

Dieter Wolf

Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

Eine materialistische Kritik

VSA Verlag 1980

(Datum der letzten Überarbeitung und Korrektur: 15.10.2018)

Inhalt*Vorwort**Teil 1****Zur Entstehung von Hegels Philosophie
im Zuge seiner Auseinandersetzung
mit der ökonomisch - gesellschaftlichen Wirklichkeit***

Kapitel 1

Kant als deutscher Philosoph der französischen Revolution7

Kapitel 2

Der »unendliche Progress« als Bewegungsform der Kantschen Philosophie.....30

Kapitel 3

Die Überwindung des »unendlichen Progresses« durch Hegel.....47

Kapitel 4

Hegels Philosophie als konkreteste Einheit des Gegensatzes von Natur und
Geschichte (Geist)66

1. Die abstrakt-geistige als die Arbeit, die Hegel allein kennt und anerkennt.....66

2. Die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist als Ursache für die
Gleichsetzung von »Entäußerung« und »Entfremdung«77

3. Die Geschichte der Philosophie in ihrer Naturwüchsigkeit84

4. Hegels »Logik« als Resultat der Auflösung des Gegensatzes von Natur
und Geist.....87

5. Hegels Philosophie als Vorläuferin der Marxschen Kritik«.....90

Teil 2**»Tausch« und »Arbeit« als Kategorien, mit denen Hegel
Die bürgerliche Gesellschaft begreift96**

Kapitel 1

Hegels Auffassung vom »Tausch«: die »Ableitung des Geldes«97

1. Zum Zusammenhang der drei ersten Kapitel des »Kapital«.....97

2. Ware und Geld als sachliche Ausdrücke abstrakt-allgemeiner und in dieser
Form gesellschaftlicher Arbeit.....107

3. Das Geld als sachliche Daseinsweise des Geistes115

4. Der Produktentausch und der über Geld vermittelte Tausch als unterschiedliche
Entwicklungsstufen des Vertrags«.....1415. Abschließende Bemerkungen über den Geist, der im Geld sachlich erscheint
und die »bürgerliche Gesellschaft« in den »Staat« überführt.....155

Kapitel 2

Hegels Begriff der menschlichen Arbeit. »Arbeit und Tausch als unterschiedliche Entwicklungsstufen des Geistes«	160
1. Zu Hegels Vermischung von einfacher Warenzirkulation und der Zirkulation des Kapitals.....	160
2. Hegels Darstellung der »Arbeit« im vorgesellschaftlichen »Element der Einzelheit« und im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit«.....	164
2.1 Die Bedeutung des »Umschlags im Aneignungsgesetz« für Hegels Begriff der »Arbeit«.....	164
2.2 Die »Arbeit« im vorgesellschaftlichen» Element der Einzelheit«	176
2.3 Die »Arbeit« im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit«	184
2.4 Randbemerkung zu Jürgen Habermas' Zersplitterung der gesellschaftlichen Arbeit in „Arbeit und Interaktion“ in dem gleichnamigen Aufsatz „Erkenntnis und Interesse“	200
3. »Freiheit« des Geistes in der »Arbeit« und im »Tausch«.....	203
Literaturverzeichnis	209

Vorwort

In zweifacher Weise geht es im Folgenden um Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zunächst wird allgemein der Stellenwert bestimmt, der dieser Auseinandersetzung in der Genesis der Hegelschen Philosophie als der naturwüchsigen¹ Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie zukommt. Was hierzu ausgeführt wird, kann eine konkret-historische Untersuchung, in der die Hegelsche Philosophie in aller Ausführlichkeit aus den materiell-gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit begriffen werden müßte, nicht ersetzen. Die folgenden Überlegungen werden mehr den Charakter eines Leitfadens für eine solche Untersuchung haben und in dieser Funktion den Boden bereiten für den sich anschließenden Nachvollzug von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft in den Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch«.

In dem mit Teil 2 einsetzenden Nachvollzug von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft wird dann gezeigt, *dass* und *auf welche Weise* Hegel den Gegensatz von Natur und Geist produziert und reproduziert. Es wird nachgewiesen, wie Hegel die gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit ins Denken verlegt, und wie er demzufolge die gesellschaftlichen Erscheinungsformen, in denen die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit sachlich verkehrt und ausgelöscht ist (wie z. B. das Geld), als sinnlich-gegenständliche Daseinsweise des sich in die vielen Bewusstseine der Warenbesitzer »dirimierenden Geistes« begreift. Auf dem Hintergrund der von Marx im »Kapital« gegebenen Darstellung der durch das Kapital bestimmten bürgerlichen Gesellschaft wird nachgewiesen, dass auch die reichste und anspruchsvollste Ausprägung der neuzeitlichen Philosophie in dem Gegensatzverhältnis von Natur und Geist eine mit allen vorangegangenen Philosophien gemeinsame Grundlage besitzt. Diese erhält je nach dem Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse unterschiedliche Gestaltungen.

Die in Teil 1 dieser Arbeit angestellten Überlegungen über die Genesis der Hegelschen Philosophie und die sich am entwickelten Kapitalverhältnis orientierenden Überlegungen über die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist und seiner Auflösung nach der Seite des Denkens, sind in ihrer Funktion eines Leitfadens genuine Bestandteile der eben erwähnten konkret-historischen Untersuchung. In dem Maße aber, in dem die folgenden Überlegungen von einer solchen Untersuchung entfernt sind, muss der in Teil 2 gegebene Nachvollzug von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft auch für sich genommen die Beweislast dafür tragen, dass Hegel in einer durch die historisch spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit bestimmten Weise in das historisch-gesellschaftlich unspezifische Gegensatzverhältnis von Natur und Denken hineingedrängt wird.

¹ Was hier unter »naturwüchsig« zu verstehen ist, geht aus den noch kommenden Ausführungen hervor. Vgl. hierzu auch: Dieter Wolf, Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979, Kapitel 1, 3.1, und Kapitel 5. Michael Sommer, Dieter Wolf, Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis, Hamburg 2008.

»Arbeit« und »Tausch«, die beiden Kategorien, mit denen Hegel die bürgerliche Gesellschaft in ihrer ökonomischen Struktur zu erfassen versucht, werden ausgewiesen als unterschiedliche Tätigkeiten, in denen der Geist sich aus der Natur heraus entwickelt und von deren Abhängigkeit befreit, um sich als das ihr gegenüber allein selbständige Wesen auszubilden. Beide Kategorien sind untrennbar miteinander verbunden als unterschiedliche, aufeinander folgende Phasen der sich in einer für die Individuen unbewussten Weise durch ihr Verhalten zueinander und zur Natur vollstreckenden Selbsterzeugung des Geistes. »Arbeit« und »Tausch« zeichnen sich als solche unterschiedliche Tätigkeiten, durch die sich der Geist in seinem Verhalten zur Natur hindurch zu sich selbst verhält, dadurch aus, dass in ihnen der Gegensatz von Natur und Denken auf unterschiedliche Weise gesetzt und überwunden wird. Nicht anders als alle Bereiche der Wirklichkeit bewegt sich auch die durch »Arbeit« und »Tausch« in ihrer ökonomischen Struktur bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit im Rhythmus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken, von Notwendigkeit und Freiheit.

Innerhalb des ersten Teils, der in Abgrenzung gegenüber dem zweiten Teil als Leitfaden charakterisiert wurde, nimmt das erste Kapitel insofern eine Sonderstellung ein, als der Abstraktionsgrad bzw. die Allgemeinheit der in ihm gemachten Ausführungen sehr viel größer ist als in den übrigen Kapiteln. Die im ersten Kapitel gemachten Ausführungen dienen dazu, den allgemeinen Zusammenhang anzudeuten, in dem die für die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie zentralen Sachverhalte stehen, die im zweiten Kapitel behandelt werden. Dieser allgemeine Zusammenhang wird im Zuge der Beantwortung der Frage verdeutlicht, weshalb Kants Philosophie innerhalb der mit Descartes beginnenden europäischen Philosophie einen epochalen Wendepunkt darstellt, der sie zugleich als Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie charakterisiert. In ihrer Allgemeinheit beschränken sich die im ersten Kapitel hierzu angestellten Überlegungen auf eine Erläuterung der bekannten These von Engels, der zufolge ökonomisch zurückgebliebene Länder dennoch in der Philosophie die dominierende Rolle spielen können.

Teil 1

Zur Entstehung von Hegels Philosophie im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Kapitel 1

Kant als deutscher Philosoph der französischen Revolution

Die Genesis der Hegelschen Philosophie in den Griff zu bekommen, ausgehend von einer Bestimmung des Anteils, den Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit an ihr hat, bedeutet allgemein, die Frage zu beantworten: Wie kommt Hegel unter den historisch gewordenen Bedingungen, unter denen die vom Kapital geprägte bürgerliche Gesellschaft einen gewissen Entwicklungsstand erreicht hat, dazu, das ganze Universum seiner Bewegungsstruktur nach zu erfassen als prozessierende Einheit von Natur und Denken, in welcher der Gegensatz je nach dem Grad, in dem er sich entfaltet, auch vermittelt wird?

Da die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit - was die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes anbelangt - ein Bereich unter anderen ist, so ist auf den ersten Blick noch nicht zu sehen, weshalb Hegels Auseinandersetzung mit ihr entscheidenden Einfluß auf die Entstehung seiner Philosophie haben soll. Hinzu kommt noch, dass in der Vermittlung des »über sich und die Natur übergreifenden Denkens mit sich selbst« das ökonomische gesellschaftliche Sein nur als ein naturhaftes »Leben des Toten« erscheint.

Was unterscheidet Hegels Philosophie, die das Ende der deutschen neuzeitlichen Philosophie markiert, von der am Anfang dieser Epoche stehenden Philosophie Kants? In der Kantschen Philosophie besteht, was sie in ihrem Dualismus auszeichnet, eine »unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittels des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viele verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann«. ² Aufgrund dieser Trennung des Freiheitsbegriffs als dem Gebiet der Gesellschaft von dem Naturbegriff als dem Gebiet des Sinnlichen wird die Einheit beider Gebiete in die Dimension des bloßen »Sollens« entrückt und letztlich als eine inhaltsleere, im Unbestimmten sich verlierende, nur der Vorstellung vorschwebende Idee ausgegeben, die keine reelle Existenz besitzt.

In Hegels Philosophie dagegen handelt es sich um eine Einheit, die selbst in dem das ganze Universum organisierenden Prozess der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist besteht und, in der Gestalt des Gegensatzes gegenwärtig, sich inhaltlich bestimmt. Insofern sich die Einheit als ein von beiden Seiten verschiedenes gemeinsames Drittes präsentiert, ist sie kein über diesen Seiten schwebendes Jenseits, sondern die im Medium des Dritten - des Denkens - sich abwickelnde Wiederholung dessen, was sie als weltimmanente Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken gewesen ist.

Der hiermit nur andeutungsweise beschriebene, aber dennoch offenkundige Unterschied zwischen Kant und Hegel hinsichtlich der Weise, wie sie die Wirklichkeit im Zeichen

² Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1959, S. 11.

der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken begreifen, enthält noch einen anderen, ebenso offen zutage liegenden Unterschied hinsichtlich der Weise, wie die beiden Philosophen sich mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandersetzen.

Das niedrige Niveau, auf dem sich Kants Auseinandersetzung mit der ökonomischen Struktur der Gesellschaft bewegt, lässt sich lapidar dahingehend kennzeichnen, dass sich die politische Ökonomie unterhalb desjenigen Gegenstandsbereiches bewegt, für den die Philosophie zuständig ist. Die Betätigungsweisen, zu denen Kant die sich aus »Haus-, Land- und Staatwirtschaft«³ zusammensetzende Politische Ökonomie zählt, werden von ihm zunächst von der »praktischen Philosophie« ausgeschlossen und damit aus dem eigentlich gesellschaftlichen Bereich herausgelöst, der als das »Gebiet« des »Freiheitsbegriffs« ihren ausschließlichen Gegenstand ausmacht. Den Grund hierfür sieht Kant darin, dass »Haus-, Land- und Staatwirtschaft« zusammen mit anderen ihnen verwandten Tätigkeitsweisen »insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit ... « enthalten, »die mithin nur technisch-praktisch«⁴ sind. Die technisch-praktischen Regeln sind zur Anwendung kommende technisch-praktische Prinzipien, die sich von den moralisch-praktischen Prinzipien unterscheiden, die das gesellschaftliche Verhalten der Individuen zueinander bestimmen, welche sich als mit Willen begabte Vernunftwesen gegenüberstehen. Wenn »der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt«⁵, ein »Freiheitsbegriff« ist, sind die Prinzipien moralisch-praktische, und wenn dies ein Naturbegriff tut, dann handelt es sich um technisch-praktische Prinzipien. In ihrem Charakter, auf Naturbegriffen beruhende Prinzipien zu sein, gehören die technisch-praktischen Prinzipien »zur theoretischen Philosophie«.⁶ Insofern es unter dem Aspekt »der Möglichkeit der Dinge« um deren durch einen empirisch bedingten Willen vermittelte Beeinflussung geht, verdienen die Regeln der »Kunst und Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben«, »praktische« genannt zu werden. Da aber der Bestimmungsgrund des Willens auf Seiten der Natur zu suchen ist, nämlich im Nutzen, dem Gefühl der Lust und Unlust, dem sinnlichen Begehren usf., werden sie von der in Form einer Moralphilosophie auftretenden Gesellschaftstheorie ausgeschlossen. Sie werde auf die Seite der die Natur erkennenden theoretischen Philosophie geschlagen, von der sie aber auch kein genuiner Bestandteil sind, sondern nur zu ihr »... « gezählt werden«, als »Korollarien« (Zu- bzw. Folgesätze).⁷

Was Kant mit der »Haus-, Land- und Staatwirtschaft« unter politischer Ökonomie versteht, wirft er mit der »Kunst des Umgangs«, der »Vorschrift der Diätetik«, der »allgemeinen Glückseligkeitslehre« und der »Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekte zum Behufe der letzteren« in einen Topf. Aus der Art der Nachbarschaft, in die Kant hier die politische Ökonomie bringt, und aus dem Sachverhalt, dass sie mit diesen Betätigungsweisen von dem, was philosophisch an der

³ Ebenda

⁴ Ebenda

⁵ Ebenda

⁶ Ebenda

⁷ Ebenda

Gesellschaft relevant ist, ausgeschlossen wird, zeigt sich schon, wie wenig Kant an der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen hat. Gemessen an dem Niveau der durch Adam Smith und David Ricardo repräsentierten klassischen Ökonomie und an dem, was für das philosophische Begreifen der Wirklichkeit im Zeichen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken aus der klassischen Ökonomie herauszuholen ist, erweist sich Kant, was sein Verständnis von der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit anbelangt, als »Anfänger«.⁸ Da erst später auf Kants Auffassung vom Staat eingegangen wird, sei hier zunächst nur festgehalten, dass sich der Vorgang der Trennung der moralisch-praktischen von den technisch-praktischen Prinzipien darin niederschlägt, dass Kant unter Voranstellung der moralisch-praktischen Prinzipien der Vernunft und der aus ihr zu entwickelnden Rechtsbegriffe alles, was er an der Gesellschaft für relevant hält, als Staat begreift. Die kümmerliche Aneignung der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedeutet, dass das, was von der bürgerlichen Gesellschaft nach der Amputation ihrer ökonomischen Struktur übrig bleibt, in den Staat hinein aufgelöst wird. Bürgerliche Gesellschaft und Staat fallen bei Kant zusammen.

Kants Philosophie zeichnet sich durch eine schroffe, die Verselbständigung des Denkens einschließende Trennung von Natur und Denken aus, die nur uneigentlich in einer der Vorstellung vorschwebenden Idee überwunden wird, welche allein im Streben der Menschen nach einem harmonischen Verhältnis zur Natur wirksam ist. Somit gilt, auf eine prägnante Formel gebracht: Das Zusammenfallen von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat das Auseinanderfallen von Natur und Geschichte, von »Natur und Freiheitsbegriff« zur Kehrseite.

Der im Unterschied der beiden Formen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte enthaltene Unterschied hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt darin, dass Hegel im Gegensatz zu Kant diese Auseinandersetzung zu einer genuin philosophischen Beschäftigung macht und die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit in die Philosophie als Moment ihrer immanenten Dynamik integriert. Um das Entwicklungsniveau von Hegels Verständnis der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu charakterisieren, kann, was in seiner Bedeutung noch zu bedenken sein wird, festgestellt werden: Die im Horizont bürgerlichen Bewusstseins am weitesten entwickelte Philosophie hat auch die im Horizont bürgerlichen Bewusstseins am weitesten entwickelte, nämlich die durch Steuart, Smith und Ricardo repräsentierte Politische Ökonomie in sich aufgenommen. Alles, was in einer Philosophie, die ihren Zusammenhang mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit noch nicht begriffen hat und die der durch die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte vorgezeichneten Entwicklung verhaftet ist,

⁸ Mit dieser Bezeichnung soll Kant nicht schulmeisterlich zurechtgewiesen werden. Sie wird in demselben Sinne gebraucht, in dem Schelling und Hegel von Descartes als dem »Anfänger der neuzeitlichen Philosophie« sprechen. Dass die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes beginnt, schlägt sich darin nieder, dass er in seiner Philosophie die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist aufgrund des niedrigen Entwicklungsstandes der Produktionsverhältnisse auf eine noch abstrakte unentwickelte Weise darstellt.

an Erkenntnissen über die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit gewonnen werden kann, hat sich Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der klassischen Ökonomie angeeignet.

Schlägt sich die entwickeltere Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bei Hegel anders als bei Kant in einer Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat nieder, dann gilt: In Hegels Philosophie hat die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat die in der durchgehenden Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes bestehende Vereinigung zur Kehrseite.

Hegel stellt in seiner Philosophie, in welcher die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse ein integraler Bestandteil sind, die Wirklichkeit in ihrem Gesamtzusammenhang und in jedem ihrer Bereiche durchgehend als Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken dar. Dagegen bleibt Kant in seiner Philosophie, in die die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse nicht integriert worden sind, sondern für philosophisch unerheblich gehalten werden, bei einer Entgegensetzung von Natur und Denken stehen. Es kommt nur zu einer Entfaltung des Gegensatzes, hinter der die Vermittlung noch in ohnmächtiger Jenseitigkeit als nicht realisierbare verschwindet.

Ob die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in die Philosophie integriert werden oder nicht, scheint demnach darüber zu entscheiden, welche systematische Form die Philosophie als begriffliche Fassung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte erhält.

Die Kantsche Philosophie wird von Hegel im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit weiter entwickelt. Hierdurch nimmt die Entstehungsgeschichte der Hegelschen Philosophie den Charakter eines Integrationsprozesses der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse an, der ihre eigene Gestalt verändert. Um zu zeigen, wie groß der Anteil von Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit an der Entstehung seiner Philosophie ist, muss gezeigt werden, wie sich die Weiterentwicklung dieser Auseinandersetzung in Abhängigkeit vom historischen Werden der bürgerlichen Gesellschaft in einer Weiterentwicklung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken niederschlägt.

In der Hegel-Literatur der letzten Jahrzehnte ist es keine Seltenheit mehr, wenn zugestanden wird, dass Kant und Hegel philosophisch verschiedene Entwicklungsstadien der modernen bürgerlichen Gesellschaft repräsentieren und ihre Philosophien voneinander verschieden sind, weil - mit Hegels Worten- die Zeit, die von ihnen in Gedanken gefaßt wird, nicht dieselbe ist. Bei einer Bestimmung der verschiedenen Entwicklungsstadien, aus denen Kants und Hegels Philosophie als die jeweiligen theoretischen Ausdrücke zu erklären sind, muss hinsichtlich der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigt werden, dass zwischen Deutschland auf der einen und Frankreich und England auf der anderen Seite ein wesentlicher Unterschied

besteht. Wie bedeutsam dieser Unterschied ist, wird im folgenden an Marx Auffassung demonstriert, der zufolge *die Deutschen ihre Revolution im Kopf gemacht haben*.⁹

Die bürgerliche Revolution ist nicht das Produkt der bürgerlichen Ideen von Eigentum, Freiheit und Gleichheit, sondern das Produkt der durch das Kapitalverhältnis in ihrer spezifisch-historischen Form bestimmten ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse. Mit deren Entwicklung verallgemeinert sich auch die Warenzirkulation, in der die bürgerlichen Ideen als ideelle Ausdrücke ihrer unterschiedlichen Momente ihre reale ökonomische Basis haben. Hat sich daher in dem hier behandelten Zeitraum in Deutschland keine solche Revolution ereignet, dann bedeutet dies nichts anderes, als dass die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sind hinter derjenigen in England und Frankreich. Während die Engländer ihre Revolution schon längst hinter sich haben, fällt die der Franzosen mitten in den durch die neuere deutsche Philosophie abgesteckten Zeitraum hinein und markiert in diesem als Auftakt zur endgültigen Befreiung von den feudal-absolutistischen Fesseln einen epochalen Wendepunkt. So notwendig der höhere Entwicklungsgrad der materiell-gesellschaftlichen Verhältnisse für die Entwicklung der Revolution ist, so deutlich ist er die Ursache für das Fehlen einer Philosophie von der Art des deutschen Idealismus als einer ganz spezifisch ausgeprägten Form des idealistischen Denkens überhaupt. Die neuere deutsche Philosophie unterscheidet sich weder von der französischen noch gar von der klassischen Ökonomie eines Smith und Ricardo, insofern sie ein sich selbst noch unbewusster und daher verdrehter Ausdruck bestimmter ökonomisch-gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Solange diese sich in allen drei Ländern nicht weit genug entwickelt haben, wie es für eine adäquate Einsicht in sie erforderlich ist, vermag auch noch keine der Theorien ihren Zusammenhang mit ihnen, d. h. sich selbst als bestimmten Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt für die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel ebenso ein noch unverfügbarer Grund der Geschichte wie z. B. für Rousseau oder Ricardo. Das Zeugnis, das die Theorien in England und Frankreich von dem Vorsprung der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ablegen, aufgrund dessen ein so überschwänglicher Idealismus wie der deutsche gar nicht erst zur Entfaltung kommen kann, besteht allgemein darin, dass die ideologischen Formen aufs engste mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen verbunden sind. Es ist handgreiflich, »dass in diesen theoretischen Gedanken der (französischen) Bourgeoisie materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zugrunde(liegt)«. ¹⁰

In Frankreich hat sich eine der Revolution als Ausdruck des höheren Entwicklungsstandes der Produktionsverhältnisse entsprechende Theorie ausgebildet, in der sich die in ihrer Verdrehtheit eingeschlossene Verselbständigung der ideologischen Formen gegenüber jenen Verhältnissen in bestimmten Grenzen hält. In Deutschland, wo

⁹ Vgl. Anmerkung Nr. 13 und 14.

¹⁰ Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels, Werke (MEW), Bd. 3, Berlin 1962, S. 177 f.

dagegen der Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse zu niedrig ist, um an eine Revolution zu denken, wird stattdessen eine Philosophie produziert, die zwar in ihrem überschwänglichen Idealismus in England und Frankreich nicht vorstellbar ist, in der aber die Deutschen, wie Marx sagt, ausgerechnet ihre Revolution gemacht haben sollen. Trifft dies zu, dann ist die Philosophie des deutschen Idealismus auf eine Weise qualifiziert, die direkt auf die Unmöglichkeit verweist, sie allein aus den rückständigen, materiell-gesellschaftlichen Verhältnissen in Deutschland zu erklären, wo man gerade zaghaft beginnt, an den feudal-absolutistischen Fesseln zu zerren. Man kann sich zwar als theoretischen Ausdruck dieser miserablen, von provinzieller Borniertheit strotzenden Verhältnisse eine entsprechend geformte Philosophie vorstellen. Vollends unmöglich aber ist es, an eine Philosophie zu denken, die sich zur in der bürgerlichen Welt unüberbietbaren höchsten Bewusstseinsform emporarbeitet, insofern in ihr die Deutschen (in der Philosophie von Kant bis Hegel) theoretisch eine Entwicklung durchgemacht haben, die die Franzosen zur selben Zeit im epochalen Übergang von der feudalistischen zu der durch das Kapitalverhältnis bestimmten bürgerlichen Gesellschaft praktisch durchlaufen haben.

Diese dem deutschen Idealismus eigentümliche Sachlage, nach der ein Versäumnis auf dem Gebiet der ökonomisch-gesellschaftlichen Entwicklung als Bedingung für eine Leistung auf dem Gebiet der philosophischen auftritt, bedeutet, wie Engels feststellt, dass »ökonomisch zurückgebliebene Länder in der Philosophie doch die erste Violine spielen können: Frankreich im 18. Jahrhundert gegenüber England, auf dessen Philosophie die Franzosen fußten, später Deutschland gegenüber beiden«. ¹¹ Als Erklärung hierfür gibt Engels an: »Als bestimmtes Gebiet der Arbeitsteilung hat die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur Voraussetzung, das ihr von den Vorgängern überliefert worden ist und wovon sie ausgeht.« ¹² Sieht man einmal von der ungleichen ökonomischen Entwicklung in den verschiedenen Ländern ab, so stellt diese Erklärung in Rechnung, was den Zusammenhang der Theorien untereinander als eine historisch-gesellschaftliche Entwicklung ausmacht. Unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen setzen sich die Theoretiker sowohl mit dem überlieferten »Gedankenstoff« der Vorgänger auseinander als sie auch, dem Entwicklungsniveau entsprechend, zu tieferen und folgenschweren Einsichten in die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse gelangen. Dies gibt den entscheidenden Anstoß zu einer dem erreichten Entwicklungsstand der materiell-gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechenden Weiter- und Umgestaltung des »Gedankenstoffs« der philosophischen Vorgänger.

Eigentlich konnten die in rückständigen Produktionsverhältnissen lebenden Deutschen niemals »die erste Violine in der Philosophie spielen«. Sie haben sie aber trotzdem gespielt, weil sie sich mit dem Gedankenmaterial von Theoretikern auseinandergesetzt

¹¹ Friedrich Engels, Brief an Conrad Schmidt vom 27. 12. 1890. In: MEW, Bd. 37, Berlin 1967, S. 493.

¹² Ebenda.

haben, die außerhalb Deutschlands in England und Frankreich in ungleich weiterentwickelten ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen lebten.

