die der Gesellschaft insgesamt zur Verfügung stehende Arbeit auf die einzelnen Arbeiten verteilt wird. Hierbei geht es zugleich um die Form, in der die einzelnen konkret nützlichen Arbeiten als allgemeine, d.h. als gesellschaftlich verausgabte anerkannt werden. Die gesellschaftliche Arbeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft in historisch spezifischer Weise auf unterschiedliche Weise doppelt bestimmt. Sie besteht aus der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur, d.h. aus dem Arbeitsprozess, der gesellschaftlich nach Maßgabe der Verwertung des Werts gestaltet und organisiert ist und der je nach der innerbetrieblichen Arbeitsteilung die Form der Kooperation, Manufaktur, der großen, Computer gesteuerten, von Robotern unterstützten Maschinerie usf. besitzt. Weiterhin besteht die gesellschaftliche Arbeit aus allen der unmittelbaren Produktion vorausgehenden und auf sie folgenden gesellschaftlichen Zusammenhängen, wie der vom Geld beherrschten Warenzirkulation, dem Kapitalverhältnis, den Verteilungs- und Ausgleichungsprozessen zwischen den miteinander verschlungenen, konkurrierenden Kapitalen, den Kreditverhältnissen, usf.

<sup>38</sup> MEGA<sup>2</sup> I/10, S. 161ff. (MEW 23, S. 192ff.).

traktionsstufen wahrnimmt, so wenig versteht er die im fünften Kapitel von Marx vorgenommene Abstraktion als eine, die zwar für die logisch systematische Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit methodisch notwendig ist, mit der diese aber noch bei weitem nicht verstanden ist. Habermas sieht nicht, dass diese Abstraktionsstufe lediglich nur eine Durchgangsetappe auf dem Weg (der bereits mit der Analyse der Warenzirkulation und den darin eingeschlossenen einfacheren ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen begonnen hat) zum vollen Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit in ihrer durch das Kapital geprägten historisch spezifischen Form ist. Mit dem im fünften Kapitel analysierten „einfachen Arbeitsprozess“ ist ganz und gar nicht die Abstraktionsstufe der methodischen Darstellung im Kapital erreicht, die den Rahmen für das von Habermas erwartete Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit abgeben kann.

Der logisch-systematische Stellenwert, der dem fünften Kapitel aufgrund der in ihm vorgenommenen, methodisch notwendigen und bedeutsamen Abstraktion von „jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“ der Arbeit zukommt, wird von Marx klar und deutlich charakterisiert. Dennoch schreibt Alfred Schmidt, dass es ein „merkwürdiger Umstand für einen Dialektiker“ sei, „daß er überall dort, wo er den Arbeitsprozeß als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur beschreibt, sich mit einer Aufzählung seiner abstrakten, weil für alle Produktionsstufen zutreffenden Momente ‚zweckmäßige Tätigkeit oder Arbeit‘, ‚Gegenstand‘, ‚Mittel‘ begnügt und von seiner jeweiligen geschichtlichen Bestimmtheit absieht.“<sup>39</sup> Habermas bekundet diese Ahnungslosigkeit

---

<sup>39</sup> Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/M. 1962, S. 65ff. – Ingo Elbe hält zu Recht Schmidts Unterscheidung der beiden Weisen von Naturwüchsigkeit – derjenigen der Natur und derjenigen der kapitalistischen Gesellschaft – für erforderlich (siehe „Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache, Nr. 4, 2006, <http://www.prodomo-online.tk/>). Elbe geht nicht weiter auf Schmidts Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit ein. Wenn man dies tut, dann muss man aber auch an Schmidt die Frage richten, wie er die Unterscheidung im *Kapital* angemessen treffen will, wenn er auf Basis eines unzulänglichen Verständnisses der gesellschaftlichen Arbeit Marx in die Nähe von Feuerbach rückt und für einen Naturspekulanten hält. Schmidts unzulängliches, grob materialistisch verkürztes Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit beruht vor allem auf seiner Interpretation des von Marx seiner „allgemeinen Natur“ nach betrachteten „einfachen Arbeitsprozesses“. Falsch ist diese Interpretation, insofern sie Schmidt im Zeichen des „naturwissenschaftlichen, aber deshalb nicht weniger spekulativen Terminus ‚Stoffwechselprozess‘“ vornimmt. Marx schreibt z.B. sachgerecht und unpräventios: „Rohmaterial ist der Arbeitsgegenstand nur, sobald er bereits eine durch Arbeit vermittelte Veränderung erfahren hat.“ (Karl Marx: Das Kapital, a.a.O. In: MEGA<sup>2</sup> II/10 S. 163; MEW 23, 193ff.) Schmidt kommentiert diese Stelle, indem er sofort die methodisch bedeutsame Abstraktionsebene verlässt, auf welcher der Arbeitsprozess als ahistorisch gültiger Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur betrachtet

in Sachen der methodischen Darstellung auf seine Weise mit den Worten: „Marx hat den Arbeitsprozeß, so sehr er es für sinnvoll hält, ihn ‚zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten‘ niemals als das Fundament für den Aufbau invarianter Sinnstrukturen möglicher sozialer Lebenswelten aufgefaßt.“<sup>40</sup> Die ins Auge springende Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit wird von Habermas als nicht ernst zu nehmende Eigenart beiläufig erwähnt. Er kommt – trotz aller das ganze Kapitel beherrschender Hinweise – nicht auf die Idee, einmal näher zu untersuchen, warum Marx „es für sinnvoll hält“, diese für das Verständnis gesellschaftlicher Arbeit notwendige und insofern methodisch bedeutsame Abstraktion vorzunehmen. Bei allem, was den einfachen Arbeitsprozess anbelangt, handelt es sich tatsächlich um invariante Strukturen, d.h. es handelt sich um all das, was zeitlos und übergeschichtlich ist, aber nicht, weil die gesellschaftliche Arbeit zeitlos, übergeschichtlich ist oder das „Fundament invarianter Sinnstrukturen möglicher sozialer Lebenswelten“ abgibt.

Zum Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit ist es gerade erforderlich, diese in der Bestimmung des Arbeitsprozesses auf das hin zu untersuchen, was sie als durch übergeschichtliche invariante Strukturen bestimmter, allen Gesellschaftsformen gemeinsamer „ewig gültiger Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur“ ist. Der Analyse des Arbeitsprozesses geht der „Übergang vom Geld ins Kapital“ voraus. Man hat eine Stufe der Darstellung erreicht, auf der der Arbeitsprozess bereits unter das Kapital subsumiert ist, für die aber noch gilt: „Die allgemeine Natur des Arbeitsprocesses ändert sich natürlich nicht dadurch, daß der Arbeiter ihn für den Kapitalisten, statt für sich selbst verrichtet.“ „Der Arbeitsproceß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist *zweckmäßige* Thätigkeit zur

---

wird. „So sehr alle Natur gesellschaftlich vermittelt ist, so sehr ist freilich umgekehrt die Gesellschaft als Bestandteil der Gesamtwirklichkeit naturhaft vermittelt. Diese Seite des Zusammenhangs kennzeichnet die geheime Naturspekulation in Marx.“ (A. Schmidt, a.a.O., S. 65ff.) Es gilt zu zeigen, was wirklich historisch bedingt durch die historisch spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft naturwüchsig ist. Dies ist der Fall, weil den Menschen die von ihnen selbst geschaffenen Strukturen unbewusst bleiben und ein Zusammenhang von Struktur und Handlung vorliegt, in dem sie mit dem, was sie jeweils von den Strukturen wissen, dasjenige verwirklichen, was für sie unbewusst in den Strukturen jeweils als Bedingungen für deren Entwicklung enthalten ist. Dies zu erkennen ist nur im Nachvollzug der Abstraktionsstufen möglich, auf denen von den einfachsten Strukturen bis zu den entwickelten dieser Zusammenhang von Struktur und Handlung freigelegt wird und genauestens nachgewiesen wird, was den Menschen, die ihre ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit schaffen und gestalten, bewusst ist und was nicht.

<sup>40</sup> Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968, S. 40ff.