Im Hinblick auf jene Bestände durchmustert, auf die zu unterschiedlicher Zeit von deutscher Seite zurückgegriffen wurde, setzt sich das den Deutschen von außerhalb ihrer Grenzen überlieferte Gedankenmaterial zusammen aus der an Newtons Physik orientierten und sich auf die Forschungsergebnisse der organischen Chemie, der Elektrizität und des Magnetismus stützenden Naturerkenntnis, aus den verschiedenen theoretischen Bemühungen der National- oder Politischen Ökonomie und schließlich aus den in Verbindung mit den Vertragstheorien entwickelten Vorstellungen von Moral und Recht. Als ideelle Ausdrücke der verschiedenen Seiten der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse und als durch diese in ihrer Beschränktheit bestimmte ideelle Reproduktionen von Naturformen bilden diese Bewusstseinsformen untereinander und mit den gesellschaftlichen Verhältnissen einen durch deren Struktur in seiner Organisation bestimmten inneren Zusammenhang. In diesem besteht eine Stufenfolge hinsichtlich des Grades der Verselbständigung der Bewusstseinsformen gegenüber den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen. Wie unterschiedlich sich auch immer im Verlaufe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft diese ideologischen Formen und ihr Zusammenhang jeweils ausbilden, für den deutschen Idealismus ist auf jeden Fall konstitutiv, dass seinen Repräsentanten in dieser vor allem juristischen und moralischen Potenz die bürgerliche Gesellschaft überhaupt dargeboten wird. Setzen sich die Deutschen mit dem Gedankenmaterial ihrer theoretischen Vorgänger in England und Frankreich auseinander, dann lernen sie damit auf die einzig mögliche Weise die bürgerliche Gesellschaft kennen, die im eigenen Lande entweder nur in unerkennbarer Eingewickeltheit in die feudalabsolutistische Wirklichkeit oder in mehr oder minder entwickeltem Zustand erst zur Zeit der philosophischen Nachfolger auftritt. Aus der Auseinandersetzung mit dem Gedankenstoff, der als Ausdruck entwickelterer ökonomisch-gesellschaftlicher Verhältnisse zugleich Anschauungsmaterial über die revolutionäre Verlaufsstruktur der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Freisetzung vom Feudalismus und in ihrer schließlichen Konsolidierung ist, bezieht die neuere deutsche Philosophie ihren revolutionären Gehalt, der ihr in den eigenen rückständigen Verhältnissen vorenthalten wird. Haben die Franzosen und Engländer selbst dank des höheren Entwicklungsstandes der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse ihre Revolution gemacht und sich damit von der Produktion eines übersteigerten Idealismus ausgeschlossen, dann muss die Ursache für dessen Produktion in Deutschland in der Zurückgebliebenheit der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse liegen. Die Art und Weise, in der sich hiermit ergibt, dass die neuere deutsche Philosophie weder allein aus den unentwickelten Verhältnissen in Deutschland erklärt werden kann noch allein aus der Anknüpfung an das Gedankenmaterial weiter entwickelter Verhältnisse, erlaubt nur noch, sie aus einer Transformation des Gedankenmaterials zu erklären, die dieses erfährt, indem mit ihm von unterentwickelten Verhältnissen aus eine Auseinandersetzung geführt wird. Die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel ist eine

durch den niedrigen Entwicklungsstand der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse verursachte Umarbeitung der Theorien, die außerhalb Deutschlands in England und Frankreich ideelle Ausdrücke sehr viel weiter entwickelter Produktionsverhältnisse sind. Dass die Deutschen überhaupt eine *Revolution* machen konnten, beruht auf ihrer Auseinandersetzung mit dem Gedankenmaterial, das ideeller Ausdruck von revolutionären ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen ist; dass sie aber ihre *Revolution in der Philosophie* machen mussten, liegt an den unentwickelten, revolutionsunfähigen gesellschaftlichen Zuständen in Deutschland.¹³

Was hier für ein Kennzeichen der neueren deutschen Philosophie als spezifischer Bewusstseinsform der bürgerlichen Gesellschaft gehalten werden muss, ging von einer Betrachtung der Auseinandersetzung der Theoretiker mit dem ihnen überlieferten Gedankenmaterial hervor. Diese ist insofern noch einseitig, als sie nur auf die zur gleichen Zeit vorhandene ungleiche Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in verschiedenen Ländern rekurrierte. Um dieser Betrachtung gerecht zu werden, muss sie auch noch auf die Auseinandersetzung ausgedehnt werden, welche die Repräsentanten des deutschen Idealismus mit dem Gedankenmaterial führen, das ihnen von ihren Vorgängern überantwortet wird. Diese leben wie sie selbst in den zurückgebliebenen Verhältnissen und liefern ein Gedankenmaterial, das schon Resultat einer vorausgegangenen Umgestaltung des aus den entwickelteren Verhältnissen stammenden Gedankenmaterials ist.

Während die Betrachtung im ersten Falle auf die Entstehung der neueren deutschen Philosophie als einer spezifisch ausgeprägten Bewusstseinsform zielt, setzt sie im zweiten Falle das historische Gewordensein dieser Bewusstseinsform voraus und zielt zugleich auf ihre immanente geschichtliche Bewegung. Die Kantsche Philosophie kann als Ausgangspunkt dieser Bewegung (neuere deutsche Philosophie) nur verstanden

¹³ Haben die Deutschen ihre Revolution lediglich in der Philosophie bzw. »im Kopf« machen können, so bedeutet die hiermit bezeichnete Sonderstellung der neueren deutschen Philosophie, dass in ihrem Verlauf auch das Denken revolutioniert wird. Insofern Kant den in der ihm vorangegangenen europäischen Philosophie den Widerspruch zwischen Natur und Vernunft aufdeckt und sich vergeblich bemüht, ihn zu vermeiden, ist er der Wegbereiter dieser innerhalb der Grenzen der bürgerlichen Theorie sich ereignenden und von Hegel schließlich vollendeten Revolutionierung des Denkens. Ohne den von Kant zugespitzten Gegensatz von Natur und Vernunft in seiner Herkunft aus den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen als eine verkehrte Auffassung von der Wirklichkeit begreifen zu können, sehen sich Kants Nachfolger gezwungen, den Widerspruch zwischen Natur und Vernunft anzuerkennen, um am Ende wie Hegel die gesamte Wirklichkeit als Prozess zu begreifen, worin der Widerspruch ebenso sehr gesetzt wie aufgelöst wird. Bei Hegel wird das Denken nicht nur dadurch revolutioniert, dass, entgegen der bisherigen Logik, die im Zeichen des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten steht, in der Wirklichkeit auftretende Widersprüche und ihre Lösungsbewegungen reproduziert werden, sondern auch in dem idealistisch pervertierten Sinne, in dem die Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist der Lebensprozess des zum absoluten Geist aufgespreizten menschlichen Denkens selbst ist. Das Denken als Lebenselixier des die Wirklichkeit in ihrem Inneren zusammenhaltenden Geistes muss sich nicht um der Wahrheit willen vor dem Widerspruch hüten, sondern ist für Hegel gerade die Kraft, welche den Widerspruch aushält. Die Revolutionierung des Denkens ist identisch mit der Entwicklung dessen, was Hegel unter Dialektik versteht, die das den Gegensatz von Natur und Geist verhaftete und deshalb erstarrte Verstandesdenken auflöst. In dem oben angegebenen Sinne ist der Widerspruch, den das Verstandesdenken zu vermeiden sucht, der Kern der Dialektik: Der in seiner Auflösung nur der spekulativen Betrachtung zugängliche Widerspruch ist »die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit«. (G. W. F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Bd. 20, S. 735.)

werden, wenn die Umarbeitung des französischen und englischen Gedankenmaterials in ihrer Bedingtheit durch die zurückgebliebenen ökonomisch-gesellschaftlichen Zustände in Deutschland erfasst wird. Alles kommt somit auf die in Abhängigkeit von der Weiterentwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa sich vollziehenden Auseinandersetzung mit dem von Kant überlieferten Gedankenmaterial an, um die eigentümliche Geschichte der neueren deutschen Philosophie zu verstehen. In ihr erfährt der mit der Kantschen Philosophie gegebene Ausgangspunkt eine Fortentwicklung, worin die ihm innewohnenden Konsequenzen verwirklicht und er innerhalb der Grenzen seiner Spezifität umgestaltet wird.

Wird Kants Philosophie unter diesen beiden Gesichtspunkten des Anknüpfens an das überlieferte Gedankenmaterial betrachtet, dann erweist sie sich innerhalb der europäischen, die Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft ideell ausdrückenden philosophischen Gesamtbewegung kraft ihrer Rolle, Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie zu sein, als Wendepunkt. Kants Philosophie als diesen Wendepunkt aus den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit zu erklären, hieße, folgende Aufgabe zu lösen: Einmal müsste im einzelnen nachvollzogen werden, wie sich im Verlauf der Entstehungsgeschichte der aus dem Kapitalverhältnis bestehenden bürgerlichen Gesellschaft im Hinblick auf deren Entwicklungsstand ein Unterschied zwischen Deutschland, Frankreich und England ausgebildet hat. Zum anderen müsste gezeigt werden, wie es schließlich dazu kommt, dass dieser Unterschied unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen so groß wird, dass er zur Ursache für einen Unterschied in den philosophischen Konzeptionen in Deutschland auf der einen und England und Frankreich auf der andern Seite, d. h. Ursache für die alle anderen Länder davon ausschließende Dominanz einer ganz bestimmten Bewusstseinsform in Deutschland wird.

Soweit dieser Unterschied in einer konkret-historischen Untersuchung durch eine Analyse des zu Kants Zeiten gegebenen Entwicklungsstandes der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland, Frankreich und England erfasst wird, dass sich auch der Entwicklungsstand angeben, auf dem die bürgerliche Gesellschaft in Kants Philosophie gegenwärtig ist, und ablesen, wieweit jene in dieser sich ungleich weiterentwickelt hat als in der deutschen Wirklichkeit. Aber auch schon ein beim Allgemeinen stehender Vergleich des jeweiligen Entwicklungsstandes der bürgerlichen Gesellschaft in den besagten Ländern mit demjenigen in der deutschen Philosophie ist erforderlich, um die Parallelisierung der sich in der neueren deutschen Philosophie und der sich in Frankreich real in den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen ereignenden Revolution zu verstehen. Weil sie von den unentwickelten Verhältnissen aus geführt wird, geht in der Auseinandersetzung mit dem aus den Theorien von Hobbes, Locke, Newton, Hume und Rousseau bestehenden Gedankenmaterial so viel von dessen Zusammenhang mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen verloren, dass der Entwicklungsstand, auf dem sich die bürgerliche Gesellschaft in Kants Philosophie befindet, hinter dem in England

tatsächlich schon erreichten zurückbleibt. Über diesen Sachverhalt hinaus, nach dem der Entwicklungsstand der bürgerlichen Gesellschaft in Kants Philosophie für Deutschland ein zukünftiger und für England ein vergangener ist, ist er durch die Besonderheit gekennzeichnet, dem Entwicklungsstand zu entsprechen, auf dem sich gegenwärtig, d.h. zeitgleich mit Kants Philosophie, die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich befinden. In ihnen ist gerade die Emanzipation von der feudal-absolutistischen Gesellschaft in vollem Gange und bereitet sich die Revolution vor, durch die jene endgültig liquidiert wird.

Die Bedeutung von Kants Philosophie als Ausgangspunkt einer geschichtlich-philosophischen Bewegung, die als ideeller Ausdruck zweier noch zu benennender, in der bürgerlichen Revolution inbegriffener Entwicklungsstadien (vorrevolutionäre und nachrevolutionäre) der bürgerlichen Gesellschaft einheitlichen Charakter besitzt, kann nicht angemessener als mit der Feststellung von Marx eingeschätzt werden, Kant sei der *deutsche Philosoph der französischen Revolution*.¹⁴

Für diese Beurteilung Kants spricht die Art und Weise, in der er die in der Verdrehtheit der englischen und französischen Theorien eingeschlossene Verselbständigung der ideologischen Formen gegen die materiell-gesellschaftlichen Verhältnisse weitertreibt, indem er sie aus der »menschlichen Vernunft« hervorgehen lässt, die als »reiner Wille« ein die »Freiheit« aller mit Willen begabter Menschen bekundendes »Sittengesetz« aufstellt. Vor diesem sind alle Menschen als »vernünftige« Wesen gleich sind und aus dem die Rechtsgesetze zu entwickeln sind, durch die, vermittelt über den »a priori in der Vernunft vereinigten Willen aller«, die ganze als »Staat« gefaßte »bürgerliche Gesellschaft« zusammengehalten und institutionell organisiert wird. Die ideellen Ausdrücke der unterschiedlichen Seiten der Warenzirkulation, in welcher die bürgerliche Gesellschaft wesentlich auf ihrer Oberfläche erscheint und die Kant von dieser ablöst, um sie zu reinen Selbstbestimmungen eines an und für sich seienden Willens und damit zu moralischen Postulaten zu machen, sind diejenigen ideologischen Formen, die zwar die Franzosen genau so wenig wie Kant erfunden haben, in deren Namen sie aber ihren revolutionären Kampf gegen die als ungerecht denunzierte, die Gleichheit der Menschen missachtende, feudal-absolutistische Gesellschaft führen. Kant erfasst so wenig an dem Zusammenhang, der zwischen der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und jenen Ideen von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit besteht, in der diese als Eigenschaften der sich als Privateigentümer wechselseitig anerkennenden Warenbesitzer auftreten, dass er deren zeitlose Gültigkeit sicherstellt, indem er sie a priori aus der Vernunft entspringen lässt. Sofern die Befreiung der bürgerlichen Gesellschaft von der feudal-absolutistischen in diesen ideologischen Formen zum Ausdruck kommt und den Franzosen bewusst wird, ist sie auch als ein erklärter Gegenstand in Kants Philosophie gegenwärtig. Den ökonomisch-

¹⁴ Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: MEW Bd. 1, Berlin 1970, S. 80. Marx schreibt an dieser Stelle, dass »Kants Philosophie mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten« sei.

gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen jene ideologischen Formen als ideelle Ausdrücke unterschiedlicher Seiten der Warenzirkulation ihre reale Basis haben, wird, gemessen an den praktisch-moralischen Prinzipien der Vernunft, eine nur periphere Stellung zugewiesen. Die Zurückgebliebenheit der deutschen Zustände schafft eine Distanz zur ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in England, die sich in einem Defizit an Einsicht in diese niederschlägt.

In Frankreich sind die Theorien, in denen die reelle Umwälzung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse bewusst bewältigt wird, derart in diese eingebettet, dass sie hinter dem Rücken der Theoretiker im Dienst dieser Umwälzung stehen. Hält sich die Verselbständigung der ideologischen Formen in Frankreich in festen Grenzen, so spiegelt sich dies darin, dass *die Philosophie im Dienst der Revolution steht*.

In Deutschland geht die Verselbständigung der ideologischen Formen aufgrund der ökonomischen Rückständigkeit über diese festen Grenzen hinaus. Dies spiegelt sich darin, dass *die in Frankreich in einer Revolution eklatierende ökonomisch-gesellschaftliche Umwälzung in Deutschland umgekehrt im Dienst der Philosophie steht*.

Indem Kant die ideellen, aus ihrem inneren Zusammenhang mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen herausgerissenen und dadurch verdreht begriffenen Ausdrücke selbständig als aus der Vernunft entspringende moralisch-praktische Prinzipien der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüberstellt, ist in ihnen alles das enthalten, was Kant in der Wirklichkeit an Gesellschaftlichkeit zu erfassen vermag. Die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit reduziert sich einmal vor allem auf die in den Naturbereich fallenden technisch-praktischen Tätigkeiten und die empirisch bedingten Triebe und zum andern darüber hinaus auf einen Abglanz der moralisch-praktischen Prinzipien, insofern der in den Staat zu überführende »Naturzustand« auf unentwickelte Weise einen durch das »provisorische Recht« bestimmten gesellschaftlichen Charakter besitzt.¹⁵ Durch diese Tätigkeitsweisen, die Kant unter der Bezeichnung »technisch-praktische Prinzipien« der Natur zuordnet, zeichnet sich für ihn die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit aus. Als idealistisch verbrämter Ausdruck der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich, in denen sich die Revolution vorbereitet, ist Kants Philosophie durch die nur unerhebliche Erkenntnisse zulassende Verbannung¹⁶ der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt. Diese hat zur selben Zeit in England bereits ein höheres Entwicklungsniveau erreicht, das seine entsprechende gedankliche Verarbeitung in der Nationalökonomie von Kants Zeitgenossen Smith erfahren hat.

Die Umarbeitung des von außerhalb Deutschlands überlieferten Gedankenmaterials erweist sich als Herstellung einer spezifischen Bewusstseinsform, die der ideelle Ausdruck der auf die Revolution sich hinbewegenden ökonomisch-gesellschaftlichen

¹⁵ Hierauf wird ausführlicher im 2. Kapitel eingegangen.

¹⁶ Auf eine ökonomisch-gesellschaftliche Form, nämlich das Geld, geht Kant nur punktuell in einer aufgreifend verfahrenen und oberflächlich sich an Smith orientierenden Weise bei Gelegenheit der Behandlung von Unterarten des Vertrags ein. Dieser gründet in dem a priori in der Vernunft vereinigten Willen aller.

Verhältnisse in Frankreich ist. Hiermit ist dann der reell existierende, die ökonomisch-gesellschaftliche Entwicklung in Deutschland, Frankreich und England betreffende Unterschied im Medium der Philosophie auf gewisse Weise überwunden, d.h. auf ein bestimmtes Niveau hin ausgeglichen worden. Kant hat den großen, seine eigene Philosophie auf ihm noch unbewusste Weise determinierenden Unterschied zwischen Deutschland und England auf den zwar immer noch deutlichen, aber schon viel geringeren Unterschied zwischen Frankreich und England zusammenschrumpfen lassen. Dies bedeutet, dass Kant, ohne die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach ausdrücklich in den Gegenstandsbereich der Philosophie integriert und ohne den Erkenntnisstand der zeitgenössischen klassischen Ökonomie auch nur annähernd erreicht zu haben, die Revolution dennoch zu einer Sache der Philosophie gemacht hat, die sie bis in ihr Innerstes hinein berührt. Die Parallelisierung von in der Philosophie und in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit Frankreichs gemachter Revolution beginnt mit Kants Philosophie: Die Zeit des Werdens der bürgerlichen Gesellschaft, in der sich die Revolution vorbereitet, kann auch als deren erstes Stadium angesehen werden. Innerhalb der sich umwälzenden ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich ist die Revolution ein Einschnitt, mit dem der kämpferische Aufbruch aus den feudal-absolutistischen Herrschafts-Knechtschaftsverhältnissen beendet und das zweite Stadium, die Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaft, als einem über Sachen vermittelten, hinter sachlichen Verhältnissen versteckten Herrschaft - Knechtschaftsverhältnis beginnt.

Nachdem durch den revolutionären Akt selbst die feudal-absolutistischen Fundamente zertrümmert worden sind, setzt sich die bürgerliche Gesellschaft endgültig durch, um sich auf ihrer eigenen, aus dem Kapitalverhältnis bestehenden Grundlage auf ständig sich erweiternder Stufenleiter zu reproduzieren. In diesem nachrevolutionären zweiten Stadium tritt die bürgerliche Gesellschaft in Frankreich so weit zu Tage, dass sie sich der Entwicklungsstufe annähert, auf der sie sich in England bereits zur Zeit des ersten vorrevolutionären Stadiums in Frankreich bewegte. Die in der Revolution eklatierende Umwälzung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich ist demnach ein reell-praktischer Ausgleichungsprozess des zu Kants Zeit zwischen Frankreich und England bestehenden Unterschieds ihrer Entwicklungsniveaus. Der große, reell existierende Unterschied zwischen Deutschland und England ist in Kants Philosophie auf den sehr viel geringeren zwischen Frankreich und England nivelliert worden. Insofern hat in Kants Philosophie als einer ersten Umarbeitungsstufe des aus Frankreich und England überlieferten Gedankenmaterials schon eine ideelle Ausgleichung stattgefunden zu demselben Zeitpunkt, an dem die reelle Ausgleichung zwischen Frankreich und England in den vorrevolutionären Verhältnissen Frankreichs einsetzt.

Wenn man bedenkt, dass in Frankreich und England die zukünftigen gesellschaftlichen Zustände Deutschlands schon Gestalt geworden sind, dann haben diese miserablen deutschen Zustände in Kants Philosophie auf ideelle Weise schon eine abstrakte Fortsetzung erfahren. Es wird an die reelle Entwicklung in Frankreich

Anschluss gefunden, das auf dem Sprunge steht, mit der revolutionären Umwälzung seiner Verhältnisse den Entwicklungsrückstand gegenüber England wettzumachen. Ist mit diesem Anschluss schon ein erster Schritt in der Ausgleichung des Unterschieds zwischen Deutschland und England getan, dann werden in Abhängigkeit von der reellen, in Frankreich sich vollziehenden Ausgleichung weitere Schritte folgen, so dass die in der deutschen Philosophie vor sich gehende Ausgleichung sich als ideeller Ausdruck derjenigen erweist, die in Frankreich reell auf ökonomisch-gesellschaftlichem Gebiet vollzogen wird. Kants Philosophie ist von dem Unterschied geprägt, der zwischen dem Entwicklungsstand der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen in Frankreich und England besteht. Mit dem in diesen Ländern entwickelten Gedankenmaterial setzt sich Kant mehr oder weniger intensiv auseinander.

In dem, was bisher über Kant als dem deutschen Philosophen der französischen Revolution dargelegt worden ist, wird auch klar, warum es die ökonomisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in Frankreich sein müssen, die den entscheidenden Anstoß zur Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie geben und sie in ihrer Verlaufsstruktur bestimmen. Wie für Kant, so entzieht sich zunächst auch noch für seine Nachfolger die bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich in England bereits entwickelt hat und von den klassischen Ökonomen dargestellt worden ist, ihrem theoretischen Zugriff. Es werden oberflächlich die in England in bestimmtem Rahmen vor sich gehenden gesellschaftlichen Veränderungen registriert, aber noch nicht als solche begriffen, die eine Weiterentwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ausdrücken. Diese Veränderungen gehen noch nicht so weit, dass jemand, der unter unterentwickelten Verhältnissen lebt, sich einen Begriff von der bürgerlichen Gesellschaft machen kann. Es bedarf eine bestimmten Konstellation der Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa, um eine Philosophie ins Leben zu rufen, die, wie die Kantsche, als ideeller Ausdruck der vorrevolutionären Verhältnisse in Frankreich, von der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft in England abgeschnitten wird. Es können dann weiterreichende, die bürgerliche Gesellschaft als solche betreffende Erkenntnisse nur gewonnen werden aufgrund der auf rüttelnden, alle Gemüter erregenden Erfahrungen über die revolutionären, ökonomisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in Frankreich.

Für die deutschen Theoretikern ist die Revolution ein Ereignis, mit dem sie sich vor schwerwiegende Probleme der Entwicklung des »Menschengeschlechtes« gestellt sehen, wobei ihnen die alten gesellschaftlichen Ordnungen und traditionellen metaphysischen Systeme hinfällig erscheinen. Die Revolution verhilft ihnen nicht zu einer Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft, die etwa mit der der klassischen Ökonomie in England vergleichbar wäre. Dies zeigt deutlich die auf den ersten Blick schon auffallende Zwieschlächtigkeit, welche die von deutscher Seite unternommenen Deutungsversuche der französischen Revolution prägt. Einerseits wird die Revolution begrüßt und stürmisch gefeiert als die Zerstörung der historisch überfälligen, auf Privilegien beruhenden, das Recht mit Füßen tretenden feudalen Gewaltherrschaft. Andererseits wird beklagt, dass die Träger der Revolution keine positive, die Ideen von

Freiheit und Gleichheit verwirklichende politisch-soziale Ordnung zustandebringen, sondern die Menschen in ein sie verschlingendes, von Schrecken und Tod beherrschtes Chaos stürzen. Hin- und hergerissen zwischen Bejahung und Verneinung werden die unterschiedlichen Befreiungsversuche aus diesem Zwiespalt unternommen, die sämtlich noch weit von einem Begreifen der Revolution und damit auch der bürgerlichen Gesellschaft entfernt sind. Ein solches Begreifen stellt sich erst nach und nach in Abhängigkeit von den auf die Revolution folgenden, durch sie beschleunigten gesellschaftlichen Veränderungen in Frankreich und Deutschland ein. Diese Veränderungen als ebenso viele Schritte der Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaft sind noch notwendig, um auch von einer Position aus, von der die bürgerliche Gesellschaft noch nicht als historisch-spezifische Form gesellschaftlicher Arbeit begriffen wird, die Revolution als den Auftakt zur endgültigen Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich zu erkennen.

Als Geburtshelfer einer in England reformbedürftigen, für Frankreich und Deutschland neuen, in »bürgerliche Gesellschaft und Staat sich ausdifferenzierenden sittlichen Wirklichkeit« hat Hegel schließlich, frei von jenem zwieschlächtigen Hin- und Hergerissen-sein zwischen Bejahung und Verneinung, die französische Revolution begriffen. Allein deswegen hat sie Hegel sein Leben lang gefeiert und, einer Überlieferung zufolge, am Jahrestage des Sturms auf die Bastille sein Glas erhoben.

Wenn Kant u.E. die französische Revolution positiv beurteilt, dann deswegen, weil er durch sie seine Philosophie so weit bestätigt sieht, wie die Träger der Revolution mit den von ihnen proklamierten Menschenrechten die in der praktischen Philosophie von ihm dargestellten Prinzipien verfolgen und nach diesen sich in ihrem Handeln richten. In seinem Urteil über die französische Revolution wendet Kant auf diese die moralischen und rechtlichen Formen an, so wie er sie, indem seine Philosophie zum ideellen Ausdruck der vorrevolutionären gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich gerät, aus der praktischen Vernunft heraus organisiert hat. Die bürgerliche Gesellschaft ist zur Zeit der Revolution selbst noch nicht weit genug in ihrer ökonomischen Struktur zutage getreten, als dass Kant sein Sittengesetz samt der aus ihm zu entwickelnden Rechtsbegriffe als ideelle Ausdrücke ihrer unterschiedlichen Momenten begreifen könnte. Wenngleich sich die bürgerliche Gesellschaft in einem revolutionären Kampf durchsetzt, der von gesellschaftlichen Individuen im Namen jener Formen geführt wird, in denen ihnen die bürgerliche Gesellschaft bewusst ist, so vermag Kant nicht zu sehen, dass die Revolution aber auch als das, was sie für die Revolutionäre ist, zum Scheitern verurteilt ist. Für diese ist sie ein die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit gestaltender Prozess, worin die Ideen von Eigentum, Freiheit und Gleichheit verwirklicht werden sollen. Diese Ideen aber haben sich schon längst auf andere, den Revolutionären unbewusste Weise in der vom Feudalismus sich freisetzenden und in der Revolution endgültig zum Durchbruch kommenden bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht, und zwar in der Warenzirkulation als ihrer erscheinenden Form, die gerade verstellter Ausdruck der zugrundeliegenden, durch das Kapitalverhältnis bestimmten, auf Aneignung unbezahlter Mehrarbeit beruhenden Zwangsherrschaft ist.

Kant unterstellt für eine Erklärung des Scheiterns der Revolution die den Revolutionierenden bewusste Zielsetzung, Freiheit und Gleichheit realisierende Rechtsverhältnisse herbeizuführen. Die Träger der Revolution können »Elend und Greuelthaten« aber nicht verhindern, weil sie noch nicht genügend über das Wesen des Rechts in seiner Herkunft aus dem die Freiheit aller Menschen begründenden Sittengesetz wissen, um eine »vernünftige«, von Selbsterstörung freie Veränderung der Rechtsverhältnisse durchführen zu können. Obgleich sich hiermit abzeichnet, dass Kant die Revolution als einen historisch-sozialen Prozess ohnehin nur in idealistisch verbrämter Form begreifen könnte, stellt sie sich ihm als ein die Vernunft nicht zum Zuge kommen lassendes »Naturereignis« dar. Unabhängig von der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft sind für Kant die Ideen von Eigentum und Freiheit erst aus den Köpfen der Theoretiker und der Träger der Revolution entsprungen. Ohne zu sehen, dass diese Ideen schon selbst Ausdrücke einer sich mehr und mehr ausbreitenden, reell existierenden Warenzirkulation sind, besteht für Kant die Ursache des Scheiterns der Revolution in einer sie zu einem »Naturereignis« machenden Unwissenheit, die aufgehoben zu haben, er als das Verdienst seiner Philosophie ansieht.

Hegel hat - worauf später eingegangen wird - die hier angedeuteten Zusammenhänge auch noch nicht begriffen. Aufgrund der nachrevolutionären gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland und vor allem in Frankreich, die zu einer Verarbeitung der klassischen Ökonomie führen, hat er aber die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach wenigstens soweit im Griff, dass er das Scheitern der Revolution dem Prinzip nach als einen vergeblichen Versuch dechiffriert, eine formelle Freiheit und abstrakte Gleichheit zu verwirklichen. Hegel vermag den Zusammenhang zwischen Kant und der französischen Revolution dahingehend zu bestimmen, dass ihr am Selbstverständnis der Revolutionäre gemessenes Scheitern zugleich das Scheitern der Philosophie Kants ist. Im Vorgriff auf noch folgende Ausführungen sei hier nur auf Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft verwiesen, in der er Kants praktische Philosophie verwirklicht und auf ihr rechtes Maß zurechtgestutzt sieht, insofern in dem als bürgerliche Gesellschaft bezeichneten »System der Bedürfnisse das »Recht« herrscht und es im Unterschied zur sittlichen Substantialität des Staats nur der abstrakte Kantsche »Not- und Verstandesstaat« ist.

Der Abschluss des deutschen Idealismus wird von einer Philosophie gebildet, in der die bürgerliche Gesellschaft auf dem in England vorherrschenden Entwicklungsstand gegenwärtig ist und mithin der große Unterschied zwischen Deutschland und England eine ideelle Ausgleichung erfahren hat. Dies, ist allein deswegen möglich, weil Hegel anhand der revolutionären Umwälzung der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in Frankreich folgenreiche, ihre Erkenntnisse über die bürgerliche Gesellschaft erweiternde Erfahrungen macht. Es besteht ein Unterschied zwischen Deutschland auf der einen, Frankreich und England auf der andern Seite, der sich bis über Hegels Zeit hinaus als allgemeine Grundlage durchhält und auch noch die von Marx als »Verwesungsprozess des absoluten Geistes« bezeichneten Auflösungsversuche der Hegelschen Philosophie bestimmt. Diesen Unterschied sowohl zur Bedingung zu haben

als ihn auch gleichzeitig ideell auszugleichen, kennzeichnet die mit Kant beginnende neuere deutsche Philosophie. Insgesamt ist sie die diesen Unterschied ausgleichende geschichtliche Bewegung, die in allen ihren Phasen der ideelle Ausdruck der revolutionären ökonomisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in Frankreich ist, in denen reell der Unterschied zwischen Frankreich und England ausgeglichen wird. Kants Philosophie ist nicht der ideelle Ausdruck der unentwickelten deutschen ökonomisch-gesellschaftlichen Zustände allein.

Das Ausgleichen des Unterschiedes beginnt in Kants Philosophie daher auch nicht auf dem durch die unentwickelten deutschen Verhältnisse gegebenen Nullpunkt. Vielmehr ist die Ausgleichen in Kants Philosophie schon immer in dem durch den Entwicklungsstand der französischen Zustände bestimmten Ausmaß vollzogen worden, so dass der Unterschied zwar ausgeglichen worden ist, trotzdem aber noch weiterbesteht. Das Ausgleichen des Unterschieds geschieht im Prozess der Umarbeitung des aus Frankreich und England überlieferten Gedankenmaterials. Dieser Prozess zeichnet sich durch das Weitertreiben der Verselbständigung der ideologischen Formen aus. Hierdurch gibt sich Kants Philosophie als historisch spezifische Bewusstseinsform zu erkennen, die sich vor den andern europäischen Philosophien durch die Überschwänglichkeit des Idealismus auszeichnet. Der noch bei Kant bei aller schon geleisteten Ausgleichen weiter bestehende Unterschied wird von seinen Nachfolgern, für die seine Philosophie das ihnen auf ökonomisch gesellschaftlich unentwickeltem Terrain überlieferte Gedankenmaterial ist, bis zu seinem schließlichen Verschwinden ausgeglichen. Dies kann nur noch innerhalb der spezifischen Bewusstseinsform geschehen, die bei Kant aufs innigste mit der von ihm schon vollzogenen Ausgleichen verbunden ist. Innerhalb der neueren deutschen Philosophie wird, bewirkt durch die an den revolutionären Ereignissen in Frankreich gemachten Erfahrungen über die bürgerliche Gesellschaft, eine erweiterte, Kant weit in den Schatten stellende Einsicht in diese gewonnen. Diese befindet sich bei Hegel schließlich auf einem mit der klassischen Ökonomie in England vergleichbaren Niveau. Führt diese erweiterte Einsicht zu einer die Philosophie veränderten Integration der bürgerlichen Gesellschaft, durch die der große Unterschied zwischen Deutschland und England ideell ausgeglichen wird, dann kann es sich nur um eine Weiterentwicklung der aus Kants Philosophie bestehenden Bewusstseinsform handeln, im Sinne der Verwirklichung und sich vollendenden Ausprägung eines Ausgangspunktes. Kants Philosophie ist kein isoliertes, sondern ein einen ganzen Zeitabschnitt einleitendes und ihn charakterisierendes, kurz, ein epochemachendes Ereignis.

Ist die Erkenntnis ein historisch-gesellschaftlicher Prozess, so bedeutet dies, dass die Einsicht in die gesellschaftliche Wirklichkeit von deren Entwicklung abhängt und damit von der historisch-spezifischen Form, die sie in dieser annimmt. Ist es erst möglich, die bürgerliche Gesellschaft zu begreifen, auf einem Niveau, auf dem sie sich vollständig entwickelt hat, so gilt für die europäische Philosophie von Descartes bis Hegel, dass sie deswegen ein verkehrter ideeller Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft ist, weil diese sich noch nicht genügend weit entwickelt hat und infolgedessen noch unzulänglich,

mehr oder minder oberflächlich begriffen wird. Von unterschiedlichen Weisen zu sprechen, in denen die deutsche, englische und französische Philosophie idealistisch sind, heißt nur, eine Umschreibung zu geben für die unterschiedliche Weise, in der in ihnen die bürgerliche Gesellschaft verkehrt begriffen wird.

Eine idealistische Theorie zu verfechten ist nicht, wie Fichte nahelegen wollte, eine Sache des Willens, für die man sich aus guten Gründen entscheidet, sondern eine Eigenschaft, durch die sich eine Theorie in dem Maße auszeichnet, in dem sie, dem verkehrenden Schein der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet, keinen Zugang zu deren innerer Natur findet. Über den Unterschied hinweg, der durch den überschwänglichen Charakter des Idealismus gekennzeichnet ist, haben der deutsche Idealismus und die übrige europäische Philosophie eine gemeinsame, durch die fehlende Einsicht in die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmte Grundlage. Bezieht sich die Erkenntnis nicht nur auf die Natur und die Gesellschaft, sondern darüber hinaus mehr oder weniger ausdrücklich auf den inneren Zusammenhang beider, dann lässt sich diese Grundlage ausgehend von der Bedeutung charakterisieren, welche die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse für den Zusammenhang von Natur und Geschichte besitzen. Die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse werden auf eine Weise verkehrt begriffen, in der sie als wirkliche »Basis der Geschichte von der Geschichtswissenschaft entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder nur als eine Nebensache betrachtet (werden), 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 urgeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben Getrennte, Extra-Überweltliche erscheint. Das Verhältnis der Menschen zur Natur ist hiermit von der Geschichte ausgeschlossen, wodurch der *Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt wird*. (Hervorgehoben vom Verf.)¹⁷

Aus diesen Bemerkungen darf nicht gefolgert werden, dass es ausreicht, überhaupt die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstand der Betrachtung zu machen und dabei insbesondere das Verhalten der Individuen zur Natur zu berücksichtigen, um wirklich die geschichtliche Dimension des innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse ablaufenden praktischen Verhaltens zur Natur zu erfassen. Wie weit man die »wirkliche Lebensproduktion nur als eine Nebensache betrachtet«, hängt von der theoretischen Bewältigung der bürgerlichen Gesellschaft als einer historisch-spezifischen Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit ab, einer Bewältigung, die innerhalb der europäischen Philosophie bis hin zu Hegel nicht weit genug reicht, um ihre Verdrehtheit abzustreifen. Was Hegel mit den Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch« von der gesellschaftlichen Arbeit in den Griff bekommt, ist wichtig für die systematische Entwicklung des Zusammenhangs von Natur und Menschenwelt. Dennoch bleibt Hegel den Gestaltungen des Scheins an der Oberfläche

¹⁷ Karl Marx und Friedrich Engels, »Neuveröffentlichung des Kapitels I des 1. Bandes der >Deutschen Ideologie< von Karl Marx und Friedrich Engels«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPH), 14. Jg. 1966, Heft 10, S. 1221.

der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet und behandelt die gesellschaftliche Arbeit hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Geschichte als eine »Nebensache«.

Abgesehen von gewissen Unterschieden, die sich aus dem unterschiedlichen Entwicklungsniveau der bürgerlichen Gesellschaft ergeben, kommt in der europäischen Philosophie von Descartes bis Hegel die vordergründige Einsicht in die historisch-spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit darin zum Ausdruck, dass in ihr der Zusammenhang von Natur und Mensch bzw. die Einheit von Natur und Geschichte dualistisch in Form der Einheit des *Gegensatzes* von Natur und Geist begriffen wird.¹⁸

Die erst unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen mögliche adäquate ideelle Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft ist zugleich der erste, alles entscheidende Schritt auf dem Wege, den Zusammenhang von Natur und Geschichte als eine von aller Gegensätzlichkeit freie Einheit zu begreifen. Aus der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte nachzuvollziehen, heißt, die Philosophie als einen sich selbst noch unbewussten und daher verdrehten Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft aus dieser als einer historisch-spezifischen Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit zu erklären. Die der deutschen, englischen und französischen Philosophie gemeinsame Grundlage besteht in der gegensätzlichen Einheit von Natur und Geschichte; dabei tritt die, die verkehrte Reproduktion dieser Einheit anzeigende Gegensätzlichkeit auf eine noch zu bedenkende Weise darin zutage, dass der Gegensatz identisch ist mit dem Gegensatz von Natur und Denken (Vernunft, Geist). Der Unterschied innerhalb der europäischen Philosophie beschränkt sich auf eine unterschiedliche Fassung der Einheit dieses Gegensatzes. Nichts anderes als eine spezifische Ausprägung von ihm liegt in Kants durch die Überschwänglichkeit des Idealismus gekennzeichnete Bewusstseinsform vor.

In dieser spezifischen Ausprägung der Einheit des Gegensatzes schlägt sich auch die oben schon beschriebene ideelle Annäherung der unterschiedlichen ökonomisch-gesellschaftlichen Entwicklungen in England und Deutschland nieder. Die Einheit in Kants Philosophie wurde schon als eine »seinssollende« bestimmt, deren Ver-

¹⁸ Mit der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken, Natur und Geschichte ist die von allem Inhalt abgezogene allgemeine Form des Widerspruchs »als Einheit entgegen gesetzter Bestimmungen« bzw. als »Einheit und Kampf der Gegensätze« auf einen historisch fassbaren Inhalt zurückgeführt. Dieser ist als eine in bestimmter Weise strukturierte Auffassung von der Wirklichkeit aus den materiell-gesellschaftlichen Verhältnissen ableitbar. (Vgl. hierzu: Dieter Wolf, Marx und Hegel. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979; insbes. Kapitel 3.) Je nach dem Stand der Entwicklung der Potenzen der gesellschaftlichen Arbeit wurde diese unterschiedlich weit begriffen, so dass auch schon unter vorkapitalistischen Bedingungen und damit auch vor der Entstehung der neuzeitlichen europäischen Philosophie der Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt und die Wirklichkeit mehr oder weniger ausgeprägt in der Form der Einheit des Gegensatzes erfasst wurde. Keine philosophische Bewegung aber stand so massiv im Zeichen der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geschichte wie die neuzeitliche europäische Philosophie als ideeller Reflex der Entstehungsgeschichte der das Verhältnis Mensch-Natur revolutionierenden bürgerlichen Gesellschaft.

Mit diesen Bemerkungen soll nur darauf abgehoben werden, dass die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist selbst eine durch die Entfaltung der gesellschaftlichen Potenzen der Arbeit determinierte Geschichte besitzt. (Siehe hierzu: Dieter Wolf, Marx und Hegel. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979; Kapitel 1, 3.2.)

wirklichung aus moralischen Gründen gefordert, aber niemals erreicht werden kann. Die Art, in der sich Kant um die Einheit bemüht, lässt sie gegenüber dem Gegensatz in den Hintergrund treten. Zeichnet diese Dominanz des Gegensatzes Kant als deutschen Philosophen der französischen Revolution, d. h. seine Philosophie als ideellen Ausdruck der vorrevolutionären Verhältnisse in Frankreich aus, so besitzt Hegels Philosophie nachrevolutionären Charakter, weil die Einheit in ihr das Dominierende ist, insofern sie selbst in der Form des absoluten Geistes als Prozess begriffen wird, worin der Gegensatz ebenso sehr gesetzt wie aufgelöst wird.

Für eine Erklärung von Kants Philosophie als ideellem Ausdruck eines bestimmten Entwicklungsstandes der bürgerlichen Gesellschaft muss die unbewusste Weise, in der in ihr die bürgerliche Gesellschaft gegenwärtig ist, von einer bewussten unterschieden werden. Die Frage, wie die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach bewusst in seiner Philosophie gegenwärtig ist, bezieht sich auf die Bedeutung, die die ökonomisch-gesellschaftlichen Bestimmungen (Arbeit, Geld, Tausch usw.) in Kants Selbstverständnis besitzen, und auf die Bedeutung, die er selbst der politischen Ökonomie für die Philosophie einräumt.

Angesichts von Kants Geringschätzung der politischen Ökonomie ist es erlaubt - abgesehen von der Verdrehtheit, in der sich in der theoretischen und praktischen Philosophie ein Wissen von Natur und Gesellschaft dokumentiert -, pauschal folgendes festzuhalten. Sowohl die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie als auch die Versuche, zwischen beiden, d. h. dem Gebiete der Freiheit und dem der Natur einen Übergang zu entwickeln, entziehen sich in ihrer Determiniertheit durch die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse Kants Zugriff. Kant greift die bürgerliche Gesellschaft nicht als solche, sondern erst in der moralischen und rechtlichen Potenz auf, während er sie, soweit er sie ihrer ökonomischen Struktur nach überhaupt im Blick hat, auf die Seite der Natur schlägt.

Dass die bürgerliche Gesellschaft Kants Nachfolgern noch Probleme aufgibt, die sie trotz der revolutionären und nachrevolutionären Ereignisse in Frankreich nicht lösen, ist die Basis für die oben als Ausprägung eines Ausgangspunktes angesprochene Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie als einer Weiterentwicklung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken. Kants Philosophie ist das auf bestimmte Weise vorstrukturierte Gedankenmaterial, an das diejenigen anknüpfen, die sich aufgrund der realen Veränderungen mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandersetzen. Aufgrund der Erfahrungen, die sie hierbei machen, erwerben sie ein kritisches Verhältnis zur Philosophie Kants. Sie erkennen in Kants Philosophie über das hinaus, was diese ihrer Meinung nach als Ausdruck ihrer Zeit explizit auf den Begriff gebracht hat, eine geheime, vorwärtsweisende Absicht, die Fichte einmal als den Geist der Kantschen Philosophie im Unterschied zu ihr als Buchstabe bezeichnet hat.

Hegel wird im Zuge seiner Beschäftigung mit den nachrevolutionären Ereignissen in Frankreich und Deutschland zu einer alle anderen Philosophien weit in den Schatten stellenden Beschäftigung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit geführt, durch die er auch eine von keinem andern erreichte Weiterentwicklung der Kantschen

Philosophie zuwege bringt. Die verschiedene Etappen durchlaufende Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie schlägt sich allerdings nicht in einer Infragestellung der Einheit des Gegensatzes nieder, sondern lediglich in ihrer auf die Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Denkens hinauslaufenden Umgestaltung. Hegel hat weder am Anfang noch am Ende seiner Beschäftigung mit der politischen Ökonomie, wie G. Rohrmoser behauptet, die Dialektik der Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft voll im Blick, sondern bewegt sich stets innerhalb der durch die Einheit des Gegensatzes gekennzeichneten verkehrten Auffassung von der Wirklichkeit.

Die Kantsche Philosophie stellt Hegel angesichts der französischen Revolution und ihrer Auswirkungen vor das Problem der Verwirklichung der von Kant bloß angestrebten Einheit des Gegensatzes. In seiner durch die französische Revolution initiierten Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gelangt Hegel schließlich (im »System der Sittlichkeit«) auf einen Stand, der mit dem der klassischen Ökonomie vergleichbar ist. Die französische Revolution und die mit ihr einsetzende Erkenntnis ökonomisch-gesellschaftlicher Probleme gibt einerseits den Anstoß, Kants Bemühungen um eine Einheit von Natur und Geschichte fortzusetzen, andererseits aber ist die von einem bestimmten Punkt an mit Hilfe von Smith und Steuart (Ricardo?) geführte Aneignung der bürgerlichen Gesellschaft vorgängig durch die Einheit des Gegensatzes geprägt. Die Auseinandersetzung verbleibt voll und ganz im Horizont der Einheit des Gegensatzes und dient der Lösung jener Probleme, die sich aus der von Kant gegebenen Form dieser Einheit ergeben.

Soweit die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit durch die Einheit des Gegensatzes determiniert ist, zeigt sich dies darin, dass die Nachfolger Kants die Lösungsmöglichkeiten der die Einheit des Gegensatzes betreffenden Probleme realisieren, die mehr oder weniger versteckt in Kants Philosophie bereits enthalten sind. Aufgrund der schon die Kantsche Form der Einheit des Gegensatzes charakterisierenden Verselbständigung des Denkens gegenüber der Natur wird das Problem der Verwirklichung dieser Einheit so gestellt, dass seine Lösungsmöglichkeiten sich nur als Möglichkeiten präsentieren, den Gegensatz nach der Seite des Denkens aufzulösen.¹⁹

Die Bemühungen um die Auflösung des Gegensatzes und die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedingen sich gegenseitig. Ohne diese Auseinandersetzung konnten die durch die Kantsche Philosophie vorbestimmten Bemühungen um eine Überwindung des in ihr in veränderter Weise wieder auferstandenen Dualismus von Descartes' Philosophie nicht in Gang gesetzt werden. Diese Wechselwirkung, innerhalb derer eine verkehrte Auffassung von der Einheit von Natur und Geschichte sich maßgeblich in der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit geltend macht, ist nur möglich auf Basis eines

¹⁹ Vgl. hierzu: Dieter Wolf. Hegel und Marx. a. a. o., Kapitel 1, 3.1

Entwicklungsstandes der bürgerlichen Gesellschaft, der noch keine adäquate Einsicht in deren innere Natur erlaubt.

Zu der spezifischen Ausprägung, welche Kant der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist gibt und seine Philosophie als Ausgangspunkt charakterisiert, wurde schon festgehalten, dass die Einheit als keiner sicheren Erkenntnis zugängliche, wohl aber aus moralisch-praktischen Gründen zu fordernde, hinter dem wirklichen, durch die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie gekennzeichneten Gegensatz zurücktritt. Was hiermit gemeint ist, findet seine Erklärung mit dem Nachweis des Sachverhalts, dass Kants Philosophie durch einen Widerspruch zwischen Geist (Vernunft) und Natur bestimmt ist, der nur eine unzulängliche, aus einem unendlichen Progress bestehende Lösungsbewegung findet. Hegels Philosophie als dem Abschluß der neueren deutschen Philosophie dagegen ist als spezifische Ausprägung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist dadurch gekennzeichnet, dass der Widerspruch zwischen Natur und Geist deswegen eine vollständige und in sich abgeschlossene Lösungsbewegung findet, weil das zum absoluten Geist aufgespreizte menschliche Denken über die ihm entgegengesetzte Natur sich mit sich selbst vermittelt.

Kant macht den Widerspruch einmal im Interesse seiner Vermeidung thematisch, zum andern aber erkennt er ihn unter der Hand gerade dann an, wenn er die Einheit von Vernunft und Natur nach der Weise des unendlichen Progresses bestimmt. Ein wesentlicher Bestandteil eines umfassenden Herleitens der Kantschen Philosophie aus den unentwickelten Verhältnissen in Deutschland vor dem Hintergrund der weiterentwickelten in England und Frankreich müsste darin bestehen nachzuvollziehen, wie Kant mehr und mehr ein Bewusstsein davon gewinnt, dass die englischen und französischen Philosophen, die wie er im Zeichen einer auf ihre Selbständigkeit pochenden Vernunft die natürliche und gesellschaftliche Welt begreifen, sich unbewusst in einen Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit verstricken. Dass Kant einerseits sich innerhalb der Grenzen jener Theorien bewegt, aber dennoch andererseits dazu kommt, den besagten Widerspruch zwecks seiner Vermeidung ans Licht zu bringen, führt ihn zu einer die Selbständigkeit der Vernunft weitertreibenden Trennung von Natur und Geschichte.

Für die Einsicht in die die Genesis seiner Philosophie bestimmenden Widersprüchlichkeit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist außer Kants gründlicher, mit großer Sachkenntnis geführter Aneignung der Newtonschen Physik die kritische Auseinandersetzung mit Rousseaus politischer Philosophie ausschlaggebend. Rousseau ist vor allem mit der Lösung unterschiedlicher Probleme des gesellschaftlichen Lebens beschäftigt. Ohne sich groß mit der Newtonschen Physik und dem Problem ihrer Übertragung auf das gesellschaftliche Leben zu bemühen, sieht er in der Moral und in der von dieser untrennbaren Freiheit der einzelnen Individuen die Grundlagen einer neuen Gesellschaftsordnung. Die Art und Weise, in der Rousseau für die Verwirklichung der Moral die Freiheit des Willens fordert, führt Kant zu einer kritischen Distanzierung von allen Theorien, die Newtons physikalische Theorie auf die Moral (Gesellschaft) übertragen.

Entweder verstricken sich für Kant diese Theoretiker in den Widerspruch zwischen Natur (Notwendigkeit) und Gesellschaft (Freiheit) und wissen nicht, wovon sie reden, wenn sie das Wort Freiheit im Munde führen, oder sie halten die Freiheit für einen falschen Schein, dem derjenige erliegt, der sich über die empirische Bedingtheit seines Willens im unklaren ist.

Für Kant kristallisiert sich in seiner philosophischen Entwicklung die Aufgabe heraus, die im gesellschaftlichen Bereich sich durch Freiheit auszeichnende Vernunft in Einklang zu bringen mit derselben Vernunft, in der sich in ihrem Verhalten zur Natur die Wirklichkeit als ein kausalmechanistischer Zusammenhang darstellt. Innerhalb des Gegensatzes von Vernunft und Natur, der im Zuge der Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Naturprozess oder ins menschliche Denken erzeugt wird, kann die Freiheit, die ihre reale ökonomische Basis in der Warenzirkulation hat und den Menschen als übersinnliches, gesellschaftliches Wesen betrifft, nicht anders erscheinen als in Form der Unabhängigkeit von der Natur als dem durch die mathematisch-physikalischen Methoden erschlossenen Bereich der Notwendigkeit.

Hinter der Kopernikanischen Wende, mit der Kant seine eigene erkenntnistheoretische Position umschreibt, verbirgt sich die in der Auseinandersetzung mit Rousseaus Freiheitsbegriff gipfelnde Auseinandersetzung mit den Theorien, die im Zeichen der Moral die Gesellschaft interpretieren. Der kopernikanischen Wende gemäß, richtet sich die Erkenntnis nicht nach den Dingen, sondern die Dinge nach der Erkenntnis. Man kommt, wenn es um die Erkenntnis der Natur geht, zu völlig falschen Überlegungen über ihren Ursprung, wenn man nicht sieht, dass es Kant in der Kritik der reinen Vernunft um eine Begründung der Naturerkenntnis geht, die ohne Einbeziehung des gesellschaftlichen Zusammenhangs überhaupt nicht zu geben ist. Die kopernikanische Wende vollzieht Kant nicht aufgrund seiner Beschäftigung mit Newtons Physik, sondern aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Crusius, Hutcheson und schließlich Rousseau. Kant wird vermittelt über das Freiheitsproblem auf die Widersprüchlichkeit gestoßen, die sich hinter der Übertragung der Methode der Newtonschen Physik auf die Gesellschaft verbirgt. Aufgrund der darin zum Ausdruck kommenden Vermischung von Vernunft und Sinnlichkeit, die schon innerhalb der Naturerkenntnis selbst auftreten muss, sieht sich Kant gezwungen, die Erkenntnis der Natur, die durch Newtons Physik repräsentiert wird, *neu zu begründen*.

Sowohl die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft als auch die daraus resultierende Trennung von erkennbarer Erscheinung und unerkennbarem Ding an sich sind Ausdruck von Kants Bemühungen, den Widerspruch zwischen Natur und Geist, zwischen Notwendigkeit und Freiheit zu vermeiden. Kants Aneignung des aus England und Frankreich überlieferten Gedankenmaterials kulminiert geradezu in der Entdeckung dieses Widerspruchs. Die durch die drei Kritiken geprägte Umgestaltung der Kantschen Philosophie ist durch nichts anderes als durch das Bemühen geprägt, den von den andern Theoretikern nicht durchschauten Widerspruch zu vermeiden. Die Bedeutung, welche die Auseinandersetzung Kants mit der revolutionären Grundidee Rousseaus

innerhalb der Entwicklung seiner Philosophie spielt, kann nicht mehr gewürdigt werden als dadurch, dass durch sie Kant auf jenen Widerspruch aufmerksam gemacht wird. Solange sich Kant noch im Horizont der aus England überlieferten Moralphilosophie bewegt, spielt für ihn, was die Rezeption der moralischen Vorstellungen von Hutcheson beweist, die Freiheit noch längst nicht die später seine ganze Philosophie prägende Rolle. Der Übergang von Hutchesons Moralphilosophie zu der Vorstellungswelt von Rousseaus »Emile« der ideeller Ausdruck vorrevolutionärer Verhältnisse in Frankreich ist für Kant von großer Bedeutung. Dieser Übergang verhilft ihm, der selbst nur unter noch weniger weit entwickelten Verhältnissen in Deutschland lebt, dazu, mit der Aufdeckung des Widerspruchs zwischen Physik und Moral, zwischen Natur und Gesellschaft eine durchaus zutreffende Kritik an bestimmten Theorien in England zu üben, die ideeller Ausdruck viel weiter entwickelter bürgerlicher Verhältnisse sind.