Herstellung von Gebrauchswerthen, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung *des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam. Wir hatten daher nicht nöthig, den Arbeiter im Verhältniß zu andren Arbeitern darzustellen.* Der Mensch und seine Arbeit auf der einen, die Natur und ihre Stoffe auf der andren Seite, genügten.“<sup>41</sup>

Da Marx die allgemeine Natur des Arbeitsprozesses betrachten muss, um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in aller Vollständigkeit zu erfassen, abstrahiert er zunächst von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit, die sich bisher in Form der Warenzirkulation und des Kapitalverhältnisses ergeben hat. Dann verweist Marx ausdrücklich darauf, dass die über die allgemeine Natur des Arbeitsprozesses hinausgehende „*Verwandlung der Produktionsweise selbst durch die Unterordnung der Arbeit unter das Kapital [...] sich erst später ereignen [kann] und [...] daher erst später zu betrachten [ist]*“.<sup>42</sup> Es muss zuerst von allem Gesellschaftlichen der Arbeit abstrahiert werden, um feststellen zu können, auf welche Weise alles über die allgemeine Natur des Arbeitsprozesses Hinausgehende durch dieses bisher aus der Warenzirkulation und dem Kapitalverhältnis bestehende Gesellschaftliche der Arbeit bestimmt ist. Dadurch dass der Arbeitsprozess unter das Kapitalverhältnis subsumiert wird, erhält er eine historisch spezifische Gestalt der Technik und eine historisch spezifische Form der gesellschaftlichen Organisation, im Sinne des Verhaltens der Arbeitenden zueinander auf Basis der sich entwickelnden innerbetrieblichen Arbeitsteilung.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Karl Marx: Das Kapital, a.a.O. In: MEGA<sup>2</sup> II/10, S. 168, 167 (Hervorhebungen – D.W.; MEW 23, S. 199, 198f.).

<sup>42</sup> Ebenda, S. 168 (Hervorhebung – D.W.; MEW 23, S. 199).

<sup>43</sup> Hier ist es angebracht eine Bemerkung über Habermas' Vorgehensweise bei der vom Arbeitsprozess ausgehenden Interpretation der gesellschaftlichen Arbeit einzuflechten. Parallel zu der Darstellung der gesellschaftlichen Arbeit im *Kapital*, den *Grundrissen* usf. und bei vielen anderen Gelegenheiten betont Marx ausdrücklich die Gesellschaftlichkeit der Arbeit und dass es darauf ankommt, sie innerhalb und außerhalb der unmittelbaren Produktion jeweils in ihrer historisch spezifischen Form zu begreifen. Habermas kommt nicht umhin immer wieder Passagen solcher Ausführungen zu zitieren und verbal anzuerkennen, dass Marx den Menschen hinsichtlich seiner körperlichen Organisation, seines gesellschaftlichen Wesens und seiner Denkfähigkeit als Resultat geschichtlicher, maßgeblich durch gesellschaftliche Arbeit bestimmter Prozesse zu begreifen. Habermas' Vorgehensweise hat lediglich Alibifunktion in dem Sinne, dass er darauf verweisen will, sehr wohl Marxens Bemühungen um Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Arbeit zu kennen. Durch deren Vermischung mit der Betrachtung der allgemeinen invarianten Strukturen des Arbeitsprozesses zieht Habermas aber stets das

Die gesellschaftliche Arbeit mittels der methodisch bedeutsamen Abstraktion von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form als „ewig gültigen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ zu betrachten bringt eine Schwierigkeit mit sich, die sich wie folgt umschreiben lässt. Da es keine Arbeit gibt, es sei denn sie besitzt eine bestimmte gesellschaftliche Form, und da der Mensch wesentlich ein gesellschaftliches Wesen ist, kommt die Abstraktion von dieser bestimmten gesellschaftlichen Form einer Abstraktion vom Menschen gleich. Marx ist sich dieser Schwierigkeit voll bewusst und betont daher: „Wir haben es hier nicht mit den ersten thierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit zu thun. Dem Zustand, worin der Arbeiter als Verkäufer seiner eignen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt auftritt, ist in urzeitlichen Hintergrund der Zustand entrückt, worin die menschliche Arbeit ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte. Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört.“<sup>44</sup>

Die Ausführungen von Marx, in denen es darum geht, dass der Mensch, indem er die Natur außer ihm verändert, er zugleich seine eigene Natur verändert, setzen die Arbeit unter Berücksichtigung von allem voraus, was an Gesellschaftlichem zu ihr gehört, wovon er aber bei der Untersuchung des Arbeitsprozesses gerade abstrahiert. Dies bedeutet, dass die doppelseitige Veränderung von Natur und Mensch, d.h. die Entstehung und Entwicklung des Menschen im Zusammenwirken von biologischen und gesellschaftlichen Prozessen zu einem von den tierischen Primaten verschiedenen natürlichen, gesellschaftlichen und denkenden Wesen zwar erwähnt, aber nicht durch den einfachen Arbeitsprozess erklärt werden kann, sondern bei seiner Betrachtung als noch nicht erklärbar unterstellt werden muss. Andernfalls würde man auf die tierische Ebene instinktartiger Vorformen der menschlichen Arbeit zurückfallen.

Nur unter Berücksichtigung dieser Sachverhalte ist die ebenso berühmte wie falsch gedeutete Feststellung von Marx zu verstehen: „Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprocesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon

---

Fazit, dass Marx der gesellschaftlichen Arbeit nicht gerecht wird und sie entgegen seiner Absicht auf grob materialistische universalhistorische Weise auf instrumentelles Handeln reduziert.

<sup>44</sup> Karl Marx: Das Kapital, a.a.O. In: MEGA<sup>2</sup> II/10, S. 162 (MEW 23, S. 193).

ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Thuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.<sup>45</sup>

Nach der Abstraktion von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit kann logischerweise auf der Abstraktionsebene des einfachen Arbeitsprozesses gar nichts über das *Denken und die Sprache* gesagt werden, das Anlass für eine Einschätzung gäbe, die Sprache und das Denken würden auf eine Weise behandelt, die idealistisch, materialistisch, naturalistisch, konstruktivistisch, usf. sei. Ohne den Kontext zu beachten, der aus dem seiner allgemeinen Natur nach betrachteten Arbeitsprozess besteht, wird Marx vorgeworfen, er würde dem Denken in einer idealistischen an Kant und Hegel gemahnenden Weise eine ihm in der technisch-gesellschaftlichen Praxis nicht zukommende Vorrangstellung einräumen.

Auch bezogen auf das Arbeitsmittel kommt es darauf an, dass es in einem Arbeitsprozess angewandt wird in der „Form, worin sie [die Arbeit] dem Menschen ausschließlich angehört“.<sup>46</sup> Insofern wird auch für die *Werkzeugherstellung* der Mensch als ein denkendes, zur Sprache fähiges und eine bestimmte körperliche Organisation besitzendes Lebewesen unterstellt. Beim Herstellen von Arbeitsmitteln handelt es sich daher auch um eine bewusste zweckorientierte Tätigkeit, die durch eine erlernte Koordination von Hand, Auge und Gehirntätigkeit zum Erfolg führt. „Sobald überhaupt der Arbeitsproceß nur einigermaßen entwickelt ist, bedarf er bereits bearbeiteter Arbeitsmittel. In den ältesten Menschenhöhlen finden wir Steinwerkzeuge und Steinwaffen. Neben bearbeitetem Stein, Holz, Knochen und Muscheln spielt im Anfang der Menschengeschichte das gezähmte, also selbst schon durch Arbeit veränderte, gezüchtete Thier die Hauptrolle als Arbeitsmittel. *Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keim schon gewissen Thierarten eigen, charakterisiren den specifisch menschlichen Arbeitsproceß und Franklin definirt daher den Menschen als ‚a toolmaking animal‘, ein Werkzeuge fabricirendes Thier.*“<sup>47</sup>

Habermas behauptet nun, Marx teile die Auffassung von B. Franklin, der Mensch sei ein „toolmaking animal“. „Weil das *Werkzeuge fabrizierende Tier* sich vor allen Tiergattungen durch die Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit auszeichnet, ist die Menschengattung durch keine invariante na-

---

<sup>45</sup> Ebenda.

<sup>46</sup> Ebenda (S. 193).

<sup>47</sup> Ebenda, S. 163f. (Hervorhebung – D.W.; S. 194).



türliche oder transzendente Ausstattung charakterisiert, sondern allein durch einen Mechanismus der Menschwerdung. Der gattungsgeschichtliche Begriff vom Wesen des Menschen entlarvt Anthropologie in derselben Weise als Schein wie Transzendentalphilosophie.“<sup>48</sup>

Es ist eine *Contradictio in adjecto*, dass sich ein Mensch, dessen „Wesen“ darin besteht, ein „Werkzeuge fabrizierendes Tier“ zu sein, durch die „Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit“ auszeichnet. Den Menschen für ein Lebewesen zu halten, das ein „Werkzeuge fabrizierendes Tier“ ist, ist ein durch das falsche Verständnis des einfachen Arbeitsprozesses erzeugter falscher Schein. Das „Werkzeuge fabrizierende Tier“ ist vom Menschen so weit entfernt, wie der einfache Arbeitsprozess von der „Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit“. Indem sich das „Werkzeuge fabrizierende Tier“ für Habermas aber durch die Reproduktionsform der gesellschaftlichen Arbeit auszeichnet, legt er mit ihm auch den entsprechend falschen naturalistisch verengten Rahmen fest, innerhalb dessen die Arbeit eine gesellschaftliche ist bzw. die „Menschengattung“ eine variable geschichtliche Ausstattung besitzt.