Kapitel 2

Der »unendliche Progress« als Bewegungsform der Kantschen Philosophie

Im folgenden soll gezeigt werden, wie Kant unter Zugrundelegung der praktischen Philosophie den Widerspruch zwischen Natur und Vernunft durch das Begreifen ihrer Einheit als einem unendlichen Progress nicht, wie er selbst glauben machen will, vermieden, sondern gerade anerkannt hat.

Dass es sich bei Kants Philosophie um eine von unterentwickelten gesellschaftlichen Verhältnissen aus geführte Auseinandersetzung mit dem aus England und Frankreich überlieferten Gedankenmaterial handelt, kommt auf eigentümliche Weise in der Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie zum Ausdruck. Geht es, wie in der theoretischen Philosophie schlechthin, um Erkenntnis, die für Kant immer eine der sinnlich-natürlichen Welt ist, so geht es nicht um gesellschaftliches Handeln, und geht es, wie in der praktischen Philosophie um das gesellschaftliche Handeln, welches für Kant immer ein moralisches ist, dann geht es nicht um Erkenntnis. Hinter der Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie verbirgt sich auf eine noch zu bedenkende Weise die Trennung von Handeln und Erkennen. Während in der theoretischen Philosophie die Bedingungen der Möglichkeit der durch Newton repräsentierten Naturerkenntnis freigelegt werden, kommt in der praktischen Philosophie Erkenntnis nur vor, insofern das Handeln, welches selbst nicht auf die Erkenntnis der Welt aus ist, zurückgeführt werden soll auf empirisch nicht bedingte, a priori in der menschlichen Vernunft liegende Beweggründe des Willens. Für Kant ist der Begriff der Kausalität, um den es auf dem Gebiete der Moral zu tun ist, ein »durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter«²⁰. Er ist aber im Gegensatz zum Begriff der Kausalität, wie ihn die theoretische Vernunft für die Natur entwickelt, aller schlechthin auf empirische Wirklichkeit ausgerichteten Erkenntnis entzogen. Da die Kausalität in der Welt moralisch handelnder Wesen eine der Freiheit ist, besteht das kritische Geschäft der praktischen Philosophie darin, »Gründe ausfindig« zu machen, um »zu beweisen«, dass »diese Eigenschaft« der Freiheit »den menschlichen Willen (und so auch den Willen aller vernünftiger Wesen) in der Tat zukomme (.)«. Für Kant wird hierdurch »nicht allein dargetan, dass reine Vernunft praktisch sein könne, sondern dass sie allein und nicht die empirisch-beschränkte unbedingterweise praktisch sei.«²¹ Für die theoretische Philosophie ist die reine Vernunft als Bestimmungsgrund allen Geschehens und allen menschlichen Wollens eine empirisch bedingte, während sie für die praktische Philosophie dagegen eine sich auf sich selbst beziehende empirisch unbedingte ist. Der praktischen Philosophie geht es um die Beweggründe des Willens, wobei die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Unterscheidung von Empirischem und Nichtempirischem gerichtet ist. Die praktische Vernunft hat für Kant objektive Realität, »als es nur auf das Wollen ankommt«.²²

²⁰ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1959, S. 16.

²¹ Ebenda, S. 16 f. 3 3 Ebenda, S. 16.

²² Ebenda

Die Aneignung der Natur reduziert sich für Kant auf den theoretischen Nachweis der Bedingungen der Naturerkenntnis im Sinne der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft. Die Erkenntnis der Natur ist unabhängig von allem praktischen Verhalten zur Natur in der gesellschaftlichen Arbeit. Was hinsichtlich der Naturerkenntnis aus der gesellschaftlichen Arbeit zu erklären ist, erklärt Kant aus dem Erkenntnisvorgang selbst. Was das menschliche Verhalten zur Natur anbelangt, geht für Kant das Handeln im Erkennen auf. Der Mensch würde gottähnlich die Natur erkennen, wenn er sie selbst geschaffen hätte. Da dies aber nicht der Fall ist und die Natur der menschlichen Vernunft als ein von ihm nicht geschaffener Bereich vorausgesetzt ist und Kant das praktische Verhalten der Menschen zur Natur von ihrer Erkenntnis ausschließt, ergibt sich für ihn eine Einschränkung der Erkenntnis der Natur. Haben die Menschen die Natur nicht selbst geschaffen, so ist die Natur erstens für sie prinzipiell, so wie sie an sich ist, nicht erkennbar, und zweitens ist das, was an ihr erkennbar ist, unter Abstraktion von allem praktischen Verhalten der Menschen zur Natur allein dem der Natur selbständig gegenübergestellten Erkenntnisvorgang geschuldet. Die Ausschließung des praktischen Verhaltens zur Natur als Bedingung der Erkenntnis geht mit der Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins menschliche Denken einher. Daher muss dieses in verdrehter Weise für Kant Leistungen vollbringen, die der Mensch als in gesellschaftlichem Zusammenhang stehendes, die Natur sich praktisch aneignendes Wesen vollbringt. Müssen die Bedingungen der Erkenntnis der Natur im Denken selbst, d. h. in der menschlichen Vernunft gesucht werden und nicht in der gesellschaftlichen menschlichen Arbeit, in der es um den Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen geht, so bedeutet dies, dass auch die Erkenntnis der Natur in verwandelter Form als eine Weise von Arbeit begriffen wird. Der Mensch erkennt allgemein gesprochen die Natur, weil er selbst als Naturwesen sich in gesellschaftlichem Zusammenhang mit anderen Menschen praktisch die Natur aneignet, d. h. in solchen Verhältnissen sich die Natur aneignet, aus denen sich sein Denken entwickelt. Dies erscheint bei Kant so in verkürzter Weise in dem Sachverhalt, dass die Vernunft in der Natur nur dasjenige erkennt, *was sie selbst nach ihren eigenen Entwürfen hervorbringt*. Indem die Vernunft den Bereich der Erscheinungen durch allgemeine Gesetze bestimmt, begegnet dem Menschen die Wirklichkeit als Natur. Dass der Mensch die Natur deswegen erkennt, weil er sie sich in der gesellschaftlichen Arbeit praktisch aneignet, erklärt Kant aus einer veränderten Methode der Denkungsart, die sich dadurch auszeichnet, »dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«.²³ Wenn die menschliche Vernunft zwar die Natur nicht geschaffen hat, aber dennoch nur erkennt, was sie selbst hervorzubringen weiß, indem sie der Natur die allgemeinen Gesetze vorschreibt und den Dingen die Form der Gegenständlichkeit überhaupt gibt, dann entsteht ein Unterschied zwischen dem, was die Natur unabhängig von der menschlichen Vernunft ist, und dem, was sie für diese ist. Sofern die Natur von der menschlichen Vernunft nicht erkannt wird, wird sie von Kant

²³ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956, S. 21 (B XVIII).

als das hinter der Welt der empirisch-sinnlichen Erscheinungen verborgene »Ding an sich« vorgestellt.

Zwar ist jede Naturwissenschaft in ihrem Verlauf von der Entfaltung der gesellschaftlichen Potenzen der Arbeit abhängig und als solche nur aus dieser zu erklären, weil das Denken als ideellem Ausdruck aus dem doppelten Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur hervorgeht. Für ein erfolgreiches Funktionieren der Naturwissenschaft ist es aber nicht erforderlich, dass die Theoretiker auf den maßgeblich durch gesellschaftliche Arbeit bestimmten Zusammenhang von Natur und Geschichte als auf die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis rekurrieren. Indem Kant aber in der Kritik der reinen Vernunft eine *Begründung* der Naturerkenntnis liefert, bewegt er sich immer schon auf der Ebene, auf der es um eine solche umfassende Erklärung des Verhaltens des Menschen zur Natur geht (d. h. um den Gesamtzusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen), und macht diese, wie verdreht auch immer, thematisch. Kant selbst glaubt, wie die Trennung von Natur und Gesellschaft beweist, die Erkenntnis der Natur gründe, unabhängig vom bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang, in einer sich rein theoretisch verhaltenden, ihren Selbstbestand gegenüber der Natur bedenkenden Vernunft. Es entgeht Kant, dass er, indem er die Bedingungen der Möglichkeit der Naturerkenntnis aufdeckt, in verdrehter Weise Bestimmungen gesellschaftlicher Arbeit in die Erkenntnistätigkeit integriert: Nicht weil er wie Newton selbst praktisch tätiger Naturwissenschaftler ist, sondern weil er eine Begründung der Naturwissenschaft gibt, beruft sich Kant auf den *Entwurfcharakter der Vernunft*, demgemäß sie nur das erkennt, was sie selbst produziert hat.

Die Kehrseite einer von der gesellschaftlichen Wirklichkeit unabhängigen Begründung der Naturerkenntnis als der Konstitution dessen, was den Menschen als Reich der Notwendigkeit begegnet, ist die Auffassung von der Gesellschaft als einem davon unabhängigen Reich der Freiheit.

Das Sittengesetz dokumentiert als Faktum der Vernunft die Freiheit des menschlichen Willens. Frei handelt der Mensch nur, wenn das Sittengesetz den Bestimmungsgrund seines Willens ausmacht. Im Handeln aber verstrickt sich der Mensch in Ereignisse der sinnlich-natürlichen Welt. In ihr ist er der Naturkausalität unterworfen, insofern die Beweggründe seines Handelns die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse sind. Vom moralischen Standpunkt aus gesehen, erscheint die sinnlich-gegenständliche Welt als eine ungeordnete Mannigfaltigkeit einzelner sinnlicher Bedürfnisse. Soweit die Handlungen ihren Beweggrund in der Befriedigung der Bedürfnisse haben, erscheinen sie vor dem Richterstuhl der Moral als »knechtisch und blind«.

Der Mensch ist nach Kant nur dann frei, wenn er das Sittengesetz befolgt, d. h. aus Achtung davor handelt. Dies kann er kraft dessen, dass er ein vernunftbegabtes Wesen ist, welches sich das Sittengesetz als die Ursache seines Handelns vorstellig machen kann. Im wirklichen Handeln aber kommt der Mensch als sinnlich-natürliches Wesen ins Spiel, als welches er zur Unfreiheit verdammt ist und den Naturgesetzen gehorchen muss.

Den Widerspruch zwischen dem Menschen als einem mit einem freien Willen begabten und gleichzeitig einem der Naturgesetzlichkeit unterworfenen natürlichen Wesen vermeidet Kant nur, indem er Notwendigkeit und Freiheit auf unterschiedliche Hinsichten verteilt. In der Hinsicht, in der der Mensch ein sinnlich-natürliches Wesen ist, ist er nicht frei, sondern den Naturgesetzen unterworfen. In der Hinsicht, in der der Mensch als mit Vernunft begabtes Wesen auftritt und von ihm als sinnlich-natürlichem Wesen abstrahiert wird, ist er dagegen frei. Zugleich aber muss Kant, womit die Anerkennung des Widerspruchs beginnt, zugeben, dass das gegenüber der sinnlich-natürlichen Welt fixierte, übersinnliche Sittengesetz dann zu einer inhaltsleeren, die Freiheit auf ein bloßes Hirngespinnst herab bringende Formel ausartet, wenn der Mensch nicht tatsächlich handelt, um die zur Aufrechterhaltung seiner Existenz notwendigen Bedürfnisse zu befriedigen. In die Welt der sinnlichen Erscheinung verstrickt, ist es aber um die Freiheit geschehen. Wie das Allgemeinsetzen der das Handeln bedingenden Maximen als Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung ohne Bezug auf das wirkliche Handeln sinnlos ist, so verkommt die Freiheit zu einem leeren Wort, wenn sie als Unabhängigkeit von der Natur gefaßt werden muss und dieser gegenüber selbständig für sich festgehalten wird. Bleibt der Mensch nicht nur beim bloßen Sollen stehen, sondern handelt wirklich aus Achtung für das Sittengesetz, wodurch er allein die Freiheit vor dem Schicksal bewahren kann, ein bloßes Hirngespinnst zu sein, dann erweist sich der Mensch gerade als ein dem Determinationszusammenhang der empirischen Ereignisse unterworfenen unfreies Wesen.

Von dieser Art ist der Widerspruch, der Kants Philosophie prägt und den Kant weder vermeiden noch in einer über den unendlichen Progress hinausgehenden Weise lösen kann.

Wenn Kant das Verhältnis von Freiheit zur Notwendigkeit, von allgemeiner Gesetzgebung zu den einzelnen, voneinander verschiedenen Maximen im Hinblick auf die wirkliche menschliche Praxis betrachtet, dann ist er auch gezwungen, die Ebene zu verlassen, auf der er in formal logischer Manier den Widerspruch durch die Verteilung auf verschiedene Hinsichten glaubte vermeiden zu können.

Insofern sich im Sittengesetz die Freiheit des Willens bekundet und insofern dagegen die Maximen zur Sinnenwelt gehörige Bestimmungsgründe des Willens sind, hat der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit auch die Form des Widerspruchs zwischen der in der Allgemeinheit des Sittengesetzes bestehenden Qualität und der durch die sinnliche Vielfalt bedingten *Quantität*²⁴ der Maximen. In der allgemeinen

²⁴ Da »Qualität« und »Quantität« von Kant als Kategorien der theoretischen Vernunft abgehandelt werden und es das Problem der Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft gibt, sei angemerkt, dass beide Kategorien nicht mehr bedeuten sollen als das, was im Vollzuge der Explikation des »unendlichen Progresses« über sie gesagt wird.

Würde der Übergang von Kant zu Hegel ungleich genauer analysiert werden, als es in dieser Untersuchung getan wird, dann würde sich zeigen, dass er seiner Bewegungsstruktur nach der idealistisch verdrehte Ausdruck des Übergangs vom Geld ins Kapital ist. Der im Geld als Geld bzw. in der dritten Geldbestimmung bestehende Widerspruch zwischen der Qualität und der Quantität des Geldes findet in dem die lebendige Arbeit sich unterordnenden Kapital seine konkreteste Lösungsbewegung. Dagegen bleibt dieser Widerspruch zwischen Qualität und Quantität im unendlichen Progress der Schatzbildung unaufgelöst. Kant verhält sich als »Sachwalter« des Sittengesetzes zu Hegel als dem »Geschäftsführer« des absoluten Geistes wie der

Gesetzgebung ist aller empirisch bedingter Unterschied zwischen den Maximen ausgelöscht. Dass sich das Sittengesetz als Bestimmungsgrund allen Handelns durchsetzen soll bedeutet, dass die vielen voneinander verschiedenen Maximen dadurch einander gleichgesetzt sind, dass von ihnen verlangt wird, ohne Rücksicht auf den jeweils verschiedenen sinnlichen Charakter als Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung zu dienen.

Die Maxime ist ein Bestimmungsgrund des Willens, der auf die Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses des Menschen aus ist und insofern ein Bestandteil der sinnlich-natürlichen Welt. Das Sittengesetz ist seiner Form nach, d. h. in seiner qualitativen Allgemeinheit schrankenlos. Es gibt keine Maxime, die nicht durch das Sittengesetz in ihrer moralischen Bedeutung repräsentiert wird. Wenn der Mensch nach Maximen seines Willens handelt, die Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung

Sisyphusarbeit verrichtende Schatzbildner zu dem die Arbeitskraft ausbeutenden, unbezahlte Mehrarbeit einstreichenden Kapitalisten.

In dem Systemfragment »Geist des Christentums und sein Schicksal« greift Hegel auf die Schatzbildung zurück, um die Unaufgelöstheit des seiner Meinung nach die Kantische Moralphilosophie prägenden Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft zu verdeutlichen. Für Hegel ist ein »durchaus nur moralischer Mensch ... ein Geiziger, der sich immer Mittel zusammenscharrt und bewahrt, ohne sie zu genießen ... « (G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main 1971, Bd. I, S. 308 f.) Für Hegel zeichnet sich die »Moralität ohne Liebe« (ebenda) dadurch aus, dass in ihr »das Einzelne ... als ein Ausgeschlossenes, Entgegengesetztes vorhanden (.)« (ebenda) ist, und der Mensch niemals dazu kommt das zu sein, was er sein soll: »Das Sein-Sollen muss freilich dann ein unendliches Streben sein, wenn das Objekt schlechthin nicht zu überwinden ist, wenn Sinnlichkeit und Vernunft- oder Freiheit und Natur, ober Subjekt und Objekt- so schlechterdings entgegengesetzt sind, dass sie absoluta sind. « (ebenda)

Der im Streben nach dem höchsten Gut unauflösbare Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit findet in der »Liebe« eine erste Lösungsbewegung. In dieser ist der unendliche Progress der »moralischen Schatzbildung«, worin die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit auf Dauer gestellt wird, soweit aufgehoben, dass Hegel von ihr sagen kann. »Die Liebe selbst spricht kein Sollen aus; sie ist kein einer Besonderheit entgegengesetztes Allgemeines; nicht eine Einheit des Begriffs, sondern Einigkeit des Geistes, Wirklichkeit; ... denn in der Harmonie ist das Besondere nichtwiderstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie; ... erst durch die Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen, denn durch sie wird dessen ganzes Gebiet gestürzt;« (ebenda, S. 363). Der aber auch in der »Liebe« als einer »noch unvollständige(n) Natur« (ebenda, S. 370) unaufgelöste Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit findet seine endgültige Lösungsbewegung in der »Moral« (Reflexion) und »Liebe« vereinigenden »Religion.«

»Moral«, »Liebe« und »Religion« werden von Hegel in seiner frühen Schrift »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« in einer für die Überwindung der Kantschen Philosophie entscheidenden Weise als Prozesse gefaßt, in denen der Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in unterschiedlich entwickelter Form ebenso sehr gesetzt wie gelöst wird.

Inwiefern Hegel mit der »Moral«, der »Liebe« und der »Religion« auf mystisch verdrehte Weise solche Bewegungsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft vorwegnimmt, wie sie mit der Ware, dem Geld und dem Kapital gegeben sind, darauf geht der Verfasser in einer demnächst erscheinenden Untersuchung über »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« ein.

Ohne einer Vermischung der Kategorien das Wort zu reden, dürfte vor dem hier angedeuteten Hintergrund deutlich geworden sein, dass »Qualität« und »Quantität« bei der Interpretation der Kantschen Philosophie gebraucht worden sind, in dem Bewusstsein ihrer sachlich zu rechtfertigenden Nähe zu dem in der dritten Geldbestimmung eingeschlossenen Widerspruch.

Zur oben angesprochenen Problematik der Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft sei nur folgendes festgestellt. Die Reihenfolge, in der die theoretische vor der praktischen Vernunft abgehandelt werden muss, und der hinsichtlich der systematischen Organisation der Kategorien bestehende Vorbildcharakter der »Kritik der reinen Vernunft« sind in der Forschung oft die Ursache dafür, das sich auch auf die Genesis der Kantschen Philosophie erstreckende Primat der praktischen Vernunft zu verkennen. Die . die oben schon angesprochene Bedeutung von Kants Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit für die Begründung der Naturerkenntnis wird übersehen.

sind, so gibt es aufgrund der unendlichen Vielheit sinnlich-konkreter Bedürfnisse aber immer noch eine Unzahl von Maximen, die von der Vereinnahmung durch das Sittengesetz verschont geblieben sind, also noch keinen moralischen Wert besitzen. Dieser Widerspruch zwischen der mit seiner Form gegebenen Schrankenlosigkeit des Sittengesetzes und seine nicht alle Maximen erreichenden Schranke treibt den moralisch gesinnten Menschen zu endlosen Verwandlungen seiner Maximen in Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung. Mit jeder Maxime, die sich einer solchen Allgemeinsetzung für fähig erweist, stößt der Mensch auf eine neue, die diese Verwandlung in eine allgemeine noch nicht durchgemacht hat. Im Befolgen des Sittengesetzes muss jeder, um die Maximen in ihrer ganzen Totalität zum Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung zu machen, über jede quantitative Grenze, d. h. über eine bestimmte Anzahl von Maximen, hinausgehen. Sobald er aber eine bestimmte Grenze überschritten hat, steht er schon wieder vor einer neuen, über die er auch wieder hinausgehen muss, und so fort. Der Prozess der Versittlichung der Maximen besitzt keine immanente Grenze, er hat kein Maß in sich, sondern ist endlos. Jedes in ihm erreichte Ziel ist nur wieder ein neuer Anfang. Die allgemeine Form der Gesetzgebung wird den sinnlich einzelnen Maximen gegenüber festgehalten und insofern zum Selbstzweck gemacht, als alle konkreten Bedürfnisse nur dann befriedigt werden sollen, wenn die entsprechenden Maximen zu Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung taugen.

Die Aufforderung, die Maximen zu Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung zu machen, bedeutet nichts anderes als sie in eine Form zu bringen, in der sie gesellschaftlich anerkannt sind. Die Form des Gesetzes ist gleichsam die gesellschaftliche Einheit der auf einen bestimmten, sinnlich-natürlichen Inhalt ausgerichteten Maximen. Das Sittengesetz, das die moralisch-gesellschaftliche Einheit der Maximen ist, wird als eine den Maximen und damit der ganzen sinnlich-natürlichen Welt gegenüber verselbständigte Qualität der Vernunft festgehalten. Zwischen den Maximen und ihrer im Sittengesetz gegebenen Einheit besteht stets eine Differenz, die zu überbrücken der sittliche Auftrag des Menschen ist. Eine noch nicht von Hause aus moralische, sondern sinnlich-natürliche, auf die Befriedigung individueller und eigennütziger Bedürfnisse ausgerichtete Welt soll erst noch durch die Menschen, die sich ausdauernd um die Befolgung des Sittengesetzes bemühen, moralisch gemacht werden.

Gegenüber dem allgemeinen Sittengesetz als Einheit fallen die Bestimmungsgründe, aus denen der Mensch handelt, in die sinnlich bedingte Vielheit einzelner Maximen auseinander. Kein menschliches Wesen vermag die Differenz zwischen der Einheit des Sittengesetzes und der Vielheit der Maximen aufzuheben. Die Erfüllung des Sittengesetzes erweist sich als ein unendlicher Progress, worin eine Maxime nach der andern als allgemeiner Bestimmungsgrund des Handelns genommen wird, wobei eine Vielheit von Maximen übrig bleibt als bloße, der sinnlich-natürlichen Welt angehörige Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns.

Durch die Trennung des im Sittengesetz gegebenen Übersinnlich-Allgemeinen von den in den Maximen gegebenen Sinnlich-Einzelnen muss Kant das Verhältnis beider

zueinander, wie oben auseinandergesetzt, unter dem Aspekt der quantitativen Vollständigkeit als einen unendlichen Progress betrachten.

Die Sorge um das eigene Wohl, um die Befriedigung mehr oder minder eigennütziger Bedürfnisse, kurz alles, was den Menschen als sinnlich-natürliches Wesen bewegt, faßt Kant unter der Bestimmung der Glückseligkeit zusammen. Davon wird die Tugend unterschieden, die dann vorliegt, wenn der Bestimmungsgrund des menschlichen Willens allein im Sittengesetz besteht. Die Einheit von der in der Vernunft gründenden Tugend und der der sinnlich-natürlichen Welt angehörenden Glückseligkeit bezeichnet Kant als das höchste Gut.

Da der Mensch nur frei ist, wenn er aus Achtung für das Sittengesetz handelt, d. h. wenn er sich als moralisches Wesen verhält, so muss innerhalb dieser Einheit von Tugend und Glückseligkeit die letztere als eine Folge der ersteren auftreten. Mit der Befolgung des Sittengesetzes realisiert der Mensch nach Kant die Selbständigkeit der Vernunft gegenüber der Natur, insofern er hiermit die im Sittengesetz sich bekundende Freiheit als Ursache der Gegebenheiten in der Sinnenwelt annimmt. So wenig der Mensch als sinnlich-natürliches Wesen außer acht gelassen werden kann, so sehr muss auch bei allem Bemühen des Menschen um seine Sittlichkeit der Glückseligkeit Rechnung getragen werden. Nur darf die Glückseligkeit nicht zum Selbstzweck werden. Sie soll nach Kant erstrebt werden »unter der Bedingung eines allgemein gültigen Willens (sowohl für sich selbst als für andere) «.²⁵ Die Glückseligkeit muss sich aufgrund der Bemühungen des Menschen um die Befolgung des Sittengesetzes einstellen. Er strebt dann nicht unmittelbar nach der Glückseligkeit, sondern er weist sich durch die zum Selbstzweck erhobene moralische Vervollkommnung der Glückseligkeit würdig. Da die Ereignisse, welche den Menschen zur Glückseligkeit verhelfen, entweder der Naturgesetzlichkeit unterworfen sind oder sich nach Regeln der Klugheit abschätzen lassen, sind die Erfolge zur Erlangung der Glückseligkeit, wenn man einmal von bestimmten Unwägbarkeiten menschlicher Willkür absieht, im voraus kalkulierbar. Ganz anders ist es dagegen um den Erfolg der Verwirklichung des Sittengesetzes bestellt. Diesen vermag der Mensch deswegen nicht von vornherein sicherzustellen, weil er immer zugleich als sinnlich-natürliches Wesen, d. h. in einem der Sittlichkeit entgegengesetzten Bereich handelt. Das durchaus legitime Streben nach Glückseligkeit durchkreuzt ständig dasjenige, was der Mensch sich im Interesse einer moralischen Lebensführung vorgenommen hat.

Damit die Glückseligkeit in aller Vollständigkeit eine Wirkung der Freiheit auf die Begebenheiten der Sinnenwelt ist, muss für die ganze Natur angenommen werden, dass die Freiheit ihre Ursache ist. Natur und Freiheit, sinnliche und übersinnliche Welt sind, was auch schon die Kantsche Begründung der Naturerkenntnis gezeigt hat, nicht nur einander entgegengesetzte, gleichbedeutende Gebiete, sondern die durch die Freiheit ihren Sinn erhaltende moralisch-übersinnliche Welt ist als schöpferischer Grund der mathematisch-physikalischen Gesetzen unterworfenen empirischen Welt anzusehen.