„Der materialistische Begriff der Synthesis [Inbegriff all dessen, was den Menschen mit der Natur verbindet – D.W.] behält also von dem *Kantischen einerseits den fixen Rahmen*, innerhalb dessen das Subjekt ein angetroffenes Material formt; dieser Rahmen ist ein für allemal durch die *Ausstattung des transzendentalen Bewusstseins* bzw. durch die *Ausstattung des Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers festgelegt*.“<sup>49</sup> „Die Synthesis des Stoffs der Arbeit durch die Arbeitskraft erhält ihre tatsächliche Einheit unter Kategorien des *hantierenden Menschen*. Diese *technischen Regeln* der Synthesis nehmen als Instrumente im weitesten Sinne sinnliche Existenz an und gehören zum historischen veränderlichen Inventar von Gesellschaften.“<sup>50</sup>

Mit der Betonung des Historischen *lenkt Habermas vom Gesellschaftlichen ab*, d.h. davon, dass es um die historisch spezifische Gesellschaftlichkeit der Arbeit gehen müsste, ohne die die historische Veränderbarkeit des technischen instrumentellen Inventars gar nicht zu verstehen ist. So als ginge es Habermas um die gesellschaftliche Arbeit, bzw. um das, was die Arbeit als Gesellschaftliche auszeichnet, redet er aber statt dessen von dem „hantierenden Menschen, der technische Regeln befolgt“, die als „sinnliche Existenz“ annehmende „Instrumente“ historisch veränderlich sind. Er bemüht sich, alles, was Arbeit als gesellschaftliche ist, in den einseitig durch den Arbeitsprozess

<sup>48</sup> J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, a.a.O., S. 41 (Hervorhebung – D.W.).

<sup>49</sup> Ebenda, S. 48 (Hervorhebung – D.W.).

<sup>50</sup> Ebenda (Hervorhebung – D.W.).

vorgeschriebenen Rahmen zu pressen. Er missdeutet gesellschaftliche Arbeit nicht nur entgegen vieler verbaler Beteuerungen universalhistorisch im Sinne des naturspekulativ aufgefassten ewig gültigen Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, sondern reduziert sie auch noch auf die unmittelbare Produktion im Sinne der innerbetrieblichen Arbeitsteilung. Zu dieser Fehleinschätzung passt das Ausklammern der aus dem Verhalten der Produktionsagenten zueinander bestehenden ebenfalls durch das Kapitalverhältnis bestimmten gesellschaftlichen Organisation des nicht mehr nur seinen allgemeinen Momenten nach betrachteten Arbeitsprozesses. Habermas reduziert einseitig die innerbetriebliche Arbeitsteilung (unmittelbare Produktion) auf instrumentelles, kalkulatorisch zweckorientiertes Handeln, das er mit dem „von unten als Naturwesen betrachteten“, mit Instrumenten „hantierenden Menschen“ umschreibt, der „technische Regeln“ anwendet.

Habermas schreibt: „Marx geht davon aus, daß Arbeit stets die Form gesellschaftlicher Arbeit hat.“ Dann zitiert er Marx mit den Worten: „In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt.“<sup>51</sup> Habermas scheut sich nicht das sprachliche Markenzeichen „Gleichwohl“ der Frankfurter Schule als Beweismittel einzusetzen, um auf krasseste Weise genau das Gegenteil von dem zu behaupten, was in den Ausführungen von Marx steht: „*Gleichwohl* kann auch die gesellschaftliche Produktion *nach dem Muster instrumentellen Handelns (das einzelne Subjekt, das ein natürliches Material bearbeitet)* aufgefaßt werden. Arbeit schiebt sich zwischen Trieb und Triebbefriedigung und vermittelt so den *Stoffwechselprozeß* der sich auf *animalischer Ebene* als *unmittelbarer Austausch des Organismus und seiner Umgebung* vollzieht [...]. Die Produktion ist die bestimmte Form der Reproduktion, die den Stoffwechselprozeß des Menschen auszeichnet: das ergibt sich aus einer Perspektive, die *den Menschen von unten* eben als *Naturwesen* begreift.“<sup>52</sup>

Mit dieser Beschreibung des Arbeitsprozesses als instrumentellem Handeln fällt Habermas, nicht nur, wie die Verwendung des Wortes Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur zunächst nahe legen könnte, auf die Stufe des einfachen Arbeitsprozesses zurück, sondern sogar noch weit dahinter auf die animalische Stufe des Stoffwechselprozesses, den Marx mit den tierischen instinktartigen Vorformen der Arbeit charakterisiert hat. Mit der Rede vom unmittelbaren, auf *animalischer Ebene* vollzogenen Austausch des Organismus mit seiner Umgebung schreckt Habermas nicht davor zurück, den Unter-

---

<sup>51</sup> Zitiert nach ebenda, S. 72.

<sup>52</sup> Ebenda, S. 72f. (Hervorhebung – D.W.).

schied zwischen einem Menschen und einer Amöbe zum Verschwinden zu bringen.

Von diesem im Übereifer der Kritik vorgenommenen Ausflug ins Reich der niederen Tierwelt einmal abgesehen, ergibt sich folgendes Bild: Habermas bringt mit seiner Charakterisierung des Menschen als Werkzeuge fabrizierenden Tier zwei durch sein falsches Verständnis des Arbeitsprozesses bedingte Eigentümlichkeiten zusammen, die für ihn den Rahmen abstecken, innerhalb dessen sich ergibt, was gesellschaftliche Arbeit ist.

*Erstens.* Nur auf der von Habermas nicht begriffenen Abstraktionsstufe, auf der von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit abstrahiert wird, gibt es die Konstellation, dass der Mensch der Natur als jemand gegenübersteht, der den Zweck, den er in dem auf die Veränderung der Natur ausgerichteten Handeln verwirklichen will, schon immer denkend im Kopf vorweggenommen hat. Habermas verwandelt Marx in einen Kantianer, für den der Mensch mit einer auf bestimmte Weise strukturierten Vernunft ausgestattet ist, die unabhängig von allem geschichtlichen gesellschaftlichen Werden festlegt, was an Erkenntnis der Welt möglich ist und was nicht. Marx übernimmt für Habermas auf diese Weise von Kant den „fixen Rahmen, innerhalb dessen das Subjekt ein angetroffenes Material formt; dieser Rahmen ist *ein für allemal durch die Ausstattung des transzendentalen Bewusstseins bzw. durch die Ausstattung des Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers festgelegt.*“<sup>53</sup>

*Zweitens.* Da diese zweckrationale Ausstattung des transzendentalen Bewusstseins diejenige des Menschen als Werkzeuge fabrizierenden Tiers ist, ergibt sich die dazu passende Eigentümlichkeit, die mit dem Fabrizieren und dem Benutzen von Werkzeugen gegeben ist. Die Arbeit der Menschen ist für Habermas nur noch ein *instrumentelles oder kalkulatorisch ausgerichtetes Handeln*, mit dem sie die Natur zwecks Herstellung der Gebrauchswerte umformen und dabei *zweckorientiert* mit Werkzeugen bzw. Instrumenten *hantieren* und die entsprechenden „*technischen Regeln*“ anwenden.

In dem „instrumentellen Handeln“, den „theoretisch praktischen Prinzipien“, hat Habermas die Phänomene zusammengefasst, die ihm in dem vom einfachen Arbeitsprozess vorgegebenen Rahmen – vom universalhistorisch gültigen Stoffwechsel angefangen, bis zur technisch-gesellschaftlichen Organisation – geeignet erscheinen, mit der geschichtlichen Gesellschaftlichkeit der Arbeit auf seine Weise verfahren zu können. Teilweise löst er sie ganz in ungeschichtliche Sachverhalte auf, und teilweise reduziert er sie auf das, was

---

<sup>53</sup> Ebenda, S. 48 (Hervorhebungen – D.W.).

aus der einseitigen Perspektive rein technischer Problemlösungen im Rahmen des Arbeitsprozesses auf verkürzte Weise von dessen durch die Verwertung des Werts bewirkte technisch gesellschaftlicher Organisation übrig bleibt. Ausgehend von diesen Fehleinschätzungen löst Habermas grob materialistisch das geschichtlich Gesellschaftliche letztendlich auf, indem er *die gesellschaftliche, den kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess umfassende Arbeit auf die innerbetriebliche Arbeitsteilung reduziert, die er zudem noch verkürzt und verstümmelt als instrumentales, zweckorientiertes, strategisches Handeln* oder – ähnlich wie Descartes, Kant und auch noch Hegel – *als „theoretisch praktische Prinzipien“ begreift.*

Indem die Abstraktion vom Gesellschaftlichen nicht als bewusst vorgekommenes, methodisch bedeutsames Ausblenden des Gesellschaftlichen verstanden wird, verhält man sich so, als hätte man die gesellschaftlichen Beziehungen in das menschliche Denken aufgelöst. Es bleibt nur übrig das a-historisch mit transzendentalen Bewusstsein ausgestattete „Tier“, das mit dem von ihm fabrizierten Werkzeugen in einem instrumentellen, zweckorientierten Handeln die Natur bearbeitet. *Es sieht dann so aus, als hätte Marx in einer bestimmten Form den Gegensatz von Natur und Geist erzeugt. Währenddessen befindet er sich aber mit dem im fünften Kapitel untersuchten Arbeitsprozess in Wirklichkeit lediglich auf dem methodisch richtigen Weg, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit voll zu erfassen, was gerade die Voraussetzung dafür ist, nicht auf diese dualistische Weise den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur zu begreifen.*

Habermas vermag die technologisch gesellschaftliche Umgestaltung des Arbeitsprozesses nicht mit der reellen Subsumtion des Arbeitsprozess unter das Kapital in Verbindung zu bringen. Mit seinem Verständnis der gesellschaftlichen Arbeit und damit auch des unmittelbaren Produktionsprozesses als „instrumentalem kalkulatorischem Handeln“ „rechtfertigt er technologisch“ und universalhistorisch *„die spezifisch gesellschaftliche Form – i.e. die kapitalistische Form, worin das Verhältniß von Arbeit und Arbeitsbedingungen sich verkehrt, so daß nicht der Arbeiter die Bedingungen, sondern die Bedingungen den Arbeiter anwenden“.*<sup>54</sup> Habermas übergeht hiermit die objektive, von der rechtlichen verschiedene Stellung der Produzenten (Arbeiter und Kapitalisten) zu den gegenständlichen und nichtgegenständlichen Bedingungen der Produktion. Folglich kann er sich auch nicht mehr vorstellen, dass die technologisch gesellschaftliche Organisation des Arbeitsprozesses verändert

---

<sup>54</sup> Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). In: MEGA<sup>2</sup> II/3.4, S. 1409 (Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. In: MEW 26.3, S. 271).

und umgestaltet werden kann mit gleichzeitiger zunehmender Befreiung von allen historisch spezifischen, in der Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit zusammengefassten Verkehrungen und Entfremdungen. Nur wenn man erkennt, dass Technik nur eine Seite der zugleich mit dem Verhalten der Produktionsagenten zueinander gegebenen gesellschaftlichen Organisation ist, kann auf andere als bisher geschehene Weise wahr werden, dass der Mensch mit „Veränderung der äußeren Natur auch seine eigene innere Natur verändert“, d.h. seine körperliche Organisation, seine Gesellschaftlichkeit, sein dadurch bestimmtes Denken entwickelt.<sup>55</sup>

Die Kritik an Habermas, die teils auf seiner Schrift „Erkenntnis und Interesse“ beruht, macht verständlich, warum er mit der „Theorie des kommunikativen Handelns“ schließlich zu einer Gesellschaftstheorie gelangt ist, in der er die Gesellschaft in *System* und *Lebenswelt* aufteilt. Die ganze ökonomisch gesellschaftliche Wirklichkeit und Teilbereiche des Staates sind für ihn das System, das sich durch zweckrationales, egozentrisch erfolgsorientiertes strategisches Handeln auszeichnet, während die übrigen gesellschaftlichen Bereiche für ihn eine Lebenswelt sind, die sich durch die symbolisch vermittelte Interaktion, bzw. die verständigungsorientierte, auf moralisch praktische Prinzipien ausgerichtete Kommunikation auszeichnet.

Was Habermas mit der Lebenswelt unter moralisch praktischen Prinzipien vorhat, lässt sich nur verwirklichen im Zuge der Umgestaltung der gesellschaftlichen Arbeit, welche ohne überflüssige, historisch unangemessene Verunglimpfung der Technik die Umgestaltung der technologisch gesellschaftlichen Organisation des Arbeitsprozesses einschließt. *Dies ist so, weil eine andere „Lebenswelt“ als die von Habermas idealistisch und utopisch verbrämte schon längst in der gesellschaftlichen Arbeit angefangen hat zu existieren, aber in einer durch die Formen des Kapitals als ebenso vielen*

---

<sup>55</sup> Habermas bemüht sich, Marx in einen groben Materialisten zu verwandeln, der noch keinen rechten Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Produktion und Reproduktion des Lebens zu machen versteht. Habermas hat aber folgendes übersehen: Eine Produktion, die nur aus „Bedürfnis, instrumentalem Handeln und unmittelbarem Konsumieren [...] als den Elementen des Arbeitsprozesses“ besteht, hat es in der bisherigen Geschichte der Menschheit noch nicht gegeben und wird es auch in ihrer zukünftigen Geschichte nicht geben. „Endlich als Resultat des Produktions- und Verwertungsprozesses erscheint vor allem die Reproduktion und Neuproduktion des *Verhältnisses von Capital und Arbeit selbst*, von *Capitalist und Arbeiter*. *Dieß sociale Verhältniß, Productionsverhältniß, erscheint in fact als ein noch wichtigeres Resultat des Processes als seine materiellen Resultate.*“ Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58. In: MEGA<sup>2</sup> II/1, S. 367 (Letzter Satz Hervorhebung – D.W.).

*Formen des Werts verzerrten und die Entfaltung ihres emanzipatorischen Potentials hemmenden Gestalt.*

Vom Gegensatz von Armut und Reichtum bis zu den unterschiedlichen durch innerbetriebliche Arbeitsteilung bedingten Verkehren und Entfremdungserscheinungen erfasst Hegel auch unbewusst historisch spezifische, der Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit zuzurechnende Auswirkungen der Verwertung des Werts auf den Arbeitsprozess. Dies ist gleichsam das Opfer, das die Menschen, die standesgemäß an den Bereich der Arbeit gebunden sind, bringen müssen, um dem absoluten Geist seine Entwicklung zu ermöglichen. Habermas verfährt hier, seine Fehlinterpretation der gesellschaftlichen Arbeit bekräftigend, ähnlich. Für ihn liefern sich die Menschen dem egozentrischen, erfolgsorientierten, zweckrationalen und strategischen Handeln aus. Dann müssen sie sich bemühen, dass dieser als System interpretierte Lebensbereich nicht in den sich durch moralisch praktische Prinzipien auszeichnenden auf verständigungsorientiertes Handeln ausgerichteten Lebensbereich eindringt bzw. auf zerstörerische Weise „kolonialisiert“.

Habermas liefert, gestützt auf seine verfehlte Interpretation des fünften Kapitels des *Kapitals* ein Musterbeispiel für die Art und Weise, in der durch das Eliminieren der Gesellschaftlichkeit der Arbeit der innere Zusammenhang von Mensch und Natur, von Natur und Kultur dualistisch verkürzt in den Gegensatz von Natur und Geist (Vernunft) verwandelt wird. Habermas' Modell der Einheit von Natur und Mensch erweist sich als Variation der von den Philosophen vor Marx gelieferten Modelle: Auf der einen Seite befindet sich die Natur, auf der anderen Seite befindet sich der kraft seiner Vernunft kalkulatorisch zweckorientiert handelnde oder verständigungsorientiert kommunikativ handelnde Mensch und dazwischen die ihrer Gesellschaftlichkeit beraubte, auf theoretisch-technische Prinzipien reduzierte Arbeit. Der durch kommunikatives verständigungsorientiertes Handeln zu Reflexionswissen gelangte Mensch lässt sich auf die Ebene des durch kalkulatorische Zweckrationalität sich auszeichnenden Produktionswissens herab, um der Natur, mit Instrumenten hantierend, zu Leibe zu rücken.