²⁵ Immanuel Kant, Nachlass. In: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preuss. Akademie d. Wiss., Berlin 1910, Bd. 19, 6989.

Die moralische Gesinnung richtet sich nur auf das Sittengesetz, welches von der Glückseligkeit unberührt, diese weder verheißt noch deren Möglichkeit bestreitet. Gegenüber seiner abstrakten, den menschlichen Willen als solchen betreffenden Allgemeinheit verhält sich das Sittengesetz gegen die empirische Weltordnung gleichgültig. Trotzdem aber soll, wie Kant mit dem höchsten Gut als Einheit von Tugend und Glückseligkeit entwickelt, zwischen der moralischen, sich um die Befolgung des Sittengesetzes drehenden Gesinnung und der äußerlichen Weltordnung ein notwendiger Zusammenhang bestehen. Die innere, notwendige Zusammengehörigkeit aber von Moralität und Sinnlichkeit und ihre gleichzeitige selbständige Existenz gegeneinander sind die Grundlage für ihren Widerspruch.

Die notwendige Zusammengehörigkeit geht von der Moralität aus, nach der sich, wie oben schon ausgeführt, die Ordnung der sinnlich-natürlichen Welt zu richten hat. Das einzelne menschliche Subjekt aber verfügt nicht über das Ganze der Natur, sondern nur über einzelne, bestimmte Bedürfnisse betreffende Maximen, die es, ohne den moralischen Erfolg der Handlung garantierten zu können, zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung macht. Sich in einem unendlichen Progress redlich um die sittliche Vollkommenheit zu bemühen, was nur möglich ist unter gleichzeitiger Berücksichtigung dessen, was die Glückseligkeit ausmacht, dies ist das Schicksal des Menschen als einem endlichen Wesen, das nur mit einer endlichen, d. h. an der sinnlich-natürlichen Ordnung der Welt seine Schranken findenden Vernunft ausgestattet ist. Dass die entgegengesetzten Seiten miteinander harmonieren, so dass die weltliche Ordnung als eine Folge der moralischen Gesinnung erscheint, dafür gibt es für den in den unendlichen Progress involvierten Menschen keine Garantie.

Der Mensch hat sich seine Vernunft nicht selbst gegeben, sondern findet sich schon immer als mit Vernunft begabtes Wesen vor, so wie für ihn das Sittengesetz schon immer als ein Faktum der Vernunft vorhanden ist. Ebenso steht dem Menschen als moralischem Wesen die Natur als eine durch den Verstand konstituierte, Naturgesetzen unterworfenen Welt der Erscheinungen gegenüber. Dieses ist gleichbedeutend damit, dass die Natur bei allem Anteil, den der Verstand an der Entstehung der Erscheinungen hat, der menschlichen Vernunft schlechthin als ein ihr entgegengesetzter Bereich gegenübersteht, über den sie als Ganzes nicht verfügen kann. Auf dieser Nichtverfügbarkeit des ganzen, die Glückseligkeit umfassenden Bereichs der Natur beruht der unendliche Progress, in den sich der Mensch dann verstrickt, wenn es ihm im Interesse der moralischen Vervollkommnung um die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit geht.

Im Folgenden soll der Zusammenhang zur Sprache gebracht werden, der zwischen der Organisation einer durchgehend rechtlich verfassten bürgerlichen Gesellschaft und der Beförderung des höchsten Gutes besteht. In der mit dem Staat identifizierten bürgerlichen Gesellschaft wird die Herrschaft des Eigennutzes der Menschen gebrochen. Sie werden gezwungen, in ihrem empirisch bedingten Verhalten gleichzeitig nach Maßgabe einer allgemeinen Gesetzgebung das Tun der anderen zu berücksichtigen. Damit liefert die Errichtung einer solchen Gesellschaft zugleich einen

Beitrag zur Beförderung des höchsten Gutes. Dies verlangt vom Menschen nichts anderes, als dass er sein Streben nach Glückseligkeit als Folge seines Gehorsams gegen das Sittengesetz betrachtet. Der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit wird in der bürgerlichen Gesellschaft ebenso wenig aufgehoben, wie in der über die Legalität der öffentlichen Gesetzgebung hinausgehenden Bemühung um das höchste Gut. Die bürgerliche verfasste Gesellschaft als ein Bereich, welcher der Beförderung des höchsten Gutes dient, ist auch für sich genommen ein von den Menschen anzustrebender, von Kant als ewiger Friedenszustand bezeichneter Idealzustand, wie es die Versöhnung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut ist.

Als was Kant die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit begreift, lässt sich aus dem erklären, was er im Unterschied zur bürgerlichen, mit dem Staat gleichgesetzten Gesellschaft unter dem Naturzustand versteht. Während noch Hobbes den Naturzustand so massiv als einen Kampf aller gegen alle betrachtet, dass er den Menschen jegliche Soziabilität und Eigentumsfähigkeit abspricht, versteht Kant unter dem Naturzustand einen gesellschaftlichen Bereich, der trotz des Kampfes aller gegen alle ein provisorisches Anerkennen des Mein und Dein erlaubt. Naturzustand und Staat verhalten sich nicht zueinander wie ein vorgesellschaftlicher zu einem gesellschaftlichen Bereich. Vielmehr zeichnet sich der Staat in seiner Gesellschaftlichkeit vor dem Naturzustand durch dasjenige aus, was sich hinter dem Begriff des Bürgerlichen verbirgt. Hierunter ist vor allem die im allgemeinen Willen gründende, durch staatliche Zwangsgewalt allgemein verbindlich gemachte Anerkennung des Rechts auf Eigentum zu verstehen. Dass Kant hinsichtlich der vor allem durch die Warenzirkulation schon bestimmten Gesellschaftlichkeit den Naturzustand weiter fasst als dies Hobbes tut, geht darauf zurück, dass sich Kant hierbei mehr an Lockes Theorie orientiert, welche der ideelle Ausdruck eines höheren Entwicklungsstandes der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ist, in dem sich die Warenzirkulation ungleich weiter verallgemeinert hat, als dies zu Hobbes Zeiten der Fall war.

Ein Gesetz, durch welches »das Mein und Dein« gesichert ist und das Kant ein »austeilendes« oder »peremptorisches Gesetz« nennt im Unterschied zum »provisorischen Gesetz« des Naturzustandes, kann es aufgrund der Vorherrschaft der empirisch bestimmten Neigungen nur geben, wenn die Menschen sich auch schon im Naturzustand unter Absehung von ihrer sinnlichen Natur als bloße Vernunftwesen zueinander verhalten.

Während der Naturzustand für den Kampf sinnlich bedingter, ihren unterschiedlichen Neigungen nachgehender Individuen steht, steht die Vernunft als das Vermögen, von der sinnlichen Seite der Wirklichkeit zu abstrahieren, für die in Form eines allgemeinen Willens auftretende Einheit. Nur in dieser illusorischen Form eines gemeinschaftlichen Willens kann es für Kant noch eine von der sinnlich-natürlichen Welt der Bedürfnisse verschiedene Gesellschaftlichkeit geben. Der gemeinschaftliche Wille und das Sittengesetz sind beide in ihrer Allgemeinheit Ausdruck der menschlichen Freiheit und geben die Grundlage ab für den bürgerlichen Staat, der deswegen vom Naturzustand verschieden ist, weil das in diesem nur provisorisch anerkannte Mein und Dein in eine

allgemein-verbindliche, mit öffentlichem Zwang sich durchsetzende Gesetzgebung überführt worden ist.

Da Kant dem Naturzustand einen gesellschaftlichen Charakter zuschreibt, der sich im Vorhandensein des provisorischen Rechtes zeigt, besitzt er als Zerrbild der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft eine gewisse Selbständigkeit. Der den Naturzustand charakterisierende, durch die Befriedigung egoistischer Bedürfnisse bestimmte Kampf aller gegen alle wird von Kant als eine bis zur Vernichtung fortschreitende Gefährdung des an sich schon zu recht bestehenden Eigentums begriffen. Insoweit Kant den Naturzustand als ein provisorisches Rechtsverhältnis begreift, faßt er ihn soweit als ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit, wie das provisorische Anerkennen als Privateigentümer ideeller Ausdruck der Warenzirkulation ist.

Die relative Selbständigkeit, die der Naturzustand wegen des provisorischen Rechtes besitzt, zeigt sich deutlich darin, dass sich die Funktion des mit der bürgerlichen Gesellschaft identifizierten Staates darin besteht, die schon durch das provisorische Mein und Dein vorhandenen Rechtsverhältnisse mittels staatlicher Zwangsgewalt zu sanktionieren und nicht erst, wie dies noch bei Hobbes der Fall ist, überhaupt erst zu schaffen.²⁶ »Im Unterschied zu der Hobbeschen Konzeption hat der Staat bei Kant das Eigentum nicht zu konstituieren, sondern ist bloß als sanktionierende Instanz auf dieses bezogen. Seine Funktion besteht darin, ein vollausgebildetes, d.h. gesellschaftlich wirksames Mein und Dein einerseits und darauf beruhende gesellschaftliche Beziehungen und Rechtsverhältnisse andererseits zu nutzen, nicht aber erst die Voraussetzungen für deren Bildung zu schaffen. Im Naturzustand hat also >jedermann gegen den anderen schon ein Recht, und die Konstitutionen gehen nur auf die Mittel, dieses Recht zu exekutieren«.²⁷

Dass Kant mit dem Naturzustand nur ein verzerrtes und stark reduziertes Abbild der bürgerlichen Produktionsweise, vor allem der Warenzirkulation gibt, kommt darin zum

²⁶ Für Hobbes wurde festgehalten, er kenne im Naturzustand keine Soziabilität. Hierzu muss folgendes bedacht werden: Hobbes sieht den Naturzustand durch die Vereinzelung der Einzelnen charakterisiert und damit durch eine auch in der bürgerlichen Gesellschaft vorfindliche Bestimmung, insofern in dieser die gegeneinander verselbständigten einzelnen Privatproduzenten über den Austausch ihrer Produkte in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten. Die Vereinzelung der Einzelnen ist als Kehrseite des durch den Tausch bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs so sehr ein gesellschaftliches Produkt wie dieser. In diesem Sinne ist die für Hobbes den Naturzustand auszeichnende Bestimmung eine gesellschaftliche, zur Soziabilität der bürgerlichen Welt gehörende. Um den Naturzustand zu erhalten, abstrahiert Hobbes von den durch den Tausch bestimmten Rechtsverhältnissen, um hierdurch die Vereinzelung der Einzelnen für sich zu fixieren. Auf folgende Weise ist hiermit aber die Soziabilität im Naturzustand gegenwärtig: Einmal gehört die Vereinzelung der Einzelnen als Kehrseite des durch den Tausch bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs der Individuen in obigem Sinne zur Soziabilität, auch wenn sie als etwas aller Soziabilität Vorausgehendes ausgegeben wird. Obgleich der Naturzustand durch das Fehlen jeglicher Soziabilität gekennzeichnet wird, enthält er diese zum andern insofern, als mit der Vereinzelung der Einzelnen Bedingungen angegeben werden, die nur noch eine einzige Form von Soziabilität übrig lassen. Die Soziabilität, die verhindert wird, ist unter der Hand die durch den Tausch bestimmte. Als etwas noch zu realisierendes ist sie durch die Art und Weise, in der Hobbes den Naturzustand durch die Vereinzelung der Einzelnen bestimmt, als einzig mögliche Form von Soziabilität bereits ideell gegenwärtig.

²⁷ Richard Saage, Naturzustand und Eigentum; in: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie. Hrsg. von Zwi Batscha, Frankfurt/Main, 1976, S. 218 f.

Ausdruck, dass der allgemeine Wille, der in der Warenzirkulation mit der Entstehung des Geldes ausdrücklich gesetzt ist, im Naturzustand nur latent gegenwärtig ist, bzw. soweit wie das Recht als provisorisches wirksam ist. Da die Warenzirkulation, innerhalb derer sich Privateigentümer wechselseitig anerkennen müssen, für die einzelnen Individuen zugleich aber nur als Mittel zum Zweck zur Durchsetzung ihrer egoistischen Eigeninteressen erscheint, sieht Kant den Naturzustand wesentlich durch den Hobbeschen Kampf aller gegen alle gekennzeichnet, der eine ständige Präsenz des allgemeinen Willens verhindert, d. h. kein allen Individuen aufgezwungenes wechselseitiges Anerkennen als Privateigentümer zulässt. Einen allgemeinen Willen kann es im Naturzustand nur geben, wenn dieselben Beziehungen der Individuen zueinander, die ihnen erlauben, einen unerbittlichen Kampf gegeneinander zu führen, sie gleichzeitig zwingen, sich wechselseitig als Besitzer von Erde und Arbeitsprodukten anzuerkennen. Die Beziehungen der Individuen zueinander, aus denen ihr allgemeiner Wille hervorgeht, müssen solche sein, in denen von der sinnlich-natürlichen Seite der Wirklichkeit, d. h. von den unterschiedlichen Neigungen und egoistischen Eigeninteressen der Individuen abstrahiert wird. Da das Recht im Naturzustand aber nur provisorisch ist und dieser wesentlich durch den Kampf aller gegen alle bestimmt ist, gibt es in ihm keine Beziehungen der Individuen zueinander, aus denen der allgemeine Wille hervorgehen könnte. Da Kant alle Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken verlegt, besteht die den allgemeinen Willen hervorbringende Beziehung im Gegensatz zur sinnlich-natürlichen Wirklichkeit in einer solchen, welche die Individuen als mit Vernunft begabte Wesen zueinander eingehen. Das öffentliche, durch den Staat sanktionierte Recht ist für Kant Ausdruck eines die vertragliche Übereinkunft aller Individuen anzeigenden allgemeinen Willens. Der allgemeine Wille, den Kant aus den Rechtsverhältnissen aufgreift, welche der ideelle Ausdruck der Warenzirkulation sind, kann nicht aus den Beziehungen hervorgehen, die den Naturzustand charakterisieren und die bestimmt sind durch die eigennützigen, das Recht zu einem provisorischen degradierenden Eigeninteressen.

Das im allgemeinen Willen gründende Recht, worin die Herrschaft der Neigungen gebrochen ist, kann zwar nicht aus der Beziehung hervorgehen, welche die Individuen im Naturzustand eingehen, dennoch aber kann es, da der allgemeine Wille eine Angelegenheit aller ist, nur aus einer realen Beziehung der Individuen zueinander hervorgehen. Kant erkennt nicht, dass sich die Individuen auch schon ohne staatlichen Zwang innerhalb der Warenzirkulation als Privateigentümer wechselseitig anerkennen, so dass die Warenzirkulation als ein gesellschaftlicher Prozess anzusehen ist, innerhalb dessen der allgemeine Wille entsteht. Für Kant ist der allgemeine Wille erst innerhalb der durch staatliche Zwangsgewalt gesicherten Rechtsverhältnisse gegenwärtig, welche als ideeller Ausdruck der Warenzirkulation in dieser ihre ökonomische Basis haben. Für Kant bezieht sich der allgemeine Wille auf die Individuen als Vernunftwesen. Damit er zustandekommt, müssten die Individuen einen rechtlichen Akt vollziehen, innerhalb dessen sie von ihren empirisch bedingten Neigungen und egoistischen Interessen abstrahieren. Angesichts des Tatbestandes, dass es einen solchen rechtlichen Akt

niemals gegeben hat, sieht Kant den Naturzustand auch, wie schon gezeigt, trotz der Gegenwart des provisorischen Rechts durch den vom Eigennutz diktierten Kampf aller gegen alle bestimmt. Dass es einen allgemeinen Willen gibt, kann Kant nicht einmal aus einer Beziehung der Individuen zueinander erklären, in der sie in der Abstraktion von der sinnlich-natürlichen Seite ihrer Lebensreproduktion sich als bloße Vernunftwesen zueinander verhalten. Auf eine in mystisches Dunkel gehüllte Weise muss die Vernunft die Verantwortung für das Vorhandensein des allgemeinen Willens tragen, dessen Entstehung nur in einer wirklichen gesellschaftlichen Beziehung der Individuen zueinander, wie die Warenzirkulation eine ist, erklärt werden kann oder zumindest in idealistischer Manier aus einem die Warenzirkulation verzerrt abbildenden rechtlichen Akt. Der allgemeine Wille ist für Kant ein »*ursprünglich* und a priori vereinigter Wille (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt)«. ²⁸Der die gesellschaftliche Einheit dokumentierende allgemeine Wille existiert für Kant als eine unerklärbare, a priori in der Vernunft vorhandene Idee, die durch keine wirkliche gesellschaftliche Beziehung zustande gekommen ist. Mit diesem ursprünglich und a priori in der Vernunft vereinigten Willen aller, der zwar aus keiner wirklichen Beziehung hervorgegangen ist, aber dennoch so behandelt wird, als wäre dies der Fall, begründet Kant dann auch die Rechtsverhältnisse, worin sich die Individuen in einer über ihre empirischen Neigungen hinausgehenden Weise als Vernunftwesen aufeinander beziehen, und zwar derart, dass die Herrschaft des den Naturzustand dominierenden Eigennutzes durch die Herrschaft der staatlich sanktionierten Gesetze von Mein und Dein ersetzt wird.

Was über die durch den Eigennutz diktierten, nur ein provisorisches Recht zulassenden Beziehungen der Individuen zueinander hinaus die Entstehung eines allgemeinen Willens erklären kann, besteht für Kant darin, dass die Individuen kraft ihrer Vernünftigkeit einen Vertrag miteinander schließen.

»Hier ist nun ein *ursprünglicher Kontrakt*, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen begründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *factum sociale* genannt), als Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keineswegs ein *Faktum* voraussetzen nötig (ja, als solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, was ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten sie als Nachkommen getreten sind, *einmal* wirklich einen solchen Aktus verrichtet, und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns, mündlich oder schriftlich, hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: Nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen *können*, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob

²⁸ Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1975, S. 378.

er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe. Denn das ist der Probiertestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.«²⁹

Weil Kant das Allgemeine an der bürgerlichen Form der gesellschaftlichen Arbeit und den dadurch festgelegten Willensverhältnissen nur verkürzt und widersprüchlich als eine natürliche, durch provisorisches Eigentumsrecht sich auszeichnende Soziabilität begreift, sieht er keinen den Staat erklärenden Zusammenhang zwischen der mit dem Naturzustand anvisierten ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vielmehr muss Kant den Staat, dessen Gesetze nur »die rechtliche Form des Beisammenseins (Verfassung) . . . betreffen ... in Ansehung deren sie notwendig als öffentliche gedacht werden müssen«,³⁰ in einer dem Naturzustand gegenüber selbständig existierenden Idee der Vernunft gründen lassen. Für Kant fallen bürgerliche Gesellschaft, ihrer ökonomischen Struktur nach, und der Staat deswegen zusammen, weil das, was er im Naturzustand an der Warenzirkulation erfasst, noch nicht so weit geht, dass er diese als den gesellschaftlichen Prozess dingfest macht, worin im wechselseitigen Anerkennen der Individuen als Warenbesitzer deren Wille als allgemeiner gesetzt wird.

Die Ersatzhandlung für jene gesellschaftliche Beziehung, worin sich die Individuen wechselseitig als Eigentümer anerkennen, besteht, wie aus dem Bisherigen ersichtlich, für Kant nur in der Schließung eines Vertrages. Mit diesem treffen die Individuen eine für alle verbindliche Übereinkunft darüber, den nur ein provisorisches Recht zulassenden Naturzustand zu verlassen, um sich einer für alle gleichermaßen gültigen Gesetzgebung zu unterwerfen, durch die das im Naturzustand ständig mit dem Verlust bedrohte Eigentum gesichert wird. Insofern die Menschen im Naturzustand sich auf provisorische Weise wechselseitig als Eigentümer anerkennen und zugleich als vernunftbegabte Wesen den Kampf aller gegen alle als eine ihre Eigentumsfähigkeit bedrohende Unzulänglichkeit erfahren, lässt sich für Kant noch innerhalb des Naturzustandes die Forderung aufstellen, ihn zu verlassen, um in eine durchgängig rechtlich verfasste bürgerliche Gesellschaft (Staat) einzutreten. Kant kann sich einen Zusammenschluss der Individuen als konstituierenden Prozess ihres allgemeinen Willens nur in Form des Vertrages vorstellen. Indem er aber sieht, dass ein solcher Vertrag niemals geschlossen worden sein kann, erkennt er an, dass sich der allgemeine Wille auf eine den Individuen unbewusste Weise im Austausch der Waren herstellt, insofern die Individuen sich wechselseitig als Eigentümer ihrer Arbeitsprodukte anerkennen. Aus diesem Dilemma, dass der allgemeine Wille nur Resultat eines Vertragsschlusses sein kann, dieser aber niemals auch als historisch-empirisches Faktum existiert, rettet sich Kant - ohne zu wissen, dass er damit dieser Unbewusstheit Rechnung trägt, welche die Entstehung des allgemeinen Willens in der Warenzirkulation auszeichnet. Er begreift die bürgerlich verfasste Gesellschaft so, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes entsprungen wäre und jeder Bürger zu einem solchen Willen sein Zustimmung gegeben hätte. Die Individuen finden

²⁹ Immanuel Kant, a.a.O., Bd. 9, S. 153.

³⁰ Immanuel Kant, a.a.O., Bd. 7, S. 424.

sich also schon immer als Glieder einer rechtlich verfassten Gesellschaft vor, ohne sich bewusst in Form eines Vertrages an dem Zustandekommen des vereinigten Willens des ganzen Volkes beteiligt zu haben.

Während Hobbes die bürgerliche Gesellschaft ganz im Zeichen des Kampfes aller gegen alle nach der Seite des durch die egoistischen Neigungen bestimmten Inhalts begreift, erfasst Kant, wenn auch nur arg verkürzt, in der sich im Naturzustand verbergenden bürgerlichen Gesellschaft mit dem provisorischen Recht die überhaupt durch das Recht gekennzeichnete Form. Zwar erkennt Kant noch nicht die durch den „Wert“ der Waren bzw. durch das Geld bestimmte Bewegungsform des gesellschaftlichen Stoffwechsels als die Basis aller Formen des Rechts, aber anders als Hobbes erfasst er mit dem provisorischen Recht im Naturzustand eine Form, welche durch die ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit (Geld, Preis der Waren) vermittelt ist. Dieser Unterschied zu Hobbes berechtigt noch keinesfalls zu sagen, Kant erfasse den Zusammenhang zwischen der stofflichen, an den Gebrauchswert der Waren gebundenen inhaltlichen Bewegung mit der durch den Wert bzw. das Geld bestimmten ökonomischen Formbewegung. Vielmehr wird dieser Zusammenhang wiederum stark abgeschwächt. Angesichts der Ohnmacht des Sozialkontraktes als einer bloßen Idee der Vernunft erkennt Kant den als Determinationszusammenhang egoistischer Neigungen bezeichneten Inhalt so sehr an, dass die Befolgung der Aufforderung, in eine durchgängig rechtlich verfasste bürgerliche Gesellschaft zu treten, nur durch Gewalt vorstellbar ist. Daher ist es auch die Gewalt, »aus deren Zwang nachher das öffentliche Recht bekundet wird«.³¹ So sehr Kant die bürgerliche Gesellschaft nach der Seite des Inhalts begreift, so sehr besteht für ihn kein Zweifel, dass nach der »Ordnung der Natur ... vor dem Recht die Gewalt und der Zwang vorhergehe (;) denn ohne diesen würden Menschen selbst nicht einmal dahin gebracht werden können (,) sich zum Gesetzgeben zu vereinigen«.³²

Nichts vermag die Ohnmacht des allgemeinen Willens deutlicher zu demonstrieren als Kants Eingeständnis, dass erst mittels der Gewalt die den gesellschaftlichen Zusammenhang der vernunftbegabten Menschen bestimmenden Rechtsgesetze dazu fähig seien, »die Freiheit zu regulieren und in Formen zu bringen«.³³

Der Sozialkontrakt ist die Grundlage für das Recht als die die bürgerliche Gesellschaft bestimmende Form. Dass er kein empirisches Faktum, sondern bloß im Kantschen Sinne als regulative Idee bzw. als Regel praktisch wirksam ist, hat eine zweifache Trennung von Form und Inhalt zur Folge. Der Sozialkontrakt, durch den sich die

³¹Indem Kant die Gewalt in dieser Funktion einsetzt, geht es nicht nur um irgendeine Machtausübung schlechthin, derer sich Kant bedienen muss, um einen unerkannt bleibenden Sachverhalt in verdrehter Weise verständlich zu machen. Vielmehr reproduziert Kant hier eine Seite der Machtausübung, welche zum Wesen des bürgerlichen Staates gehört und von einer materialistischen Erklärung des Zusammenhangs von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in Rechnung gestellt werden muss. (Vgl. hierzu: Projekt Klassenanalyse, in: Beiträge zum wissenschaftlichen Sozialismus, Heft Nr. 6, Berlin (West) 1976, S. 81 ff.; dies., Oberfläche und Staat, Kritik neuerer Staatsableitungen, Berlin (West) 1973; dies., Materialien zur Klassenstruktur der BRD, Bd. 1 Berlin (West) 1973)

³² Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. XXIII, S. 169.

³³ Ebenda.

Menschen nach Kant über den Naturzustand erheben, ist auch eine Beziehung, welche die Menschen nur als vernunftbegabte, nicht aber mit egoistischen Neigungen ausgestattete Wesen eingehen könnten. Gründet die rechtliche Verfassung der Gesellschaft, welche für Kant die Form abgibt, unter der er den Staat begreift, im Sozialkontrakt als dem a priori vereinigten Willen aller, dann gründet diese Form in der Vernunftidee, die Kant immer schon von dem aus der Welt der Bedürfnisse bestehenden Inhalt abtrennt und ihm gegenüber verselbständigt hat. Dass Kant die Idee des Rechts mit Gewalt durchzusetzen gedenkt, bedeutet, dass er das, was er in der bürgerlichen Gesellschaft als Form begreift, unabhängig von der einseitig und unter dem Gesichtspunkt des stofflichen Inhalts gefassten, ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit realisieren will.

Zu den dem Inhalt entgegengesetzten, das Recht bestimmenden wechselseitigen Anerkennen der Individuen als Eigentümer gelangt Kant nur über den sich den reellen gesellschaftlichen Verhältnissen entziehenden und deswegen als idealistische Hilfskonstruktion entlarvenden Sozialkontrakt.

Freiheit und Gleichheit, die in diesem Sozialkontrakt zum Ausdruck kommen und in deren Verwirklichung es Kant mit der Errichtung einer rechtlich verfassten Gesellschaft geht, erweisen sich für ihn als Bestimmungen, die ausschließlich der politischen Sphäre des Staates angehören und nicht schon, wie dies entgegen Kants Auffassung der Fall ist, der ökonomisch gesellschaftlichen Sphäre. Dieser billigt Kant nur eine in Willkür ausartende gesetzlose Freiheit zu. Weil die als Naturzustand kaschierte bürgerliche Gesellschaft von Kant als ein Determinationszusammenhang egoistischer Neigungen aufgefasst wird, der das Recht zu einem Provisorium macht, herrschen in ihm demgemäß auch nur Ungleichheit und Unfreiheit der Menschen vor.