#### *2.4 Hegels Logik: eine Universalwissenschaft*

Hegels Philosophie markiert den *Endpunkt der Säkularisierung* des göttlichen Schöpfungsprozesses, insofern in ihr die außerweltliche und innerweltliche Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist zusammenfallen, bzw. die außerweltliche inhaltlich vollkommen in der innerweltlichen aufgeht. Hegel weiß genau, dass der Gegensatz von Natur und Geist gemacht werden muss

und dass er sich in Abhängigkeit von der für ihn voll entwickelten bürgerlichen Gesellschaft so weit entwickelt hat, dass es an der Zeit ist, seine beide Seiten vermittelnde Auflösung zu Ende zu bringen. Was Hegel natürlich nicht weiß, ist, dass ihm der Gegensatz von Natur und Geist als die Grundlage aller Philosophie unbewusst aufgrund seines unzulänglichen Begreifens der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit bzw. der gesellschaftlichen Arbeit aufgezwungen wird, so dass seine ganze Philosophie eine dem Gegensatz verhaftete Ersatzvermittlung für die unerkannt bleibende wirkliche Vermittlung von biologischer Evolution und soziokultureller Geschichte ist. Das die beiden Welthälften produzierende außerweltliche geistige Wesen – der absolute Geist – hält sich nicht, wie bei Descartes, jenseits der Welt auf, sondern reproduziert innerhalb derselben die Einheit des Gegensatzes auf stets wachsender Stufenleiter vermittelt der anorganischen und organischen Prozesse und vermittelt der praktisch-geistigen Tätigkeiten seiner menschlichen Agenten. Gott als Geist ist nach der Produktion der Welthälften in der Welt selbst, d.h. in Natur und Menschenwelt als seinen gegensätzlichen Verkörperungen, gegenwärtig, verliert sich nicht in ihnen, sondern, die Formen der Natur und des endlichen Menschengestes abstreifend und annehmend, vermittelt er sich über beide Seiten des Gegensatzes mit sich selbst. Das innerweltliche Setzen und Auflösen des Gegensatzes findet im absoluten Geist als dem über beide Seiten übergreifenden, ihnen aber zugleich gemeinsamen Dritten sein Ende. Bezüglich der Natur gilt, sie hat keine Geschichte. Die Naturphilosophie enthüllt an ihr, was sie von Anbeginn der Welt immer schon war, immer noch ist und in alle Zukunft sein wird, nämlich eine durch das Setzen und Auflösen von Gegensätzen im Medium des Anorganischen und Organischen in ihrer Bewegungsstruktur geprägte Verkörperung des absoluten Geistes.

Die Menschenwelt löst sich in eine vorübergehende mit der Existenz der bürgerlichen Gesellschaft endende Geschichte des absoluten Geistes auf, der durch das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur hindurch sich im Rhythmus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist entwickelt, um hierbei zugleich rechtliche und staatlich institutionelle Formen anzunehmen. Für Hegel ist die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist ein *dialektischer Widerspruch*, der darauf beruht, dass die gegeneinander verselbständigten Seiten als verschiedene Verkörperungen des absoluten Geistes zugleich mit innerer Notwendigkeit zusammengehören. Hierdurch wird der Widerspruch von Hegel zu der real existierenden Triebkraft oder Quelle aller Bewegung und Lebendigkeit auserkoren, was er nur sein kann als nicht formallogischer, sondern als *realer, aber zugleich mystisch ir-*

*rationaler Widerspruch*, der eine Lösungsbewegung findet, in der er wiederum erhalten bleibt, was die Bedingung für die nächste Lösungsbewegung ist usf. Was zu Anfang unsichtbar in allen weltlichen Gestaltungen verborgen ist, wird nun enthüllt, insofern sich mit der eisernen Notwendigkeit des Setzens und Lösens des Widerspruchs zwischen beiden Seiten diese sich *in den absoluten Geist als das ihnen gemeinsame und sie produzierende und reproduzierende Dritte hinein vereinigen*.

Daher kann der absolute Geist in dem ihm eigenen Medium des Geistes mittels der jeweils aus dem Gegensatzverhältnis herausgeschälten Denkformen in der Weise der Entfaltung und Vermittlung reiner Denkformen alles das reproduzieren, was er in der innerweltlichen Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von natürlicher und menschlicher Welt gewesen ist. *Gegenstand dessen, was der absolute Geist in dem ihm eigenen Medium über die Welt als prozessierende Einheit von Natur und menschlichem Geist weiß, ist die Wissenschaft der Logik*. Als durch die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes bestimmte Bewegungsform reiner Denkformen hat sie dennoch den ganzen durch die *Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist strukturierten Inhalt der ganzen Welt in sich aufgenommen*.

Nachdem die Logik erst einmal das im Medium des Denkens zusammengefasste Resultat des weltlichen Lebensprozesses des absoluten Geistes ist, wird sie umgekehrt zur Voraussetzung für die Art und Weise, in der auf den historisch gewordenen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist für alle Zeiten produziert und reproduziert wird. Kraft dieser Eigentümlichkeit ist *Hegels Logik eine Universalwissenschaft*, mit der im Sinne eines Umschlags von Theorie in Methode jeder Bereich der Wirklichkeit erkannt und wissenschaftlich dargestellt werden kann. Diese komplexe Vermittlung von natürlicher und menschlicher Welt, die ganz im Zeichen der Produktion und Reproduktion vonstatten geht, vermag Hegel zu entwickeln, weil er der Philosoph ist, der sich weitestgehend mit der gesellschaftlichen Arbeit, das heißt, mit der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandergesetzt hat. Hegel beschäftigt sich so weit mit gesellschaftlicher Arbeit, dass sie, wie unzulänglich auch immer, einen eigenständigen Beitrag für die Entstehung und Entwicklung der Einheit von Natur und Menschengeschichte und damit auch einen Beitrag zur Entstehung und Entwicklung des menschlichen Bewusstseins leistet.

Die menschliche Arbeit leistet also für Hegel einen Beitrag zur schöpferischen Produktion der Welt, d.h. zu der im Rhythmus des Setzens und Lösens des Widerspruchs zwischen Natur und Geist vonstatten gehenden Reproduk-



tion der Welt durch den absoluten Geist. Die menschliche Arbeit ist herabgesetzt zu einer dem Tausch als einem zwanglosen Kampf der Menschen um die Anerkennung als Selbstbewusstsein vorausgehenden und untergeordneten Entwicklungsstufe des absoluten Geistes. Für Marx sind die in einem bestimmten Zusammenhang von Struktur und Handlung reproduzierten ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse das Wesentliche und die Herstellung von Produkten, die Bedürfnisse befriedigen, eine selbstverständliche Voraussetzung. Das letztere trifft auch auf Hegel zu. Aber in krassem Unterschied zu Marx geht es bei Hegel anstelle der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse um die ständige durch das Handeln der Menschen vermittelte Reproduktion von Entwicklungsstufen des absoluten Geistes, die in der Arbeit aus technisch praktischen Bildungsprinzipien des Verstandes und in der Warenzirkulation zugleich mit dem wechselseitigen Anerkennen der Menschen als Selbstbewusstsein aus Rechtsverhältnissen bestehen.

Für Hegel sind alle Einzelwissenschaften *Geisteswissenschaften*, weil deren Gegenstandsbereiche nichts anderes als Verkörperungen des einen absoluten Geistes sind, die *jeweils nach dem Modell der Logik aufgebaut* sind. Für Descartes dagegen sind alle Einzelwissenschaften *Naturwissenschaften des Geistes*, weil sowohl die Natur und der Geist als auch sämtliche Vermittlungen zwischen beiden aufgrund ihres *kausal-mechanistischen Charakters* durch das *geometrisch-mathematisch-logische Denken* begriffen werden können.

Der absolute Geist organisiert sich selbst durch das unbewusst-bewusste Handeln der seinen Willen vollstreckenden Menschen hindurch in einer Wirklichkeit, die als natürliches und gesellschaftliches System in ihrer Komplexität durch das Setzen und Lösen des dialektischen Widerspruchs zwischen Natur- und Geistesformen bestimmt ist. Das Kapital organisiert sich selbst durch das unbewusst-bewusste Handeln der Menschen hindurch in einer Wirklichkeit, die als System der gesellschaftlichen Arbeit in ihrer Komplexität durch das Setzen und Lösen des dialektischen Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren bestimmt ist.<sup>56</sup> Was Hegel um den Preis mystisch irrationaler Spekulationen zuwege bringt, muss mit Hilfe des Marxschen *Kapitals* in eine moderne, die modernen Naturwissenschaften ergänzende und erweiternde Gesellschaftswissenschaft herübergerettet werden. Natur- und Gesellschaftswissenschaften zusammen realisieren dann im Horizont einer der Natur und der Gesellschaft gerecht werdenden Wissenschaftlichkeit, was

---

<sup>56</sup> Siehe hierzu ausführlich: Dieter Wolf: Der dialektische Widerspruch im *Kapital*, Hamburg 2002. Auszüge zugänglich unter: [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net).

sich Descartes unter einer Wissenschaft des Geistes oder Wilson unter seinem Projekt der Versöhnung von Natur und Geisteswissenschaften vorstellen.

### **3. Modernität des *Kapitals* unter dem Aspekt seines Wissenschaftscharakters**

Ein Grund, aus dem sich Marx und Engels mit den Naturwissenschaften beschäftigt haben, liegt in dem Bemühen, die *qualitativen Strukturzusammenhänge des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses zusammen mit möglichst weitgehender Quantifizierung zu mathematisieren*. Dieses äußerst moderne Bemühen würde heute durch Anwendung von mit non-monotonen Logiken arbeitenden Simulationsprogrammen dem von Marx ins Auge gefassten Ziel näher kommen. Wo der darzustellende Gegenstand, wie der des zweiten Bandes des *Kapitals*, einen Komplexitätsgrad erreicht, wo es zugleich mit der Verschlingung der Kapitalkreisläufe um den Zusammenhang von Produktion und Zirkulation geht, ist die Mathematisierung im Sinne der Quantifizierung qualitativer struktureller Beziehungen eine methodische Notwendigkeit. Etwas ganz anderes ist es, feststellen zu müssen, dass die Lösung der hiermit verbundenen Probleme eine Herausforderung war, die Marx auch aufgrund der logisch mathematischen Mittel, über die er verfügte, überfordern musste. Auf diesem Hintergrund erweisen sich alle Diskriminierungen des zweiten Bandes, Marx würde sich in überflüssigen Rechenoperationen verlieren, als eine unbegründete Kritik, die den modernen Wissenschaftscharakter des *Kapitals* verfehlt.

Der nächste Grund für die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften ergibt sich aus dem Bemühen um die *Interdisziplinarität*. Hierfür ist möglichst fundiertes Wissen über die Einzelwissenschaften zu erwerben, um im Interesse des Zusammenhangs der Wissenschaften deren Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu erfassen; denn nur so kann eruiert werden, wie sie sich zum wechselseitigen Vorteil beeinflussen können. Da der Zusammenhang der Wissenschaften auf dem Zusammenhang von Natur und Menschengeschichte beruht, muss sich die Auseinandersetzung mit den Wissenschaften von der gesellschaftlichen Arbeit aus auf außerhalb von ihr gelegene Bereiche erstrecken, um das über diese bereits vorhandene Wissen zu vertiefen und zu erweitern. Hierbei gilt es entgegen jeglichem Ökonomismus und grobem Materialismus zu berücksichtigen, dass in gesellschaftlicher Arbeit immer schon hinsichtlich des Menschen als einem *natürlichen, gesellschaftlichen und denkenden* Wesen mit etwas *angefangen* wird, um das es auch in anderen Bereichen in veränderter und weiter entwickelter Form geht.

Marx ist aber auch ganz besonders an den Naturwissenschaften interessiert, weil er das, was sie als exakte Wissenschaften auszeichnet, *ihre Rationalität, Stringenz und Konsistenz, für die Kritik der politischen Ökonomie reklamiert*. Marx konnte sich noch nicht um die modernen Wissenschaften, d.h. nicht um Relativitätstheorie, Quantenphysik, Computational Physics, synthetische Evolutionstheorie, Neurobiologie, Bioinformatik, Genetik, Neurologie, Chaostheorien, Systemtheorie, Kybernetik, Computerwissenschaft usf. bemühen, sondern um die Wissenschaften der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wenn Marx den Naturwissenschaften Vorbildcharakter einräumt und sich um ihre Integration in die wissenschaftliche Darstellung bemüht, könne man vermuten, dass die Kritik der politischen Ökonomie durch die historisch bedingten Unzulänglichkeiten der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beeinträchtigt worden sei. Die wissenschaftliche Verfahrensweise, so ließe sich folgern, sei noch nicht weit genug entwickelt, um der Komplexität der kapitalistischen Gesellschaft gerecht zu werden. Niklas Luhmann sei hier genannt, der weitab vom Verständnis des Wissenschaftscharakters des *Kapitals* Marx alteuropäisches monokausales Denken vorwirft.<sup>57</sup>

Es besteht nun kein Zweifel daran, dass Marx auch angesichts der historisch bedingten Beschränktheit der Naturwissenschaften ausdrücklich deren Vorbildcharakter für die Kritik der politischen Ökonomie betont. An prominenter Stelle im Vorwort zum *Kapital* sind es die Naturwissenschaften, die er in Abkehr von Ökonomismus und spekulativer Philosophie zum Vergleich mit der „Kritik der politischen Ökonomie“ heranzieht: „Bei der Analyse der

---

<sup>57</sup> In völliger Unkenntnis über die Komplexität der wissenschaftlichen Darstellung des kapitalistischen Gesamtproduktionsprozesses zählt Niklas Luhmann die Marxsche Theorie zu den soziologischen Faktorenthorien, die sich bei der Beantwortung der Frage, wie gesellschaftliche Ordnung möglich sei, mit Problemen herumschlagen, die längst überholt sind. Luhmann wirft der Marxschen Theorie, die der „alteuropäischen Denkungsweise“ (Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1995, S. 7f.; drslb.: *Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1990, S. 374f.) verhaftet sei, vor, der Komplexität moderner Gesellschaften nicht mehr gerecht werden zu können. Denn Marx versuche, Gesellschaft einseitig kausal zu erklären, indem er soziale Erscheinungen auf einzelne Ursachen zurückführe. Die sozialen Erscheinungen würden aber zu sozialen Gebilden gehören, die zirkulären Interdependenzen unterworfen sind. Die sozialen Gebilde seien, wechselseitig sich bedingend und beeinflussend, eingebunden in ein Geflecht unüberschaubarer gesellschaftlicher Abhängigkeiten, an denen eine so einfach gestrickte, linear auf Monokausalität ausgerichtete Theorie wie die Marxsche scheitern müsse. Wie ein Gegenstand, der Systemcharakter besitzt, wissenschaftlich in Abhängigkeit von seinen historisch gewordenen Bedingungen und seinen „Eigentümlichkeiten“ darzustellen ist, hat Marx auf höchstem Reflexionsniveau und im Unterschied zu Luhmann auf rationale Weise gezeigt.

ökonomischen Formen kann außerdem weder das Mikroskop dienen, noch chemische Reagentien. Die *Abstraktionskraft* muß beide ersetzen. Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die *Waarenform* des Arbeitsprodukts oder die *Werthform* der Waare die *ökonomische Zellenform*.<sup>58</sup> Die Rede von der Abstraktionskraft und der Ware als ökonomischer Zellenform ist von außergewöhnlicher methodischer Bedeutsamkeit, die sich durch das wissenschaftliche Konzept erschließt, zu dem sie gehört und das Marx im Methodenkapitel der *Grundrisse* zusammenfassend dargelegt und im *Kapital* umgesetzt hat. Dies trifft auch angesichts des auf ungelöste Probleme verweisenden Torsocharakters des *Kapitals* zu und zwar jenseits der Beschränktheit der Naturwissenschaften seiner Zeit und auf einem modernen wissenschaftlichen Niveau, das z.B. Luhmanns „neueuropäische“ Systemtheorie weit hinter sich läßt.

Es gibt die verschiedensten Naturwissenschaften, die für Marx und Engels jeweils wichtig gewesen sind. Auch die Einschätzung ist richtig, dass mit ihnen ein beschränktes, an die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gebundenes Konzept von Wissenschaftlichkeit vorliegt. *Es ist aber Marx' Kapital, das sich durch eine die Schranken der Naturwissenschaften seiner Zeit durchbrechende Konzeption der Wissenschaftlichkeit auszeichnet*, die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Kybernetikern und Systemtheoretikern entwickelt wurde und die am Anfang des 21. immer noch so modern ist wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die Modernität des Wissenschaftskonzepts ist durch seinen Gegenstand selbst bestimmt, d.h. dadurch, dass die gesellschaftliche Arbeit in ihrer historisch spezifischen Form durch das Kapital bestimmt ist. Indem dieses sich auf seinen eigenen historisch gewordenen Grundlagen produziert und reproduziert, verleiht es der gesellschaftlichen Arbeit den Charakter einer *Selbstorganisation in einem komplexen sozialen System*, worin alle vergangenen und gegenwärtig sich ausbildenden Elemente in Momente des Gesamtproduktionsprozesses verwandelt werden. Hierdurch entsteht eine Vielfalt von gleichzeitig neben- und nacheinander ablaufenden, sich wechselseitig bedingenden und beeinflussenden Prozessen. Alle in ihrer historischen Spezifik durch das Gegensatzverhältnis von ökonomischer Formbestimmtheit (Wertformen) und Stofflichkeit (Gebrauchswerte) charakterisierten Teilbereiche werden zu Stadien der sich im gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozess ausdifferenzierenden, miteinander verschlungenen Kapitalkreisläufe herabgesetzt. In ihnen zeichnet sich die Beziehung der Teilbereiche zueinander durch ein stän-

---

<sup>58</sup> Karl Marx: Das Kapital, a.a.O. In: MEGA<sup>2</sup> II/10, S. 8 (Hervorhebung – D.W.; MEW 23, S. 12).