Als mit Vernunft begabte Wesen können die Individuen nach Kant auch schon im Naturzustand von ihren egoistischen Neigungen abstrahieren und eine allgemeine Gesetzgebung für notwendig erachten. Kraft ihrer der Sinnlichkeit entgegengesetzten Vernünftigkeit können sich die Menschen auch im Naturzustand in die Sphäre der Sittlichkeit erheben, weil sie die Verpflichtung spüren, ihre den Eigennutz ausdrückenden Maximen einer allgemeinen Gesetzgebung zu unterstellen.

Die Praxis des Naturzustandes steht im Widerspruch zu den Vorstellungen, die sich die Individuen schon als mit Vernunft begabte Wesen von ihrer Freiheit und Gleichheit machen. Reell herrschen im Naturzustand die der sinnlich-natürlichen Welt angehörenden egoistischen Neigungen, während ideell in den Köpfen der konkurrierenden Besitzbürger schon im krassen Widerspruch dazu Freiheit und Gleichheit herumspuken.

Kant steht vor dem Problem, gegen den ursprünglichen im Naturzustand verharrenden Willen der Individuen, dessen Bestimmungsgrund ein empirischer ist, diese, über ihren eigenen Willensakt vermittelt, in solche Verhältnisse zu versetzen, worin sie sich als freie und gleiche Privateigentümer anerkennen. Kant bestimmt den Naturzustand als Reich der Notwendigkeit, worin Ungleichheit und Unfreiheit herrschen. Folglich treten Gleichheit und Freiheit nur in einem anderen Bereich auf, als es der Naturzustand ist, so

dass es zur Lösung dieses Problems einer Instanz bedarf, die einerseits losgelöst wird von der im Naturzustand verborgenen ökonomisch-gesellschaftlichen Struktur, auf der andern Seite aber auch nicht nur in den Köpfen der Individuen eingeschlossen bleibt. Diese Instanz muss vielmehr praktisch wirksam sein und mit der entsprechenden Macht ausgestattet werden, um den notwendigen Zwang auf die Individuen ausüben zu können. Als diese Instanz wird eine politische und juristische Organisationsform der Gesellschaft erforderlich, welche die Individuen, abgesehen von dem Selbstzwang, den sie sich in der Befolgung des Sittengesetzes auferlegen, unter das Joch einer allgemeinen Gesetzgebung zwingt.

Dass die bewusste Beziehung der Privateigentümer zu den Bedingungen ihres gesellschaftlichen Lebens die Form eines allgemeinen, ihm äußerlich als Staat verselbständigten Willensverhältnisses annehmen muss, erscheint bei Kant in mystisch verdrehter Form, über den ursprünglichen Sozialkontrakt vermittelt, insofern dieser die Voraussetzung für die durchgängig rechtliche Verfassung der Gesellschaft abgibt, innerhalb derer die Individuen allererst gezwungen werden, sich wechselseitig als Privateigentümer anzuerkennen. Kant vermag mit dem Naturzustand die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit nicht soweit zu begreifen, dass er erkennt, dass darin schon die Individuen gezwungen sind, sich wechselseitig als Privateigentümer anzuerkennen. Vielmehr sieht er dies nur dadurch gegeben, dass der ursprüngliche Sozialkontrakt notwendig auch die Unterwerfung der Menschen unter eine das Recht durchsetzende Herrschaftsgewalt nach sich zieht. So wie sich Kant den Sozialkontrakt als eine bloße Vernunftidee vorstellt, der aus keiner wirklichen Beziehung der Individuen zueinander hervorgegangen ist, so steht auch der Monarch, in welchem sich die Herrschaftsgewalt verkörpert, über allen, vertragliche Vereinbarungen möglich machenden Beziehungen der Menschen zueinander. Der Monarch ist kein Mitglied des Gemeinwesens (»Imperans non est socius«), sondern dessen Schöpfer und Erhalter: »Das Oberhaupt des gemeinen Wesens ist von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer und Erhalter desselben.«³⁴ Der im Sozialkontrakt zustandegekommene gemeinsame Wille ist, obgleich es sich bei ihm um eine Angelegenheit der menschlichen Vernunft handelt, für die Bürger so gut wie hinter ihrem Rücken, ohne ein bewusstes Zutun von ihnen entstanden und tritt ihnen schon immer als fertige, ihrem Einfluss entzogene, d.h. staatlich institutionalisierte Herrschaftsgewalt gegenüber, der sie als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zu gehorchen haben. Dass der in den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen fehlende Zwang des sich wechselseitigen Anerkennens als Privateigentümer von dem den Bürgern selbständig gegenüberstehenden, nur dem Recht verpflichteten Herrscher ausgeübt wird, ist, was die bisher gemachten Ausführungen zeigen sollten, Ausdruck der zugrundeliegenden Trennung der sinnlich-natürlichen von der moralisch-geistigen Welt. Zwar sind nach Kant die Individuen aus dem Naturzustand heraus und in eine bürgerlich-rechtlich verfasste Gesellschaft eingetreten, dennoch aber ist der Naturzustand in dieser gegenwärtig. Dies wird gerade durch den Zwang bewiesen, dem die Menschen ständig unterworfen werden müssen, da

³⁴ Immanuel Kant, Kl. Schriften, S. 88.

sich ohne ihn die den Naturzustand auszeichnenden, den Kampf aller gegen alle bestimmenden egoistischen Eigeninteressen durchsetzen würden.

Der allgemeine Wille geht, was Kant nicht zu erkennen vermag, aus denselben Beziehungen hervor, welche die Individuen in der Warenzirkulation eingehen und in denen sie ihren eigenen Nutzen zum alleinigen Zweck machen, so dass, obgleich jeder jeden übervorteilen will, dennoch alle sich, um dies verwirklichen zu können, wechselseitig als Privateigentümer anerkennen müssen. Kant bekommt den allgemeinen Willen erst in der idealistischen Form des Vertrages in den Blick, obwohl er bereits in der Warenzirkulation im wechselseitigen Anerkennen der Menschen als Eigentümer der Waren vorhanden ist. Kant trennt den allgemeinen Willen von der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, worin er immer schon entstanden ist und in den durch den Wert bzw. das Geld gegebenen ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit seine Basis hat. Kant hat den Vertrag selbständig für sich als eine bloße Idee der Vernunft fixiert, die, um überhaupt praktisch wirksam sein zu können, von einer Herrschaftsgestalt repräsentiert werden muss. Allein ein mit der entsprechenden Macht versehener Monarch kann angesichts »der Bösartigkeit der menschlichen Natur« dem öffentlichen Recht mit Gewalt Geltung verschaffen. Die Kluft zwischen dem, was Kant mit dem im allgemeinen Willen gründenden Recht an der Gesellschaftlichkeit der Arbeit erfasst, und dem sinnlich-natürlichen Bereich, dem der Mensch als Triebwesen angehört, ist unüberbrückbar. Der Mensch ist und bleibt für Kant »ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, *einen Herrn nötig* hat. Denn er missbraucht gewiss seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige, tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen.«³⁵

Dadurch, dass der Mensch in den bürgerlichen Zustand eintritt, wird die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, die im Naturzustand in der bedrohlichen Herrschaft der egoistischen Triebe sich geltend machte, nicht aufgehoben. Denn dass im bürgerlichen Zustand das Recht über den Eigennutz der Menschen herrschen soll, setzt die selbständige, das Recht in seiner Wirksamkeit beschneidende Existenz des Menschen als ein dem Naturzustand angehörigen Wesen voraus. Der von der Herrschergewalt ausgehende Zwang ist im status zivili notwendig, da Kant sich von einem anthropologischen Pessimismus nicht freimachen kann. Die Bösartigkeit der menschlichen Natur, d.h. dasjenige, was den Menschen im Naturzustand auszeichnet, veranschlagt er so hoch, dass der Mensch »eines Herrn (bedarf), der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen«.³⁶

³⁵ Ebenda, S. 11.

³⁶ Ebenda.

Kapitel 3

Die Überwindung des »unendlichen Progresses« durch Hegel

Es wurde schon betont, auf welche Weise es in der Begründung der Naturerkenntnis wesentlich um die Bestimmung der Produktion in dem Sinne geht, dass die Vernunft nur das erkennt, was sie selbst produziert. (Siehe Kapitel 2 dieser Arbeit.) Was die Vernunft produziert, sind aber reine Formen des Verstandes, die, vermittelt über ihre schematische Anwendung auf die sinnliche Anschauung, die Form der Gegenständlichkeit bestimmen, unter der den Menschen die Natur gegeben ist. Die Produktion als Bedingung der Erkenntnis der Natur beschränkt sich auf die von der Natur unabhängige geistige Tätigkeit. Obgleich in ihr sich bestimmt, als was die Natur dem Menschen erscheint, erstreckt sich ihre Verfügungsgewalt nicht auf diese selbst. Dass der Mensch die Natur auch in ihrem An-Sich-Sein erkennt, traut Kant der ihr gegenüber verselbständigten produktiven Tätigkeit der Vernunft nicht zu. Nach dieser Seite bleibt die Natur für Kant das unerkennbare „Ding an sich“.

In der praktischen Philosophie, in der es nicht um die sinnlich bedingte Erkenntnis der Welt geht, hebt Kant mit dem moralischen Handeln auf eine Seite der Produktion ab, in der sowohl die sinnlich-natürliche als auch die übersinnlich-rechtliche Welt aus sittlichen Beweggründen heraus umgestaltet wird. Würde der moralisch gesinnte Mensch über die sinnlich-natürliche Welt als Ganzes verfügen, stünde es auch in seiner Macht, sich nicht nur der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit in einem unendlichen Progress bloß anzunähern, sondern tatsächlich auch zu verwirklichen. Dies gilt in verwandelter Form auch für die Naturerkenntnis. Der Verstand würde nach Kant auch die Natur in ihrem An-Sich-Sein, d. h. als Ganzes erkennen, wenn er zugleich auch der Produzent der ganzen Natur wäre und nicht nur der Produzent von Formen des endlichen menschlichen Verstandes als Bedingungen der Erkenntnis bloßer Erscheinungen.

Zwischen der menschlichen Vernunft und der Natur besteht für Kant kein Zusammenhang, aus dem heraus erklärt werden könnte, wie der Mensch, sich zu einem gesellschaftlichen Wesen entwickelt und als solches aus der Natur hervorgeht. Vielmehr handelt es sich um gegeneinander verselbständigte Bereiche, die sich aufgrund der Übersinnlichkeit des einen und der Sinnlichkeit des anderen wechselseitig ausschließen. Über den Zusammenhang dieser Bereiche wird ausgehend von dem moralisch-praktischen Problem der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit, im Nachhinein befunden. Von hier aus erklärt sich auch, dass Kant den Gegensatz von praktischer und theoretischer Philosophie vom Boden der praktischen Philosophie aus gezwungen ist, aufzuweichen. Wie noch gezeigt werden wird, entwickelt Kant im Interesse der Einheit von natürlicher und menschlicher Welt Vorstellungen über die Natur, die weit über das hinausgehen, was als Natur in der „Kritik der reinen Vernunft dargestellt wird.“³⁷

³⁷ vgl. hierzu: Friedrich Kaulbach, Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant, in: Kant-Studien 56. Jahrg. 1966, S. 430 ff.

Wie die Natur als Ganzes von einem göttlichen Verstand erkannt wird, der diese zugleich in ihrer sinnlichen Materialität als Ganzes produziert hat, so existiert die vom Menschen angestrebte, aber niemals erreichbare Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit für ein solches übermenschliches und übersinnliches Wesen, das, über die Natur und die menschliche Vernunft übergreifend, mit der einen auch die andere produziert. Dass diesem höchsten Gut sich der Mensch nur in einem unendlichen Progress annähern kann, muss seinen Grund für Kant in der Unzulänglichkeit haben, die darin besteht, dass das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur ist. Weil im höchsten Gut die Freiheit als Ursache der Begebenheiten in der sinnlichen Welt erscheint, ist ihre Existenz sinnlicher Erfahrung und damit auch der erkennenden Vernunft des Menschen nicht zugänglich.

Nicht nur sind mit dem unendlichen Progress die Bedingungen festgelegt, unter denen das Ziel, dem er zustrebt, wirklich existieren würde, sondern diese Bedingungen müssen für Kant im Interesse der Beförderung des höchsten Gutes postuliert werden.

Um die sinnliche Welt im Zuge der Realisierung des höchsten Gutes moralisch zu ordnen, dafür ist es erforderlich, eine Harmonie zugrunde zu legen, die ganz aus der moralischen Gesinnung hervorgeht und worin die Tugend Ursache der Glückseligkeit ist. Zwar verkommt das Sittengesetz unabhängig von dem Handeln der Menschen als sinnlichen und übersinnlichen Wesen zu einer leeren Phrase, dennoch aber ist es unabhängig von der Natur in seiner Allgemeingültigkeit als ein Faktum der Vernunft fixierbar und bedarf daher auch keiner Legitimation durch ein außerirdisches göttliches Wesen. Auf Gott muss erst dann zurückgegriffen werden, wenn es mit der wirklichen Befolgung des Sittengesetzes um die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit geht und sich zeigt, dass die Beschränktheit des Menschen, diese Einheit zu erreichen, darin gründet, dass er nicht über den ganzen, die Glückseligkeit bedingenden Naturbereich verfügt. Nur Gott, den Kant wie den Menschen als ein mit Vernunft begabtes, moralisches Wesen vorstellt, der aber im Unterschied zum Menschen zugleich als Ursache der Natur ausgegeben wird, vermag die vom Menschen vergebens angestrebte Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit zuwege zu bringen. Mit dem unendlichen Progress als einer unvollständigen Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft hat Kant diesen auf eine ihm unbewusste Weise anerkannt und darüber hinaus die Bedingungen für eine vollständige Lösungsbewegung festgelegt. Mit dem Dasein Gottes als einem Postulat der reinen praktischen Vernunft beruft sich Kant auf Gott als eine Ursache der ganzen Welt, der die Bedingung für das höchste Gut abgibt und entwirft im Keim die von Hegel entwickelte konkreteste Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist.

Die Beförderung des höchsten Gutes ist das weltimmanente Bemühen des mit Vernunft begabten Menschen um die Einheit von Natur und Freiheit. Dieses Bemühen ist in seiner Bewegungsstruktur durch den unendlichen, den Widerspruch zwischen Natur und Freiheit zementierenden Progress bestimmt. Dagegen ist die endgültige Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit als harmonische Vereinigung von Natur und Geist gleichsam die weltranszendente Bedingung für den weltimmanenten

unendlichen Progress. Diese Übereinstimmung kann allein durch Gott als der moralischen Ursache der Natur garantiert werden und ist das zwar unerreichbare, aber ihn erst sinnvoll machende Ziel des unendlichen Progresses. Die endgültige, den unendlichen Progress aufhebende Auflösung des Gegensatzes von Natur und Vernunft, um die sich bis zu Hegel Kants Nachfolger mit unterschiedlichem Erfolg bemühen, wird von Kant selbst als ein den unendlichen Progress selbst nicht berührendes, ihn von außerhalb bedingendes göttliches Ereignis ausgegeben. Auf dem Boden des von Kant geschaffenen Gegensatzes von Natur und Vernunft zeichnet sich hinsichtlich der Aufhebung dieses Gegensatzes als einzige Alternative zum unendlichen Progress dasjenige ab, was oben mit dem Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft dargelegt wurde.

Dass Kant der Einheit von Natur und Geschichte die Bewegungsform des unendlichen Progresses gibt, ist Ausdruck einer bestimmten, weit unter dem Niveau der klassischen Ökonomie liegenden Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die in Kants Philosophie sich schon in ihren Grundzügen abzeichnende Aufhebung des unendlichen Progresses als Übergang zu einer wirklichen Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist vollzieht sich in der Nachfolge Kants in Abhängigkeit eines tieferen Verständnisses der durch das Kapital bestimmten ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Auffassung von der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit verbleibt bei aller Weiterentwicklung innerhalb des Horizontes der klassischen Ökonomie,

d.h. im Horizont einer die bürgerliche Gesellschaft noch verkehrt reproduzierenden Bewusstseinsform. Daher verbleibt auch die endgültige, den unendlichen Progress als unzulängliche Lösungsbewegung des Widerspruchs entlarvende Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geschichte innerhalb des von Kant durch das Postulat vom Dasein Gottes abgesteckten Rahmens.

Es wurde schon gezeigt, auf welche verdrehte Weise es bei Kant in der theoretischen und praktischen Philosophie um die Produktion als bestimmendes Moment der Naturerkenntnis und als Bedingung der vom Boden der praktischen Philosophie aus entwickelten Einheit von Natur und Vernunft geht. Das »höchste Gut« ist die durch die moralischen Handlungen zu produzierende Einheit der im Begriff der Glückseligkeit zusammengefaßten Welt der sinnlichen Erscheinungen und der Sittlichkeit. Die Welt der sinnlichen Erscheinungen wurde zunächst vorausgesetzt, sofern sie in der durch die theoretische Vernunft erklärten Weise ein Produkt der Verstandestätigkeit ist. Die Beförderung des höchsten Gutes, die auf eine Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit aus ist, hat aber nur in dem Maße Erfolg, in dem die das Gefühls- und Triebleben des Menschen um schließende natürliche Welt über die Grenzen der theoretischen Vernunft hinaus durch die im Sittengesetz ihren Beweggrund habenden moralischen Handlungen umgestaltet wird.

In den oben schon beschriebenen unterschiedlichen Formen, in denen Kant der Produktion eine bestimmende Rolle für die Einheit von Natur und Geschichte gibt, haben in dualistisch verzerrter Weise unterschiedliche Seiten der gesellschaftlichen

Arbeit ihren Niederschlag gefunden. Was von der gesellschaftlichen Arbeit in der Warenzirkulation gegeben ist, kehrt mit den entsprechenden Verkürzungen im moralischen, durch das Sittengesetz bestimmten Handeln wieder. Was an der gesellschaftlichen Arbeit als unmittelbare Produktion, d.h. als praktische Auseinandersetzung mit der Natur gegeben ist, kehrt in der einseitig subjektivistisch gefassten schöpferischen Tätigkeit der Vernunft wieder, die dasjenige selbst entwirft, was den Menschen als sinnlich-gegenständliche Welt begegnet. Die ihrer Einheit zugrundeliegende (und diese zu einer nachträglichen machende) Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie reproduziert sich auf eigentümliche, durch das Bemühen um die Selbständigkeit der Vernunft bestimmten Weise im unendlichen Progress. Das höchste Gut, das den endlichen, selbst der Sinnenwelt zugehörigen Menschen als unerreichbares Ziel gesteckt ist, hat sich für Gott verwirklicht, da er als das einzige mit Vernunft begabte und moralisch gesinnte Wesen Ursache der geistigen und natürlichen Welt ist. Vor allem deswegen, weil in dieser übergreifenden Form der Produktion die ganze Natur als ihr Resultat erscheint, wodurch Gott über sie im Interesse ihrer Übereinstimmung mit der moralisch-geistigen Welt verfügen kann, ist der unendliche Progress aufgehoben. Im schöpferischen Tun Gottes verbinden sich die Produktion als moralisches Handeln und die Produktion als das die Welt der Erscheinungen selbst hervorbringende Erkennen zu einer einzigen.

Was die Naturerkenntnis anbelangt, so zeichnet sich schemenhaft ab, dass sie nicht ohne die eine Seite der gesellschaftlichen Arbeit, d. h. nicht ohne wirkliches, die Natur veränderndes Produzieren von Gegenständen möglich ist. Mit dem Sittengesetz und dem es bestimmenden moralischen Handeln erfasst Kant in verdrehter Form unterschiedliche Seiten der Warenzirkulation. Wie er selbst am höchsten Gut demonstriert, soll die Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit darin gründen, dass beide nicht von dem praktischen Verhalten zur Natur zu trennen sind, worin diese zwar nicht als ganze geschaffen, aber doch umgestaltet wird. In seinem praktischen Verhalten zur Natur, worin er sie als Ganzes hervorbringt, erkennt Gott sie ebenso in ihrem An-Sich-Sein, wie er die Einheit von natürlicher und geistig-sittlicher Welt zustande bringt; denn er allein verfügt über den ganzen, die Vernunft beschränkenden und insofern auch bedingenden sinnlich-gegenständlichen Bereich der Wirklichkeit.

Für Kant waren zunächst Handeln und Erkennen voneinander getrennt, insofern für die Entgegensetzung von theoretischer und praktischer Vernunft gilt, dass, wenn der Mensch erkennt, er nicht moralisch handelt, und wenn er moralisch handelt, er nicht erkennt. Mit dem Postulat vom Dasein Gottes als der Bedingung des unendlichen Progresses verweist Kant jetzt auf eine Natur und Menschenwelt umgreifende Vereinigung beider Tätigkeitsweisen.

Indem Gott die Natur als Ganzes produziert, hat Kant im Interesse der Einheit von Natur und Geschichte auf eine abstrakt-mystische, vom Menschen überhaupt nicht nachvollziehbare Weise auch das praktische Verhalten der Menschen zur Natur aufgenommen.

Der unendliche Progress als unzulängliche Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft und die von Gott mittels der Produktion der Natur bewirkte Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit als dem Prinzip nach umrissene vollständige Lösungsbewegung jenes Widerspruchs sind als ein innerweltliches, von den einzelnen Menschen vollzogenes und als ein welttranszendentes, von Gott vollzogenes Geschehen voneinander getrennt. Das, worum es nach einer Seite hin in der gesellschaftlichen Arbeit geht, nämlich um die praktische Auseinandersetzung mit der Natur, wird von Kant ausdrücklich weder mit der moralischen Handlung noch mit dem als Erkenntnis schlechthin ausgewiesenen Verhalten der Vernunft zur Natur erklärt. Er macht es vielmehr sehr verkürzt mit Gott als der die Einheit von Natur und Geschichte bewirkenden Ursache der gesamten Natur thematisch. Dagegen hat die von endlichen Menschen ausgeführte, sich in sinnlichen Gegenständen verkörpernde Produktion als Umformung der Natur nach Kant keinen Anteil am Zustandekommen der Einheit von Natur und Geschichte, von Notwendigkeit und Freiheit. Für Kant kommt die gesellschaftliche Arbeit nicht als Konstituens für die Einheit von Natur und Geschichte in Frage, weil, was er an der Gesellschaftlichkeit der Arbeit begreift, verzerrte Ausdrücke von bestimmten Seiten der Warenzirkulation sind. Kant stößt auf die Produktion nur dann, wenn sie als göttlicher Schöpfungsprozess für die Formulierung des höchsten Gutes als dem im unendlichen Progress angestrebten Ziel erforderlich ist. Die Produktion wird von Kant also nur dann als ein Konstituens der Einheit von Natur und Geschichte erfasst, wenn es um sie in dem Sinne geht, in dem sie die Natur als Ganzes zum Resultat hat. Mit der die Macht der Vernunft dokumentierenden Qualität der Produktion stellt Kant aber schon für das durch die menschliche Arbeit bestimmte innerweltliche Verhältnis von Mensch und Natur die Mittel bereit, mit denen Hegel dann den unendlichen Progress überwindet. Denn durch die Verbindung der innerweltlichen menschlichen Arbeit mit dem außerweltlichen Produktionsakt der absoluten Idee wird die konkreteste Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft gefunden..

Die Selbständigkeit der Vernunft kann, insofern es um die sich im Sittengesetz bekundende und als Unabhängigkeit von der sinnlich-natürlichen Welt bestimmte Freiheit geht, als ein Bei-Sich-Sein der Vernunft aufgefasst werden. Aus der Beziehung zur Natur, in der sich die Vernunft als erkennende betätigt, tritt sie als praktische heraus und beschäftigt sich insofern mit sich selbst, als es um Bestimmungsgründe des menschlichen Willens geht, die wie das Sittengesetz selbst einen übersinnlichen Charakter haben und damit für Kant in der Vernunft selbst liegen. Dieses Bei-Sich-Sein der Vernunft entpuppt sich aber als ein reines Hirngespinnst, wenn es, um die Selbständigkeit der Vernunft zu beweisen, für sich unter Abstraktion von der sinnlich-natürlichen Welt festgehalten wird. Es wurde schon gezeigt, dass Kant deshalb auch nicht im Interesse dieser Selbständigkeit umhinkommt, die Vernunft durch das Handeln der Menschen auf die sinnlich-natürliche Welt zu beziehen. Dieses Beziehen zeichnet sich durch einen negativen Charakter aus, da die Vernunft nicht selbst in der Form des Sinnlich-Natürlichen auftritt, sondern diesem gegenüber sich dadurch in ihrer Selbst-

ständigkeit erhält, dass umgekehrt einzelne sinnlich bedingte Maximen zu Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung, d.h. in die Form einer durch die Vernunft bestimmten Allgemeinheit gebracht werden. Dass die Vernunft zwar nicht über den sinnlich-natürlichen Bereich, in den sich der Handelnde verstrickt, übergreift, aber dennoch das Sittengesetz als ein Faktum der Vernunft den Bestimmungsgrund des menschlichen Willens gibt, hat zur Folge, dass die Handlungen in einer übersinnlich-moralischen Bedeutung gesetzt werden, die ihnen in ihrem sinnlich-natürlichen Betätigungsbereich nicht zukommt.

Der Widerspruch zwischen Vernunft und Natur, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, der für Kant unbewusst in seiner Philosophie gegenwärtig ist, kann, in Ergänzung zu hierzu schon gemachten Ausführungen, wie folgt analytisch auseinandergelegt werden. Der Mensch zieht sich aus der sinnlich-natürlichen Welt auf sich als ein vernunftbegabtes Wesen zurück, um denkend bei sich selbst und frei zu sein. Seine Vernunft löst sich damit aber in ein ohnmächtiges, wirklichkeitsfremdes Hirngespinnst auf. Verhält sich der Mensch, um dies zu verhindern, als sinnlich-natürliches, zur sinnlich-natürlichen Welt gehöriges Wesen, dann gibt er sich als vernunftbegabtes Wesen auf und fällt dieser vom Verstand nach Naturgesetzen organisierten Welt der sinnlichen Erscheinungen anheim. Ob sich der Mensch kraft seiner Vernunft als von der sinnlich-natürlichen Welt Unabhängiger festhält oder ob er sich, seiner sinnlichen Natur gemäß, in der Welt sinnlicher Erscheinungen betätigt, jedes Mal handelt es sich um eine andere Weise, die Selbständigkeit bzw. Freiheit aufzuheben. Was Kant als Rettung aus dieser ausweglosen Situation anzubieten hat und einer unzulänglichen Lösungsbewegung des diese Situation charakterisierenden Widerspruchs gleichkommt, wurde oben schon als Beförderung des höchsten Gutes dargestellt. In dieser wird die Vernunft in ein negatives Spannungsverhältnis zur sinnlich-natürlichen Welt gebracht, das, bedingt durch die unüberwindbare Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, in seiner Bewegungsstruktur durch den unendlichen Progress geprägt ist.