diges Umschlagen von Voraussetzung in Resultat und von Resultat in Voraussetzung aus. *Das ständige Umschlagen von Voraussetzung in Resultat und von Resultat in Voraussetzung ist der Mechanismus, ohne den weder die kapitalistische Gesellschaft noch die Wechselwirkung zwischen biologischer Evolution und soziokultureller historischer Entwicklung angemessen verstanden werden kann.*

Für die Darstellung der kapitalistischen Gesellschaft musste Marx gerade die Schwierigkeiten überwinden, mit denen Wissenschaftler heute überall dort zu kämpfen haben, wo es in Natur und Gesellschaft um Selbstorganisation in einem komplexen System geht. Für die Darstellungsweise im *Kapital* ergeben sich diese Schwierigkeiten daraus, dass sie notwendigerweise als schriftlich niedergelegte oder als Text einen *linearen Charakter* besitzt im krassen Gegensatz zu dem *nichtlinearen* Systemcharakter ihres Gegenstandes, dem sie durch eine besondere methodische Verfahrensweise gerecht werden muss. Diese das *Kapital* auszeichnende, von Marx auch dialektische Methode genannte Verfahrensweise hat er allgemein im Methodenkapitel der *Grundrisse* als Methode des *Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten* skizziert.<sup>59</sup> Hierzu gehört, dass mittels *methodischer Abstraktionen Darstellungsstufen* gewonnen werden, deren systematischer Zusammenhang durch eine auf der methodisch bedeutsamen *contemporären Geschichte* des Kapitals basierende *Reihenfolge der Kategorien* bestimmt ist.<sup>60</sup>

Die gesellschaftliche Arbeit erhält auf eine historisch bedingte und historisch vergängliche Weise eine dem bewussten Zugriff und damit auch jeglicher Willkür der Menschen entzogene, durch die Lösungsformen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert geprägte Bewegungsstruktur, die eine mit *der äußeren den Menschen umgebenden Natur vergleichbare Eigenständigkeit und Eigendynamik besitzt*. Bei aller Gemeinsamkeit zwischen den Bereichen Natur und Gesellschaft und ihren jeweiligen Gesetzmäßigkeiten dürfen die wesentlichen Unterschiede nicht vergessen werden.<sup>61</sup> Die Selbstorganisation in komplexen gesellschaftlichen Systemen hat

<sup>59</sup> Siehe Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58. In: MEGA<sup>2</sup> II/1, S. 35ff.

<sup>60</sup> Siehe hierzu ausführlicher: Dieter Wolf: Kritische Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie. In: D. Wolf, Heinz Paragenings: Zur Konfusion des Wertbegriffs. Beiträge zur „Kapital“-Diskussion, Hamburg, 2004, Teil A, S. 9–55 (Wissenschaftliche Mitteilungen. H. 3); drslb.: Semantik, Struktur und Handlung im Kapital. Beide Abhandlungen sind zugänglich unter [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net).

<sup>61</sup> In einer von Marx zustimmend zitierten Rezension des *Kapitals* heißt es hierzu: „Nach seiner [Marx'] Meinung besitzt im Gegentheil jede historische Periode ihre eignen Gesetze ... Sobald das Leben eine gegebene Entwicklungsperiode überlebt hat, aus einem gegebenen Stadium in ein andres übertritt, beginnt es auch durch andre Gesetze gelenkt zu

ihr Gegenstück in der Selbstorganisation in komplexen anorganischen und vor allem organischen biologischen Systemen. Um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erfassen, muss der oben angedeutete Nachweis der historisch bedingten Naturwüchsigkeit der Gesellschaft erbracht werden. *Selbstorganisation in komplexen Systemen* ist eine der wichtigsten Gemeinsamkeiten von Natur- und Gesellschaftswissenschaften, womit einer der wichtigsten „Übergänge“ erfasst ist, nach denen der junge Engels, um des Gesamtzusammenhangs der Wissenschaften willen, fahndete.

Es gibt *prominente Theoretiker*, die nicht nur diese die Wissenschaften verbindende Gemeinsamkeit erkennen, sondern z.B. auch wie *Stuart Kauffmann* die biologische Evolution in Ergänzung zum Mechanismus von Mutation und natürlicher Selektion grundlegend bestimmt sehen durch die Prinzipien der *Selbstorganisation*, d.h. durch die *ihr eigentümlichen Komplexitätsgesetze*. Kauffmann sagte 1995 von diesen Komplexitätsgesetzen, man sei gerade erst dabei, sie aufzudecken. Marx hat das bereits im 19. Jahrhundert getan, denn das Bewegungsgesetz der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem er die durch das ständige Setzen und Lösen des dialektischen Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert geprägte Eigendynamik des durch alle Darstellungsstufen hindurch verfolgten Zusammenhangs von Struktur und Handlung zusammenfasst, ist nichts anderes als ein solches *Komplexitätsgesetz*. Wie man sich mit Kauffmann auseinandersetzen muss, so auch mit Wissenschaftlern wie Georg Klaus, Herbert Hörz und anderen, für die bereits seit den sechziger Jahren – oftmals von der Kybernetik herkommend – die *Selbstorganisation in komplexen Systemen* Gegenstand ihrer Forschungen war.

In die ökonomisch gesellschaftlichen Strukturen, welche die Menschen schaffen, sind stets Strukturen eingeschlossen, die der Reichweite des menschlichen Bewusstseins entzogen sind, die sich aber durch die Besonderheit auszeichnen, Problem lösende Strukturen zu sein, die zudem noch einen semantischen Charakter besitzen. So besitzt z.B. der Austausch der Waren die durch das Gegensatzverhältnis von Gebrauchswert und Wert bestimmte

---

werden. Mit einem Wort das ökonomische Leben bietet uns eine der Entwicklungsgeschichte auf andren Gebieten der Biologie analoge Erscheinung. ... Die alten Oekonomen verkannten die Natur ökonomischer Gesetze als sie dieselben mit den Gesetzen der Physik und Chemie verglichen. ... Eine tiefere Analyse der Erscheinungen bewies, daß sociale Organismen sich von einander ebenso gründlich unterscheiden als Pflanzen- und Thierorganismen ... Ja, eine und dieselbe Erscheinung unterliegt ganz und gar verschiedenen Gesetzen infolge des verschiedenen Gesamtbaus jener Organismen, der Abweichung ihrer einzelnen Organe, des Unterschieds der Bedingungen worin sie funktionieren u.s.w.“ Karl Marx: Nachwort zur zweiten Auflage. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, S. 708 (MEW 23, S. 26.)

Struktur, durch die *unbewusst für die Menschen auf abstrakt allgemeinste Weise das für die ganze Gesellschaft grundlegende Problem gelöst wird, in welcher Form die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit erhalten.*<sup>62</sup>

Auf einem Informatikerkongress wurde unlängst vom Forschungszentrum der Firma Microsoft die Erkenntnis als ebenso modern wie revolutionär ausgegeben, dass es beim Begreifen der verschiedenen Bereiche der Welt um das Aufdecken von dynamischen Strukturen zu gehen hat, welche *Problem lösende Strukturen*, „PROBLEM SOLVING STRUCTURES“ sind, die über ihre Verwandlung in digitale Modelle zum Vorbild der Softwareentwicklung gemacht werden.

Informatiker, die angesichts der bedeutenden Rolle, die die Computer-Wissenschaft auch im Bereich des INTELLIGENT MODELLING wissenschaftlich und praktisch-gesellschaftlich spielt, sind seit geraumer Zeit neben der Biologie Vorreiter der interdisziplinären Zusammenarbeit, die sich weitgehend auf die Selbstorganisation in komplexen Systemen stützt. Sie sehen die als „Übergang“ bezeichnete Gemeinsamkeit in der Information, die sie für das Grundprinzip der unbelebten und belebten Natur halten. Sie werden nicht nur von dem renommierten Quantenphysiker Anton Zeilinger ermutigt, der alle physikalisch-chemischen Prozesse im Kosmos im Zeichen der Informati-

---

<sup>62</sup> Ohne dass Probleme, wie das hier beispielhaft genannte, gelöst werden müssen, kann die Gesellschaft nicht existieren, aber es kommt dabei darauf an, in welcher historisch spezifischen Form das geschieht. Die Lösung dieser Probleme in der kapitalistischen Gesellschaft sind stets Lösungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert. In den Bewegungsformen, welche ebenso viele Lösungsbewegungen des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert sind, bleibt der Widerspruch zwischen beiden Seiten des gesellschaftlichen Reichtums zugleich in entwickelter Form erhalten. Dies bedeutet, dass in diesen Bewegungsformen der bürgerlichen Gesellschaft, deren historischen Bedingtheit offenbarend, auf unterschiedlich entwickelte Weise die *Krise* eingeschlossen ist. Das Problem des Herstellens des gesellschaftlich allgemeinen Charakters in Form der abstrakt menschlichen Arbeit wird innerhalb der zunächst als einfache betrachteten Warenzirkulation auf einfache abstrakt allgemeine Weise gelöst. Daher ist die Krise auch zunächst noch auf einfachste abstrakt allgemeine Weise gegenwärtig: „Der der Ware immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, [...] dieser immanente Widerspruch erhält in den Gegensätzen der Waarenmetamorphose 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 Waarenzirkulation noch gar nicht existieren.“ Karl Marx: Das Kapital, a.a.O. In: MEGA<sup>2</sup> II/10, S. 106f. (MEW 23, S. 127.) Siehe hierzu ausführlicher: Dieter Wolf: Der dialektische Widerspruch im Kapital, a. a. O. Teil 5, Kapitel 1, zugänglich unter [www.dieterwolf.net](http://www.dieterwolf.net).

on interpretiert, sondern auch durch die „DNS“, die analog zum binären Programmcode als in Nukleotid-Sequenzen codierte Information gedeutet wird. Wieweit hier Zeilinger geht, sei mit seiner Paraphrasierung eines berühmten Diktums von Hegel belegt: Alles was Information ist, ist wirklich, und alles, was wirklich ist, ist Information. Es geht hier nicht darum, sich mit diesen Auffassungen auseinanderzusetzen, sondern lediglich darauf aufmerksam zu machen, dass sich Wissenschaftler um die den Zusammenhang der Wissenschaften erklärenden Gemeinsamkeiten bemühen, die mehr und mehr mit Formen der Selbstorganisation in natürlichen und gesellschaftlichen Systemen zu tun haben.

Bevor Wissenschaftler wie Wilson die Einheit von Natur und Mensch unter der Perspektive einer Vereinheitlichung von Natur- und Geisteswissenschaften zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen, ist die Einheit vorher schon immer eine Angelegenheit eines gesellschaftlichen Prozesses, der dadurch bestimmt ist, dass es praktisch handelnde Menschen sind, die mit den gesellschaftlichen Beziehungen zueinander und zur Natur ihre gesellschaftliche Wirklichkeit schaffen und gestalten. Ausgangsbasis ist nicht die Erforschung der Vermittlungskette Gene, Gehirn, Bewusstsein, Kultur, sondern die Erforschung der Art und Weise, in der die Menschen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang, worin sie sich zueinander und zur Natur verhalten, produzieren und reproduzieren. Was spielt sich innerhalb gesellschaftlicher Arbeit ab und warum und wie ist sie an der Ausbildung von Genen, Gehirn, Bewusstsein beteiligt? Was ist das Andere und Neue an ihr gegenüber Biologie, Informatik, usf., das zugleich erklärbar macht, was ohne sie nicht zu erklären ist?

In der durch das Herstellen eines bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs bestimmten Lebensgestaltung spielen die Mechanismen, durch die der menschliche Geist durch Vorgänge im Gehirn bestimmt ist, eine wichtige, aber nicht die ausschlaggebende Rolle. Die von Wilson u.a. empfohlene wissenschaftliche Vorgehensweise ist ein integraler Bestandteil des Forschungsprogramms, das ausgehend von der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Einheit von Natur und Mensch zu begreifen versucht. Das Gesellschaftliche, das aus dem Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur besteht, spielt in der genetisch kulturellen Koevolution als Faktor eine Rolle, der einen Selektionsdruck ausübt, der die Gehirnentwicklung und Gehirnstrukturierung beeinflusst.

Das Begreifen der Einheit von Natur und Mensch fängt mit dem Begreifen des Wirklichkeitsbereiches an, in dem die Einheit praktisch hergestellt wird, genauer, in dem die Menschen, ob ihnen das bewusst ist oder nicht, in ihrem



Verhalten zueinander und zur Natur immer schon damit angefangen haben, diese Einheit praktisch herzustellen. Was spielt sich innerhalb gesellschaftlicher Arbeit ab, was es möglich macht zu erklären, auf welche Weise sie an der Ausbildung der körperlichen Organisation, der Gene, des Gehirns, des Bewusstseins beteiligt ist? Damit wird auch die Frage beantwortet, was denn das Andere und Neue an ihr gegenüber Neurobiologie, Evolutionsbiologie, Informatik usf. ist, womit dasjenige, was mit diesen Wissenschaften bereits erklärt werden kann, verändert und erweitert wird. Wie weit ist gesellschaftliche Arbeit im Zusammenspiel mit der biologischen Evolution des Menschen im *Prozess des ständigen Umschlagens von Voraussetzung in Resultat und von Resultat in Voraussetzung*, prägend und geprägt werdend, in die Mutations- und Selektionsmechanismen der biologischen Evolution eingebunden? Dem Begreifen der gesellschaftlichen Arbeit kommt also die gleiche Bedeutung zu, die Wilson den biologischen Wissenschaften (Evolutionsbiologie) zur Vermeidung der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften beimisst.

Es sei hier auf eine *besondere Phase der Wechselwirkung* zwischen der biologischen und soziokulturellen Entwicklung aufmerksam gemacht. Diese Phase zeichnet sich dadurch aus, dass sich zusammen mit dem gesellschaftlichen Lebensbereich die Großhirnrinde entwickelt. Der gesellschaftliche Lebensbereich wiederum entwickelt sich in dem Maße, in dem sich die gesamtgesellschaftlichen Beziehungen in Wechselwirkung mit den technologischen und gesellschaftlich-organisatorischen Bedingungen der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur entwickeln.

Hiermit sind sich verändernde Gestaltungen gesellschaftlicher Arbeit gegeben, die auf die biologische, speziell neurobiologische Evolution einen Selektionsdruck ausüben, der sich auf das Wachstum der Großhirnrinde auswirkt, die immer komplexer werdend, sich mehr und mehr mit den alten Gehirnteilen verknüpft. Wie neueste neurobiologische Forschungen nachgewiesen haben, ist die Großhirnrinde vor allem zuständig für das anerkanntermaßen auch gesellschaftlich kulturell geprägte Selbstbewusstsein. Was das Bewusstsein insgesamt (inklusive Selbstbewusstsein) ist, ergibt sich einmal aus der Art und Weise, in der es, natürlich auch für Marx, zusammen mit der Sprache ein gesellschaftliches Produkt ist, und zum andern aus der Art und Weise, in der es das Produkt biologischer neuronaler Prozesse ist.

Mit der Reduktion auf biologische neuronale Prozesse auf der einen Seite und ökonomisch gesellschaftliche Prozesse auf der anderen ergibt sich, dass die Formen menschlichen Bewusstseins gleichzeitig aus zwei nicht ineinander auflösbaren Bereichen zu erklären sind. Dass es zwei solche Bereiche sind,

hat nichts mit einem in falschen Alternativen sich herumtreibenden Dualismus zu tun; vielmehr ist es ja gerade die zwischen ihnen ablaufende Wechselwirkung, die im Rhythmus des Umschlagens von Voraussetzung in Resultat und von Resultat in Voraussetzung beide zu dem macht, was sie sind.

So lässt sich die Frage, wie kommen der Geist oder das Gehirn des Menschen zu Vorstellungen über die Wirklichkeit, nicht mehr angemessen beantworten, wenn man sich nur auf die Beziehungen zwischen neuronalen und geistigen Prozessen beschränkt. War es bei Descartes noch der außerweltliche Produktionsakt des göttlichen Geistes, womit die Erkennbarkeit der Welt begründet wurde, so geschieht dies jetzt ausschließlich durch die innerweltlichen Wechselwirkungen zwischen neurobiologischen und gesellschaftlichen Prozessen. Der Anteil, den gesellschaftliche Arbeit an dieser den menschlichen Geist erklärenden Wechselwirkung hat, hängt entscheidend von der Einsicht in den von Marx in der *Kritik der politischen Ökonomie* dargestellten kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess ab, gemäß der damit verbundenen Erkenntnis, dass die Anatomie des Menschen der Schlüssel ist für die Anatomie des Affen.

Wie es eine Gelegenheit gab, mit dem jungen Engels zu beginnen, so bietet sich hier die Gelegenheit, mit dem späten Engels zu enden.

Zur Realisierung des interdisziplinären Projekts müsste zugleich das Projekt in Angriff genommen werden, das Engels mit wenigen Ausführungen begonnen, aber nicht mehr weiter geführt, geschweige denn zu einem wie immer auch gearteten vorläufigen Ende gebracht hat. Dieses Projekt könnte keinen geeigneteren Namen tragen als denjenigen, den ihm Engels geben hat: „Antheil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> MEGA<sup>2</sup> I/26, S. 540ff. (MEW 20, S. 444ff.).