Mit der Art und Weise, in der sich Kant den Widerspruch zwischen Vernunft und Natur stellt, zeichnet sich auch die folgende, Kant unbewusste, den unendlichen Progress aufhebende Lösungsbewegung ab: Indem sich das Sittengesetz, dadurch, dass es als Wertmaßstab der Maximen fungiert, nach der Seite des Inhalts bewährt, muss es sich auch zugleich als die allgemeine Form erhalten. Sein Übergehen in die sinnlich-natürliche Welt muss ein Moment seines Bei-Sich-Bleibens und sein Bei-Sich-Bleiben ein Übergehen in die sinnlich-natürliche Welt sein. Diese Lösungsbewegung hat Kant ebenso keimhaft wie grob mit dem Dasein Gottes als dem Postulat der praktischen Vernunft gegeben. Gott geht als moralisches Wesen von sich aus und setzt sich als Ursache der gesamten Natur. Er erweist sich als »Wirkursache« der Natur, die er so einrichten kann, dass sie den moralischen Absichten des Menschen entgegenkommt. Die Natur wird von Gott so geschaffen, dass in ihr die moralische Gesinnung nicht verloren ist, sondern in ihr, sofern sie als Ganzes in den Blick kommt, in einer über den bloßen Naturmechanismus hinausgehenden Weise gegenwärtig ist. Soweit die Natur dem Gesichtspunkt der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit als eine

solche betrachtet wird, die von Gott geschaffen worden ist, gibt Kant die strenge kausalmechanistische Naturgesetzlichkeit auf und unterstellt eine Zwecke befolgende Natur, welche die moralische Vervollkommnung der Menschen ermöglicht und unterstützt. Aus der Macht, die Gott als moralisches Wesen über die Natur besitzt, erklärt Kant die für die Moral der Menschen erforderliche Zweckhaftigkeit der Natur. Als moralisches Wesen kann Gott die Natur auf einen moralischen Endzweck hin produzieren. Wird die Natur so als ein Produkt Gottes vorgestellt, welches in seiner Zweckmässigkeit moralisch bestimmt und infolgedessen Züge menschlicher Freiheit trägt, dann ist hiermit die oben umrissene Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft insoweit gegeben, als es sich bei dem Eingehen der Vernunft in die sinnlich-natürliche Welt um ein Moment des Bei-Sich-Bleibens des göttlich-vernünftigen Wesens handelt.

Dass das Bei-Sich-Sein ein Moment des Übergehens in die Natur und das Übergehen in die Natur ein Moment des Bei-Sich-Seins ist, wird von Kant noch nicht als eine in ausschlaggebender Weise durch die Produktion der Natur bestimmte Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Gott als mit Vernunft begabtem, moralischem Wesen und der sinnlich-natürlichen Welt erkannt, sondern nur als regulative Idee begriffen, die dem unendlichen Progress ebenso einen Sinn gibt, wie sie ihn unberührt lässt. Was das innerweltliche, durch den unendlichen Progress bestimmte Verhältnis von Mensch zur Natur anbelangt, so bekommt Kant die Produktion in Form der menschlichen Arbeit in den Blick. Sie besitzt aber im Gegensatz zur übermenschlichen Produktion der Natur durch Gott keine konstitutive Bedeutung für das Zustandekommen der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit, bzw. für das Zustandekommen der Einheit von Natur und Geschichte. Kant verbannt, wie schon gezeigt, die menschliche Arbeit als technisch-praktische Tätigkeit aus einer in der Moralität gründenden, durch Rechtsverhältnisse gekennzeichnete Gesellschaft und ordnet sie der theoretischen Erkenntnis, d. h. der Natur zu. Insofern Kant das innerweltliche Verhältnis des Menschen zur Natur unter dem Aspekt der Beförderung des höchsten Gutes durch den unendlichen Progress bestimmt sieht, gibt er der Trennung von Natur und Vernunft das letzte Wort. Wie die andeutungsweise beschriebene Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft in ihrer Vollständigkeit durch die Produktion, so ist der unendliche Progress in seiner Unvollständigkeit als Lösungsbewegung desselben Widerspruchs durch das Fehlen der Produktion gekennzeichnet. Für die Aufhebung des unendlichen Progresses, der das innerweltliche Verhalten der Menschen zur Natur bestimmt, im Unterschied zu dem ihnen von Kant zugrundegelegten überweltlichen Verhalten von Gott zur Natur, welches durch die Produktion als schöpferisches Hervorbringen der Natur bestimmt ist, kommt auch nur eine menschliche Form der Produktion, d.h. menschliche Arbeit in Frage.

Eine Integration der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in das philosophische, um die Einheit von Natur und Geschichte ringende System heißt nichts anderes, als dass es in einer über die menschliche Arbeit vermittelten Weise auch schon im innerweltlichen Bereich um die Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit geht. Kant

hat diese Einheit mit dem Dasein Gottes als dem Postulat der praktischen Vernunft als ein das menschliche Handeln leitendes Ideal entworfen..

Die gesellschaftliche Arbeit wird nicht nur in ihrer religiös verbrämten Form der göttlichen Schöpfung, sondern in ihrer wie auch immer verdrehten, irdischen Gestalt für die Einheit von Moral und Sittlichkeit, von Vernunft und Natur verantwortlich gemacht. Sie wird dann als Prozess interpretiert, worin der Mensch als vernunftbegabtes Wesen in der von ihm zwar nicht erzeugten aber umgeformten Natur als einem Andern bei sich selbst ist und daraus zu sich zurückkehrt, um bei sich selbst in einem Andern zu sein.

An die Stelle des unendlichen Progresses als einer Bewegungsform, worin der Widerspruch stets aufs neue gesetzt wird, treten mit der menschlichen Arbeit unterschiedliche Weisen, worin die menschliche Vernunft sich entäußert und aus der Entäußerung zu sich zurückkehrt, welches ebenso viele Formen sind, worin der Widerspruch nicht nur gesetzt, sondern auch gelöst wird.

Bevor die gesellschaftliche Arbeit, wie verdreht begriffen auch immer, als entscheidendes Vermittlungsglied zwischen Vernunft und Natur begriffen wird, wird ihr diese Einheit stiftende Kraft zuerst in der religiös verbrämten Form des göttlichen Schöpfungsaktes zugeschrieben.

Die Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie kann als eine Konkretion dessen bezeichnet werden, was Kant mit dem Postulat vom Dasein Gottes als den Zielpunkt formuliert, der den mit ihm avisierten unendlichen Progress aufhebenden soll. Die mit Gott als dem über Natur und Menschenwelt übergreifenden geistigen Wesen gegebene Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist ist für Kant und seine Nachfolger durch die innerweltliche, der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Verhältnisse geschuldeten Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte bestimmt. Im Vollzug der Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken wird der Gegensatz von Natur und Geschichte zu der allen Philosophen unbewussten Grundlage ihres Denkens gemacht. Für Kant ist die in ihrer historischen Bedingtheit unerkannte Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte sowohl die Bedingung dafür, ihre Beziehungen zueinander in Form des unendlichen Progresses zu fassen als auch dafür, das den unendlichen Progress aufhebende, auf die endgültige Auflösung des Gegensatzes hinzielende Endstadium zu fixieren. Für Kant gilt im Unterschied zu Hegel, dass im Zuge der beiden gemeinsamen Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken die Arbeit nicht einmal in einer verkürzten Form als eine solche Tätigkeit in den Blick kommt, die eine den Gegensatz von Vernunft und Natur vermittelnde Rolle spielt.

In der menschlichen Arbeit verwirklicht sich für Hegel die Verfügungsgewalt über die Natur in einer gegenüber dem göttlichen Schöpfungsakt eingeschränkten Weise darin, dass der Mensch verändernd in ihre Entwicklung eingreift, wodurch sie eine Form annimmt, die sie von Hause aus nicht besitzt. In der geformten Natur ist, sofern diese den Stempel des menschlichen Subjekts trägt, auch die menschliche Vernunft gegenwärtig. In der tätigen, sie verändernden Beziehung zur Natur geht dasjenige, was den Menschen als Vernunftwesen auszeichnet, nicht unter, vielmehr erscheint es in

gegenständlicher Weise auf Seiten der Natur als Form, die diese durch jene Veränderung erhalten hat. In der Natur als durch menschliche Arbeit geformter vermag der Mensch als mit Vernunft begabtes Wesen bei sich selbst in einem Andern und im Andern bei sich selbst zu sein.

Mit der Erfahrung, die die menschliche Vernunft in der wirklichen, auch die Umgestaltung der Natur einschließenden Erfahrung über sich selbst macht, bewältigt sie all dasjenige, was als ihr Anderes sie in ihrer Selbständigkeit hindern könnte, und überführt es einer ihr nicht gewachsenen Ohnmächtigkeit. Die Vernunft ist als aus dem Andern zu sich zurückgekehrte deshalb selbständig, weil sie bei sich seiend alles dasjenige in sich enthält, was sie in der praktisch-tätigen Auseinandersetzung mit der Natur, d. h. in ihrem Sein bei einem Andern gewesen ist.

Indem Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist aufhebt, diesen aber gleichzeitig als tätiges Wesen fasst, hält er in Form geistiger Arbeit an der Selbsterzeugung des Menschen durch gesellschaftliche Arbeit fest. Soweit Hegel menschliche Arbeit in wenn auch verdrehter Form in den Blick bekommt, erscheint sie als eine niedere Form des Geistes und der Geist seinerseits als eine höhere Form der Arbeit.

Angesichts der Trennung von Natur und Vernunft muss Kant ein außerhalb der Welt existierendes göttliches Wesen mit der Fähigkeit ausstatten, beide zu vereinigen. Für die Vermitteltheit von Natur und Vernunft bekommt Kant keine der Erkenntnis zugängliche weltimmanente Grundlage in den Blick. Dies ist gleichbedeutend damit, dass Kant mit dem Naturzustand die bürgerliche Gesellschaft nicht in ihrer ökonomischen Struktur zu erfassen vermag. Deren Entdeckung hieße nämlich, als innerweltliches Geschehen das erfassen, was Kant bereits als weltranszendente Tat Gottes wahrgenommen hat. Eine wirkliche Integration der bürgerlichen Gesellschaft in die Philosophie bringt die Einsicht mit sich, dass die durch das schöpferische Tun Gottes bewerkstelligte Versöhnung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, von Vernunft und Natur auch schon in der wie immer auch noch als Assimilationsprozess der Natur idealistisch verbrämten innerweltlichen praktischen Aneignung der Natur sich ereignet.

Es konnte gezeigt werden, dass für Kant der Gegensatz von Vernunft und Natur den Gegensatz von Staat und Naturzustand zur Kehrseite hat. Beide Gegensätze wurden als solche von Form und Inhalt, von Allgemeinheit und Besonderheit, von Einheit und Vielheit dargestellt. Wenn Kant im Unterschied zu Hegel bürgerliche Gesellschaft und Staat zusammenfallen lässt, so muss dabei berücksichtigt werden, dass Kant, wie die Explikation seiner Vorstellung über den Naturzustand zeigte, unter bürgerlicher Gesellschaft nur ansatzweise dasselbe wie Hegel versteht. Wie sich zeigen wird, bekommt Hegel, wenngleich er wie Kant das Bürgerliche an der Gesellschaft trotz Einbeziehung von deren durch „Arbeit“ und „Tausch“ geprägte ökonomisch gesellschaftliche Struktur unter der Bestimmung des Rechts erfasst. Für Kant gründet das öffentliche Recht in der unabhängig von allem Handeln der Individuen in der Vernunftidee des Sozialkontraktes. Es muss den im Naturzustand lebenden Individuen von einer Herrschaftsgewalt aufgezwungen werden. Kant trennt das Recht von der

eigentlichen, im Naturzustand zur Sprache gebrachten bürgerlichen Gesellschaft ab und macht es zu einer unabhängig vom Naturzustand existierenden Sphäre, worin die auf den Eigennutz abgestellten Triebe der Menschen, die ihr Handeln im Naturzustand auszeichnen, unterdrückt werden. Kant lässt die mit staatlicher Zwangsgewalt sanktionierten Rechtsverhältnisse, die Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft sind, d.h. ihre ökonomische, reale Basis in der Warenzirkulation haben, unter dem Namen der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat zusammenfallen. Wird in der bürgerlich verfassten, einer allgemeinen Gesetzgebung unterworfenen Gesellschaft das provisorische Recht des Naturzustandes in ein peremptorisches verwandelt, so bleibt der Naturzustand aber gerade als ein allem Recht entgegengesetzter Bereich der dem Eigennutz verhafteten egoistischen Neigungen gegenwärtig.

Hegel begreift die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft sehr viel weiter als Kant, d. h. auch grundlegend mittels seiner Deutung der „Arbeit“. Er bringt es zwar auch nicht fertig, in der ökonomischen Struktur die Basis des Rechts zu sehen, er erkennt aber, dass es mit der ökonomischen Struktur auch schon auf eine Weise um das Recht geht, die Kant erst außerhalb der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu fassen bekommt. Hegel stellt das Recht nicht einer auf die sinnlich-natürliche Seite reduzierten ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber. Für ihn setzt sich das Recht vielmehr in der letzteren, d. h. vermittelt über das inhaltlich durch die egoistischen Neigungen bestimmte Verhalten durch. An die Stelle der ökonomischen Formen, welche die Gesellschaftlichkeit der Arbeit bzw. die gesellschaftlichen Beziehungen, die die Individuen in der Reproduktion ihres Lebens eingehen, auf historisch-spezifische Weise prägen und die erst die Basis für das Recht abgeben, setzt Hegel entsprechende Formen des Geistes als ebenso viele Formen des Rechts. Hegel zeichnet sich vor Kant dadurch aus, dass er die inhaltliche Seite der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit zwar nicht innerhalb einer ökonomisch-gesellschaftlichen Formbewegung, aber in einer darauf fußenden Formbewegung des Rechts vorgehen lässt. Form und Inhalt sind bei Hegel nicht mehr, wie bei Kant, voneinander getrennt bzw. polarisch auf Staat und bürgerliche Gesellschaft (Naturzustand) verteilt, sondern die letztere ist schon für sich genommen, eine Form-Inhalt-Bewegung, d. h. eine solche Bewegung, in der der Gegensatz von Form (Vernunft, Recht) und Inhalt (Welt der Bedürfnisse) so

wohl gesetzt als auch aufgelöst wird. Hegel vermag daher das wechselseitige Sich-Anerkennen als Privateigentümer, das Kant von außerhalb, d. h. mittels des ursprünglichen Kontraktes als einer bloßen Vernunftidee herleiten muss, als ein sich in *dem* von den egoistischen Neigungen geleiteten Verhalten der Individuen zueinander vollziehendes geistiges Geschehen darzulegen.

Was Kant als eine a priori erfassbare Idee dem Naturzustand gegenüberstellt, und womit er die Forderung verbindet, aus demselben herauszutreten, dies ist bei Hegel schon das Resultat eines Prozesses, der in dem als bürgerliche Gesellschaft entlarvten Naturzustand vor sich geht. Bei Hegel wird die Nichtverfügbarkeit des ursprünglichen Sozialkontraktes durch die Unbewusstheit der Individuen ersetzt, die diese im

Austausch der Produkte auszeichnet, innerhalb dessen sich die Individuen nach Hegel wechselseitig als abstrakt allgemeine Selbstbewusstseine anerkennen müssen. Zwar verfolgen die Individuen im Austausch ihre eigenen Interessen und haben es in erster Linie auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse abgesehen. Sie kommen aber durch die Tauschsituation nicht umhin, sich wechselseitig als Privateigentümer, d. h. als mit Vernunft begabte Wesen anzuerkennen. Der hierbei sich konstituierende allgemeine Wille kommt in einer wirklichen gesellschaftlichen Aktion zustande, d. h. mit Zutun aller Individuen, aber ohne dass der allgemeine Wille als erklärter Zweck in ihrem Bewusstsein läge. Das das Allgemeine wird in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit durch das Verhalten der Individuen zueinander und durch ihre Köpfe hindurch realisiert, aber ohne dass die Individuen ein ausdrückliches Bewusstsein davon haben würden. Dass sich dieses Allgemeine in Form des Geldes und des Staates³⁸ gegenüber den Individuen verselbständigt, erscheint bei Kant als ein a priori in der Vernunft vorfindliches Sittengesetz bzw. als eine schon immer die Individuen beherrschende Vernunftidee. Bei Hegel dagegen erscheint es als *die List der Vernunft*, welche die Individuen in solche gesellschaftliche Verhältnisse von der Art des Tausches versetzt, worin sie zu Vollstreckern ihnen noch nicht bewusster, weltgeschichtlich bedeutsamer Absichten werden.³⁹

Die Überwindung des Gegensatzes von Natur und Vernunft, die auch bei Hegel allerdings noch mystisch-dualistischen Charakter besitzt, entwickelt Hegel als Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen den beiden entgegengesetzten Seiten und damit als Aufhebung des diesen Widerspruch auf Dauer stellenden unendlichen Progresses.

In Kants Philosophie repräsentiert das im Sittengesetz gründende Recht die übersinnliche Sphäre der Vernunft und die mit dem Naturzustand anvisierte, von Kant aber nicht als solche bezeichnete bürgerliche Gesellschaft, die sinnliche Sphäre der Natur. Das Recht befindet sich als Form in krassem Gegensatz zur sinnlich-natürlichen Welt als Inhalt. Der Naturzustand, den Kant einseitig unter dem Aspekt des Inhaltes fasst, sofern in ihm die egoistischen Neigungen vorherrschen, wird von Hegel zugleich unter dem Aspekt der Form, d. h. als Formbewegung des Geistes begriffen. Die bürgerliche Gesellschaft ist bei Hegel eine Komplexion von Form und Inhalt, wobei allerdings der Akzent noch auf dem Inhalt liegt. Zum einen ist für die Individuen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse Selbstzweck und zum andern setzt sich das im wechselseitigen Anerkennen als Privateigentümer bestehende Recht gegen den ursprünglichen Willen der Individuen, gleichsam hinter ihrem Rücken durch. Die Gleichheit und Freiheit besitzen aufgrund der noch unmittelbaren Abstraktion vom Inhalt, zu der die Individuen im Austausch ihrer Arbeitsprodukte gezwungen sind, einen

³⁸ Hiermit soll nur die Naturwüchsigkeit betont werden, in der sich solche gesellschaftliche Allgemeinheiten wie das Geld und der Staat durch das Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur hindurch ausbilden. Es wird bei aller Gemeinsamkeit, die hinsichtlich der Erklärung des Geldes und des Staates besteht, nicht daran gedacht, die »Ableitung des Geldes« liefere das komplette Modell für die »Ableitung des Staates«.

³⁹ Siehe hierzu Teil 2, Kapitel 1.

formellen Charakter. Der Prozess, in dem sich die inhaltlichen Bestimmungen erfüllen, ist auch derjenige, worin sich im Verhalten der Individuen zueinander Formbestimmungen des Rechts verwirklichen. An sich selbst in ihr Gegenteil umschlagend, muss die inhaltliche Bewegung nicht von außen her zum Zwecke der Durchsetzung des Rechts einer Zwangsherrschaft ausgeliefert und unterdrückt werden.

Was Kant mit dem Staat im Auge hat, existiert für Hegel schon innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Und was Kant mit dem in Gestalt des Sozialkontraktes ursprünglich in der Vernunft vereinigten Willen aller meint, der die Grundlage für den Staat abgibt, dies wird von Hegel im Namen der »substantiellen Sittlichkeit« als der die Familie und die bürgerliche Gesellschaft in sich vereinigende Staat begriffen. Dem Auseinanderhalten von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, wodurch sich Hegel als nachrevolutionärer Philosoph auszeichnet, liegt in Form der bürgerlichen Gesellschaft eine Vereinigung von dem zugrunde, was Kant als Staat und Naturzustand voneinander trennt.

Mit der Entwicklung dieser Vereinigung von Form und Inhalt in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit schließt Hegel seine eigenen Bemühungen um die Aufhebung der bei Kant die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist prägenden Bewegungsform des unendlichen Progresses ab. Dort, wo es Kant im wesentlichen um den Inhalt geht, geht es Hegel um die Form, so dass die ursprünglich dem Inhalt entgegengesetzte Form, d. h. die Vernunft in ihrem Verhalten zu einem von ihr verschiedenen Anderen sich zu sich selbst verhält, ihr Bei-Sich-Sein eine Beziehung zu dem Andern und die Beziehung zu dem Andern ein Moment ihres Bei-Sich-Seins ist. Nach Maßgabe dieser Bewegungsform, die auch als das Sich-Entäußern und das aus der Entäußerung zu sich Zurückkehren des Geistes umschrieben werden kann, wird für Hegel in einer den Kantschen unendlichen Progress aufhebenden Weise das Verhältnis von Geist zur Natur gefasst. Dass sich der Geist in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn auch erst noch formal, als das gegenwärtig ist, als was er sich im Staat begreift, heißt für Hegel nichts anderes, als dass er sich auch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft in der Weise des im »Andern-bei-sich-selbst-Seins«, d. h. als sich entäußernder und aus der Entäußerung zu sich zurückkehrender verhält.

Der das Verhältnis vom Staat zur bürgerlichen Gesellschaft bestimmende Gegensatz von Natur und Geist wird der Auflösung entgegengeführt, indem Hegel die bürgerliche Gesellschaft als einen Bereich in den Blick bekommt, worin es auf eigentümliche, durch menschliche Arbeit und den Tausch bestimmte Weise mit dem Setzen jenes Gegensatzes auch um seine Überwindung geht. Im Wege seiner Auseinandersetzung mit der klassischen Ökonomie gelangt Hegel zu der Einsicht, dass die menschliche Arbeit und der Tausch eine allgemeine Grundlage des gesellschaftlichen Lebens ist, und zwar unter solchen Bedingungen, unter denen eine Arbeitsteilung vorliegt, die den Tausch der Produkte der Arbeit notwendig macht. Für Hegel wird die Arbeit bereits zu einem Natur und Mensch verbindenden Prozess, , worin sich der Mensch als geistiges Wesen entäußert und aus dieser Entäußerung zu sich zurückkehrt, im Andern bei sich selbst und bei sich selbst im Andern ist. Hiermit konkretisiert Hegel in-

nerweltlich eine Vernunft und Sinnlichkeit miteinander versöhnende Einheit, für die bei Kant ein außerweltlicher Gott lediglich im Sinne einer im Modus des „als ob“ verbleibenden regulativen Idee verantwortlich ist

Hegels wichtigste systematische Versuche einer Vereinigung der beiden entgegengesetzten Seiten von Natur und Geist standen stets im Zeichen eines Natur und Menschenwelt umgreifenden Geschehens.⁴⁰ In den Jenaer Jahren führt Hegel eine mit dem Naturrechts-Aufsatz beginnende und im System der Sittlichkeit ihren ersten konkreten Niederschlag findende grundlegende Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dies führt Hegel dazu, die Produktion der Natur durch Gott in ihrer die Natur und Vernunft versöhnenden Wirkung bereits innerweltlich in der Sphäre des objektiven Geistes zu entwickeln, die aus der durch „Arbeit“ und „Tausch“ bestimmten bürgerlichen Gesellschaft besteht. Hierdurch wurde Hegel in die Lage versetzt, den weiterhin für die Einheit von Natur und Geist verantwortlich gemachten Schöpfungsprozess Gottes in Form des Produktionsaktes der absoluten Idee in einer durch die menschliche Arbeit bestimmten differenzierteren Weise zu strukturieren. Die Bewegung des sich Entäußerns und des Zurückkehrens aus der Entäußerung wird von Hegel als das wesentliche sowohl der menschlichen, von mit Vernunft begabten Wesen ausgeführten Arbeit als auch des Produktionsaktes des als absoluten Geist gefassten Gottes begriffen. Diese Bewegungsform, die anstelle der unendlichen Annäherung an ein nie zu erreichendes Ziel tritt, besitzt die Struktur eines von einem Punkt ausgehenden und zu diesem Punkt zurückkehrenden Kreises. Indem der absolute Geist Unterschied zum unendlichen Progress der Ausgangspunkt und Endpunkt dieses Kreises ist, erkennt Hegel den Gegensatz von Natur und Geist an, wie alle seine Vorgänger, gibt ihm aber innerhalb der ganzen Philosophiegeschichte die entwickelteste bzw. konkreteste Form seiner Auflösung..

Innerhalb des deutschen Idealismus als einer philosophischen Bewegung, in der der Gegensatz von Natur und Geschichte zunehmend nach der Seite des Denkens aufgelöst wird, macht Hegel den letzten und entscheidenden Schritt. Er stößt zu dem Bereich gesellschaftlicher Arbeit vor, die aufgrund der historisch-spezifischen Form für die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte, d. h. für die verkehrte Auffassung der Wirklichkeit als einer Einheit des Gegensatz von Natur und Geist verantwortlich ist. Zwar kann sich Hegel durch seine Auseinandersetzung mit der ökonomischen Struktur der Gesellschaft nicht von dieser verdrehten Auffassung der Wirklichkeit befreien. Er vermag diese aber dadurch weiterzuentwickeln, dass er Bestimmungen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte entfaltet, die bei seinen Vorgängern mehr oder weniger latent vorhanden sind, in denen Hegel in verwandelter Form unterschiedliche Seiten der gesellschaftlichen Arbeit erfasst, mit der auf eine ihm nicht bewusste Weise der grundlegende Vermittlungsprozess von Natur und Geschichte seinen Anfang nimmt. .

Dem, was die gesellschaftliche Arbeit für den inneren Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen bedeutet, kommt Hegel insofern nahe, als er eine

⁴⁰ Siehe hierzu: Teil 1, Kapitel 2, Anmerkung Nr. 5.

grundlegende Eigentümlichkeit der gesellschaftlichen Arbeit erfasst und in der Weise verallgemeinert, dass er durch diese das ganze Verhalten der mit Bewusstsein begabten Menschen zueinander und zur Natur bestimmt sieht. Dass Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist auflöst, bedeutet, dass alles, was die Arbeit als Vermittlungszusammenhang von Natur und Geschichte auszeichnet, in verdrehter Weise als Fähigkeit des Geistes wiederkehrt. Soweit die Arbeit nach der Entblößung von ihrer Gesellschaftlichkeit als sinnlich-gegenständliche in den Blick kommt, wird sie in die sinnlich erscheinende Seite der schlechthin übersinnlichen Arbeit des Geistes umfunktioniert. Die Erzeugung und Auflösung des Gegensatzes wird zu einem Geschehen, worin der Geist sich nach Maßgabe der Entäußerung und Zurücknahme dieser Entäußerung auf unterschiedliche Weise als »Arbeitender« verhält. Dasjenige, was die Arbeit als den Selbsterzeugungsprozess des Menschen auszeichnet, wird von Hegel auf mystisch verdrehte Weise als Merkmal des Geistes ausgegeben. Die Arbeit, wie er sie zusammen mit dem das Recht konstituierenden Tausch als grundlegende Kategorie der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit erfasst, ist für Hegel eine von den Erscheinungsformen der „Arbeit“ des Geistes.

Dass durch die Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist, diese auf eine vom Geist gesteuerte sinnlich-gegenständliche Tätigkeit reduziert wird, bedeutet, dass sie zu einer bloßen Erscheinungsform der abstrakten Arbeit des Geistes herabgesetzt wird. Der Geist ist sowohl der Produzent der materiellen Welt als auch der Produzent aller darüber hinausgehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, zu denen auch die in Rechtsverhältnisse aufgelösten ökonomisch gesellschaftliche Verhältnisse gehören. Die Produktion der Wirklichkeit und die Erkenntnis der Wirklichkeit fallen im Geist zusammen. Er erkennt die Wirklichkeit, weil er sie selbst produziert, und er produziert sie, indem er sich in ihr erkennt.⁴¹ Die Wirklichkeit ist dadurch nach Maßgabe des doppelseitig polaren Gegensatzes von Natur und Geist strukturiert, dergestalt, dass mit unterschiedlicher Gewichtung jede der beiden Seiten Einheit beider Seiten ist. Auf dem Standpunkt des absoluten Geistes als dem Dritten, in das hinein der Gegensatz sich aufgelöst hat, zeigt sich für Hegel die Natur als eine sinnlich-gegenständliche Daseinsweise des absoluten Geistes. Dieser kann nicht unmittelbar in der Welt auch unter der Form des Geistes erscheinen. Indem sich der Geist zu dem, was er ist, durch die Assimilation der Natur macht, zeigt sich, dass er um seiner Existenz willen auf die Natur angewiesen ist. Natur und endlicher Geist sind, jedes für sich genommen, gleichermaßen im unterschiedlichen Medium ablaufende, ihrem Gehalt und ihrer Bewegungsstruktur nach übereinstimmende Auflösungen des Gegensatzes von Natur und Geist, von Materiellem und Geistigen. In dem Augenblick, in dem der absolute Geist sich als die übergreifende Einheit etabliert und erkennt, dass er es auf beiden Seiten des Gegensatzes nur mit sich selbst zu tun hat, stellt sich die Natur in ihrer sinnlichen Gegenständlichkeit für ihn als eine quantitee negliable heraus.

⁴¹ Siehe hierzu: Dieter Wolf, Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979; insbes. Kapitel 3.

Um in der Welt als Geist aufzutreten, muss der absolute Geist sich logisch gesehen zuerst in der Natur verkörpern; denn innerweltlich kann er ja nichts anderes sein als der die Natur assimilierende Prozess. Macht der absolute Geist mit sich als endlichem Geist einen neuen Anfang, so ist ihm die Natur als eine Daseinsweise des absoluten Geistes unbewusst vorausgesetzt. Für den absoluten Geist ist die Natur nicht, wie für den endlichen, eine fremde, undurchdringliche Materie. Zu der Erkenntnis, dass die Natur nur sein Anderes ist, gelangt der Geist erst am Ende seiner Geschichte, nämlich dann, wenn der Gegensatz sich in die mystisch verwandelte Form des menschlichen Denkens aufgelöst hat. Die Auflösung des Gegensatzes als stufenweise Entwicklung seiner Einheit erschöpft sich bzw. vollendet sich unter bestimmten historisch gewordenen Bedingungen, insofern sie im absoluten Geist als dem Dritten, das beiden Seiten des Gegensatzes gemeinsam ist, ihr Ende findet. Kraft dieser Eigenschaft des absoluten Geistes, das beiden Seiten gemeinsame Dritte zu sein, ist er nicht nur die Einheit der entgegengesetzten Seiten, sondern auch dasjenige, was jede Seite für sich genommen ist.

Der endliche Geist, worin der absolute Geist innerweltlich seine Rückkehr zu sich aus der Natur betreibt, ist der Natur gegenüberstehend nichtsdestoweniger systematisch nach Maßgabe der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzverhältnisses von Natur und Geist organisiert. Die Assimilation der Natur ist ein Prozess, worin der Geist aus dem Verhalten zur Natur zum Verhalten zu sich selbst übergeht.

So beziehen sich z. B. auf dem Gebiete der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates die Individuen als Selbstbewusstsein aufeinander. Wesentlich aber ist, dass diese Beziehung zueinander, über die vermittelt der Geist sich zu sich selbst verhält, aus der Beziehung der Individuen zur Natur hervorgeht.

Innerhalb der Geschichte des absoluten Geistes, die innerweltlich vom endlichen Geist bewerkstelligt wird, erscheint die Natur stets als eine Voraussetzung. Da der endliche Geist sie nicht selbst als Ganzes produzieren kann, bezieht er sich auf sie als ein Vorgefundenes. Erweist sich dieser Voraussetzungscharakter der Natur im Übergang vom endlichen zum absoluten Geist als ein Schein, insofern sich die Natur als eine vom absoluten Geist geschaffene Voraussetzung zeigt, so muss dieser Schein aber anerkannt, d. h. der absolute Geist sich immer auch als Natur produzieren. Denn wird die Natur dem endlichen Geist nicht vorausgesetzt, dann kann er sich auch nicht durch deren Assimilation zu dem machen, was er ist.

Was Hegel ursprünglich auf der Suche nach der vollständigen Auflösung des Gegensatzes an der gesellschaftlichen Arbeit erfasst und was zur Neufassung des Absoluten als abstrakt-geistige Arbeit führt, wird nun umgekehrt zu deren irdischer Erscheinungsform herabgesetzt. Jene Verselbständigung des Absoluten gegenüber Natur und Menschenwelt ist im absolutem Geist insofern überwunden, als er dank der Vereinigung von Produktion und Wissen, von Arbeit und Reflexion die prozessierende Einheit von Natur und endlichem Geist ist. Alle Gestaltungen aus Natur und Geschichte, in denen der absolute Geist sich produziert, sind ebenso viele Formen, in denen er ein Wissen von sich selbst besitzt. Die ganze Geschichte löst sich für Hegel in

den Kampf des dem Gegensatz von Natur und Denken verhafteten Bewusstseins mit dem diesen Gegensatz überwindenden Selbstbewusstsein auf: ein Kampf der mit dem Sieg des Selbstbewusstseins endet.

Wer eine materialistische Entstehungsgeschichte des Menschen zu schreiben versucht, muss auf einen Zustand zurückgehen, in dem der Mensch noch nicht als das existiert, was ihn als gewordenen, d.h. als ein in gesellschaftlichen Beziehungen lebendes, mit Bewusstsein begabtes Wesen auszeichnet. Das Werden des Menschen müsste innerhalb der Natur zurückverfolgt werden bis zu einem Lebewesen, aus dem nicht nur er, sondern auch die ihm artverwandten Affen hervorgegangen sind. Wie immer dies im einzelnen aussieht, so ist festzuhalten, dass es darum geht zu begreifen, wie sich aus einem Tier der Mensch als ein gesellschaftliches, selbstbewusstes Wesen entwickelt. Dabei kommt es vor allem darauf an, zu zeigen, wie die Natur Bedingungen für solche Lebewesen produziert, die sich, in bestimmten naturhaften Zusammenhängen miteinander stehend, aus diesen heraus praktisch die Natur aneignen, d. h. Verhältnisse zueinander und zur Natur eingehen als ebenso vielen Verhältnissen, innerhalb denen ihr Bewusstsein sich entwickelt.⁴² Eine solche Betrachtung der Entstehungsgeschichte des Menschen erfordert eine Einsicht in den Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen, der erst unter soweit entwickelten gesellschaftlichen Verhältnissen möglich ist, wie sie mit der bürgerlichen, durch das Kapital bestimmten Gesellschaft vorliegen. Anders als bei Hegel ist bei dieser Betrachtungsweise die Natur als selbständig vor und unabhängig vom Menschen existierende Realität vorausgesetzt. Die Geschichte des Menschen beginnt nicht mit der Geschichte seines gleichzeitig mit der Natur existierenden Geistes. Was die Geschichte als ein in die Zeit sich erstreckendes Geschehen anbelangt, so produziert für Hegel der absolute Geist als mystische Weltursache sich in der Natur und in dem endlichen Geist gleichzeitig.

Aus diesem Grunde wiederum ist die Natur anders als der endliche Geist von Anfang an fertig vorhanden. Statt einer Geschichte gibt es in ihr gleichzeitig existierende, unterschiedliche Entwicklungsgrade des sie organisierenden Geistes.

Ist die Geschichte der Natur auch wesentlich durch die Geschichte des Menschen beeinflusst, so muss die Natur dennoch entgegen Hegels Auffassung als eine noch nicht unter menschlichen Einfluss stehende Geburtsstätte des Menschen erkannt werden. Hegel kann das Hervorgehen des Menschen aus der Natur nur insofern erklären, als die Natur selbst schon eine Verkörperung desselben Geistes ist, der im Menschen als dessen Selbstbewusstsein in Erscheinung tritt. Vom absoluten Geist aus gesehen ist die Natur von vornherein eine Vereinigung von Sinnlich-Materiellem und Übersinnlich-Geistigem. Der Geist tritt nicht als er selbst, sondern als von sich durch die sinnlich-gegenständliche Gestalt verschiedener Naturgeist auf. Indem die abstrakt-geistige Arbeit des absoluten Geistes sich in der Natur vergegenständlicht, wird nicht nur wie in der menschlichen Arbeit ein vorgegebener Naturstoff bloß umformiert, vielmehr wird dieser durch die abstrakt-geistige Arbeit sowohl erzeugt als auch strukturiert.

⁴² Zu dieser Problematik, vgl. Volker Schurig, Die Entstehung des Bewusstseins, Frankfurt/M., New York, 1976

In ihrer Bewegungsstruktur ist die Natur dadurch bestimmt, dass in ihrer Produktion durch den absoluten Geist ein Widerspruch zwischen Sinnlich-Materiellem und Übersinnlich-Geistigem gesetzt und ebenso gelöst wird. Dieser Widerspruch bleibt innerhalb der Natur aber nicht vollständig gelöst.. Er findet seine nächste über die Natur hinausgehende Lösung darin, dass der Geist eine gegenüber der Natur selbständige, von der Natur verschiedene Existenz im Bewusstsein der Menschen annimmt. Der Widerspruch wird in der Natur soweit gelöst, wie es die Tiere, die am weitesten entwickelten Organismen, erlauben. Sie kommen auch in ihrem die Allgemeinheit des Geistes ankündigenden Gattungsleben über die Einzelheit der sinnlichen Äußerlichkeit nicht hinaus. Die Natur ist als geformte Materie die im Sinnlich-Materiellen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe des Geistes erstarrte Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen der Materie und dem die Materie formenden Geist.

Als irdische Daseinsform des absoluten Geistes wird der endliche Geist aus dem Lösen eines Widerspruchs zwischen Natur und Geist erklärt, der dann entsteht, wenn der absolute Geist sich in die Natur entäußert. Mit der Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Denkens hat sich der absolute Geist als das allein selbständige, an kein irdisches Substrat gebundene Wesen erwiesen. Diese in der Spiritualität gründende Selbständigkeit gibt der Geist mit seiner sinnlich-gegenständlichen Existenz als Natur auf. Dass der absolute Geist als Natur einen Widerspruch in sich enthält, heißt auch, dass die Unselbständigkeit, die er aufgrund der Sinnlichkeit besitzt, seiner Selbständigkeit als übersinnlichem Wesen widerspricht. Unter diesem Aspekt der Selbständigkeit betrachtet, löst sich der in der Natur eingeschlossene Widerspruch, indem der absolute Geist im menschlichen Denken eine gegenüber der Natur selbständige Existenz annimmt. Die Assimilation der Natur stellt sich als Auflösungsprozess des Gegensatzes zwischen dem menschlichen Denken und der ihm äußerlich gegenüberstehenden Natur dar.

Die Natur ist eine Einheit von Sinnlich-Gegenständlichem und Übersinnlich-Geistigem mit dem Schwerpunkt auf der Sinnlich-Gegenständlichen, das den Geist ebenso verhüllt, wie es von ihm strukturiert wird. Der Mensch ist dieselbe Einheit mit dem Schwerpunkt auf dem Geistigen (Denken), insofern der Geist im menschlichen Bewusstsein zum Bewusstsein seiner selbst erwacht und offen zutage tritt. Dieser doppelseitig-polare Gegensatz ist als in sich gegliederte Totalität, in der der absolute Geist innerhalb der Welt erscheint, eine Lösungsbewegung jenes Widerspruchs, der zwischen Natur und Geist dann besteht, wenn sich der absolute Geist in die Natur entäußert. Indem der absolute Geist mit der Entäußerung in die Natur diesen Widerspruch produziert, produziert er auch sofort seine Rückkehr zu sich, insofern er den Widerspruch mit seiner Verdoppelung in Natur und endlichen Geist auflöst. Der in der Natur enthaltene Gegensatz von Natur und absolutem Geist wird im Gegensatz von Natur und endlichem, die Menschenwelt dominierenden „endlichen Geist“ als ein äußerer gesetzt.

Der in der Natur eingeschlossene Widerspruch zwischen Natur und Geist besteht innerhalb des doppelseitig-polaren Gegensatzes als seiner Lösungsbewegung weiter als der Widerspruch zwischen dem endlichen Geist und der ihm stets vorausgesetzten

Natur. Der doppelseitig-polare Gegensatz zwischen Natur und endlichem Geist bleibt auch dann bestehen, wenn der letztere sich mit dem Abschluss des Assimilationsprozesses der Natur in seiner konkretesten Gestalt entwickelt hat; denn dass sich der endliche Geist die Natur assimiliert, schließt ein, dass ihm die Natur stets als etwas von ihm selbst nicht Geschaffenes vorausgesetzt ist. Innerhalb der von ihm beherrschten Menschenwelt demonstriert der endliche Geist, dass die Natur ihm gegenüber etwas Unselbständiges, eine von ihm aufzuhebende Äußerlichkeit ist. Die ganze Natur steht ihm aber gleichzeitig als ein von ihm in seiner Gesamtheit nicht aufhebbarer, sondern nur umzuformender Bereich gegenüber. Der Widerspruch zwischen der kraft ihrer Sinnlichkeit selbständig existierenden Natur und dem die alleinige Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur demonstrierenden endlichen Geist findet im absoluten Geist eine gegenüber dem doppelseitig-polaren Gegensatz konkretere Lösungsbewegung. Der absolute Geist ist das über Natur und endlichen Geist übergreifende Subjekt, das sich selbst sowohl als das eine wie auch als das andere produziert und so beständig aus der einen Form in die andere übergeht, ohne sich darin zu verlieren.

Der absolute Geist ist das Produkt seiner eigenen abstrakt-geistigen Arbeit, indem er sich in dieser mit dem Gegensatz von Natur und endlichem Geist die Bedingungen seiner eigenen Existenz produziert. »Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten i.e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens.«⁴³

Die Entäußerung und Zurücknahme der Entäußerung hatte sich oben als Prozess entpuppt, worin der Widerspruch zwischen Natur und Geist ebenso sehr gesetzt wie gelöst wird. Als schöpferischer Akt, in dem der absolute Geist den Gegensatz von Natur und endlichem Geist produziert, besitzt die abstrakt-geistige Arbeit Doppelcharakter;⁴⁴ sie ist in sich entgegengesetzt, je nachdem sie auf die Natur als sinnlich-gegenständliche Welt oder auf den endlichen Geist als übersinnlich-ungegenständliche Welt bezogen wird.

Die Bedeutung, die Hegel für Marx besitzt, beschränkt sich nicht nur darauf, dass Hegel, wenn auch in der verdrehten Form des Produktionsaktes des absoluten Geistes, die gesellschaftliche Arbeit erfasst, sondern auch darin, dass dieser Produktionsakt aufgrund des angedeuteten Doppelcharakters eine aus der Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist bestehende Bewegungsstruktur besitzt. Ist die abstrakt-geistige Arbeit eine mystisch verwandelte Form der gesellschaftlichen Arbeit, dann ist hierin eingeschlossen, dass sie das Zerrbild derjenigen Bewegungsstruktur ist, durch die sich die in ihrer gesellschaftlichen Formbestimmtheit durch das Kapital geprägt gesellschaftliche Arbeit auszeichnet. Die Bewegungsstruktur des absoluten Geistes ist mit ihm als der konkretesten Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und endlichem Geist gegeben. Wenn man von bestimmten Unterschieden absieht,

⁴³ Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: MEW, Ergänzungsband I, Berlin 1968, S. 572.

⁴⁴ Siehe hierzu: Dieter Wolf, Hegel und Marx., a.a.O.

besitzt das Kapital als der gesellschaftlichen Einheit die gleiche Bewegungsstruktur, insofern es die konkreteste Lösungsbewegung des Widerspruch zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert der Waren ist.⁴⁵ In dieser sich dem Hegelschen Zugriff entziehenden Gleichheit der Bewegungsstrukturen, die im jeweiligen Doppelcharakter der von Marx und Hegel unterschiedlich gefassten Arbeit gründet, muss die Ursache dafür gesehen werden, dass Marx bei der Ausarbeitung des Systems der Kritik der politischen Ökonomie ausdrücklich auf Hegels »Logik« zurückgreifen kann. Ist die Bewegungsstruktur des absoluten Geistes als mystisch verdrehte Darstellung der Einheit von Natur und Geschichte durchschaut, dann vermag die »Logik«, Marx große Dienste zu erweisen bei der Erforschung und Darstellung der Bewegungsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft.

⁴⁵ Siehe hierzu: Dieter Wolf, Hegel und Marx., a.a.0.

Kapitel 4

Hegels Philosophie als konkreteste Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte (Geist)

1. Die abstrakt-geistige als die Arbeit, die Hegel allein kennt und anerkennt

Da sich der Gegensatz von Natur und Denken in den absoluten Geist als das der Natur und dem Denken gemeinsame Dritte hinein auflöst und dieses umgekehrt als Subjekt bestimmt wird, das den Gegensatz produziert, tritt an die Stelle der den Zusammenhang von Mensch und Natur konstituierenden gesellschaftlichen Arbeit die abstrakt-geistige Arbeit. »Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt-geistige*«⁴⁶.

Der Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Arbeit und Hegels „abstrakt-geistiger Arbeit“ des absoluten Geistes kann, wie die bisherigen Ausführungen zeigen sollten, erhellt werden, wenn aus der historisch-spezifischen Form der ersteren mit der Erzeugung des Gegensatzes auch dessen in Hegels Philosophie auslaufende Auflösung nach der Seite des Denkens erklärt wird. Die Integration der mit Hilfe der klassischen Ökonomen angeeigneten gesellschaftlichen Wirklichkeit in die Philosophie gipfelt in der Erkenntnis der „abstrakt-geistigen Arbeit“ als dem den Gegensatz von Natur und Geist setzenden Produktionsakt des absoluten Geistes. Erweist dieser hierin sich als idealistisch verbrämte Form der gesellschaftlichen Arbeit, dann ist auch der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sichtbar wird, dass Hegel »auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien (..)« steht.⁴⁷

Im Folgenden soll näher behandelt werden, was es heißt, Hegel »kenne und anerkenne« nur die abstrakt-geistige Arbeit. Mit dieser Feststellung wird Hegel einer Einseitigkeit bezichtigt, die angesichts des Tatbestandes fragwürdig erscheinen könnte, demzufolge Hegel in der Rechtsphilosophie und in den Jenaer Schriften die Arbeit gerade als eine Tätigkeit behandelt, die der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit angehört. Man kann darauf verweisen, dass auch für Hegel die Arbeit eine sinnlich-gegenständliche, sich in Gegenständen verkörpernde Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur ist, und dass sie für Hegel auch einen gesellschaftlichen Charakter besitzen muss, d.h. von Individuen ausgeführt wird, die auf unterschiedliche Weise in einem gesellschaftlichen Zusammenhang miteinander stehen. Man könnte Marx vorwerfen, er halte Hegel für so weltfremd, dass er nicht einmal erkennen würde, dass z. B. Lebensmittel, die er verzehrt, Produkte sinnlich-materieller Arbeit sind. Indem gezeigt werden kann, dass Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist auflöst und, hierüber vermittelt, im Verlaufe der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit den mit der Kantschen Philosophie überlieferten

⁴⁶ Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: MEW Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 574. Dies ist nur auf die oben und weiter unten ausführlich dargelegte vermittelte Weise richtig, in der die konkret nützliche Arbeit als weltimmanente Kehrseite der allgemeinen bzw. „abstrakt-geistigen“ „Arbeit“ des Geistes ausgewiesen wird.

⁴⁷ Ebenda.

Gegensatz nach der Seite des Denkens auflöst, lässt sich auch die Richtigkeit der kritischen Feststellung von Marx beweisen. Als Resultat aus der Auflösung des Gegensatzes hervorgegangen, versteht es sich von selbst, dass der absolute Geist sich umgekehrt in der Natur und der Menschenwelt verkörpert. Dies wurde schon als die Fähigkeit der abstrakt-geistigen Arbeit beschrieben, weltimmanent in Natur und bürgerlicher Gesellschaft allgegenwärtig zu sein. Die Natur ist nur eine Daseinsform des absoluten Geistes. Hegel mutet dem geistigen Wesen zu, sich in einem sinnlich-konkreten Gegenstandsbereich, wie die Natur einer ist, zu verkörpern. Aus diesem Grund kann es für Hegel, vom Standpunkt des absoluten Geistes aus gesehen, als Arbeit nur die abstrakt-geistige geben. In der Produktion von Natur und endlichem Geist nimmt der absolute Geist lediglich eine Selbstunterscheidung vor. In Gestalt des endlichen Geistes verhält der absolute Geist sich innerweltlich zu sich selbst in Gestalt der Natur und in Gestalt der aus dem „Tausch“ und der „Arbeit“ bestehenden Tätigkeiten.

In der Logik wird von Hegel die Bewegungsstruktur des absoluten Geistes als Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist im Medium des Denkens wiederholt. Umgekehrt kann der absolute Geist nach Maßgabe seiner in der Logik festgehaltenen Selbsterkenntnis die nun für alle Zeiten erkannten weltimmanenten Entfaltungs- und Vermittlungsprozesse des Gegensatzes von Natur und Denken durchlaufen. Insgesamt erweist sich somit der absolute Geist als das ewig sich entäußernde und aus der Entäußerung zu sich zurückkehrende geistige Wesen. Mit dem absoluten Geist als dem gemeinsamen Dritten, in das sich der Gegensatz von Natur und Geschichte auflöst, ist ein Doppeltes gegeben: Einmal wird die ganze durch die Auflösung des Gegensatzes bestimmte Bewegungsstruktur im Medium des Denkens wiederholbar, zum andern besitzen sowohl die Natur als auch der endliche Geist, für sich genommen, diese Bewegungsstruktur. Wenn der absolute Geist sich als Natur produziert, dann wiederholt er im Medium der Sinnlichkeit, was er bereits im Medium des Denkens gewesen ist. »Die ganze Natur wiederholt ihm (dem abstrakten Denker) also nur in einer sinnlichen äußerlichen Form die logischen Abstraktionen. Er analysiert sie und diese Abstraktionen wieder. Seine Naturanschauung ist also nur der Bestätigungsakt seiner Abstraktion von der Naturanschauung, der von ihm mit Bewusstsein wiederholte Zeugungsakt seiner Abstraktion. (...) Die Natur als Natur, d. h. insofern sie sich sinnlich noch unterscheidet von jenem geheimen, in ihr verborgenen Sinn, die Natur getrennt, unterschieden von dieser Abstraktion ist *Nichts*, ein sich als Nichts bewährendes Nichts, ist sinnlos oder hat nur den Sinn einer Äußerlichkeit, die aufgehoben werden muss.«⁴⁸ Dass Naturgeist und endlicher, an die Menschen gebundener Geist sich entgegensetzen, liegt allein an der sinnlich-materiellen Gestalt, die der Geist als Natur annimmt. Je nach dem Grad der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes erweist sich die sinnlich-materielle Gestalt als etwas gegenüber dem Geist Unselbständiges. Mit der vollständigen Auflösung des Gegensatzes in den absoluten

⁴⁸ Ebenda, S. 587.

Geist, der erkennt, dass er es auf beiden Seiten des Gegensatzes nur mit sich selbst zu tun hat, hat die materiell-sinnliche Gestalt gleichsam ihre Schuldigkeit getan und findet nur noch als ein notwendiges Übel Anerkennung. Bevor auf die Arbeit als eine Tätigkeit eingegangen wird, die von in gesellschaftlichem Zusammenhang stehenden Individuen ausgeführt wird, kann aus den bisher gemachten Ausführungen gefolgert werden, dass es keine menschliche Arbeit geben kann, die nicht immer schon ein Moment innerhalb der abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes ausmacht. Im Horizont des sich in Natur und endlichen Geist entäußernden und aus dieser Entäußerung zu sich zurückkehrenden absoluten Geistes ist auch das Brot, das von Hegel gegessen wird, und das ein Resultat der konkret-nützlichen Arbeit des Bäckers ist, nicht nur ein Stück bearbeiteter Natur, sondern mystisch zugleich ein Stück in Sinnlichkeit erstarrter Geist.

Die Rückkehr des absoluten Geistes zu sich selbst erscheint innerweltlich auf Seiten des endlichen Geistes, indem dieser sich in und durch die Assimilation der Natur entwickelt. Diese Assimilation wiederum wird vom absoluten Geist durch das Verhalten der mit Bewusstsein begabten Menschen zueinander und zur Natur vollzogen. Der Selbsterzeugungsakt des absoluten Geistes hat im Selbsterzeugungsakt der durch das Denken sich von der übrigen Natur unterscheidenden Menschen seine weltliche Erscheinungsform.

Es gilt jetzt zu zeigen, auf welche Weise auch die menschliche Arbeit als praktisches Verhalten zur Natur nur die irdische Erscheinungsform der abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes ist. Zu diesem Zweck muss die menschliche Arbeit unter drei Aspekten betrachtet werden:

Der erste Aspekt kam oben schon zur Sprache, als von der Arbeit als sinnlich-gegenständlicher gehandelt wurde. Unter Abstraktion von allem, was die Arbeit sonst noch ist, soll es nur darauf ankommen, in ihr einen Umformungsprozess der Natur zu sehen, der sich in einem Stück geformter Materie vergegenständlicht. Nach dieser Seite hin ist die Arbeit eine konkret-nützliche, da sie sich in einem konkret-nützlichen Gegenstand verkörpert. Es wird noch von jedweder Bedeutung abstrahiert, die die Arbeit für die Entwicklungsgeschichte des sich zur Natur verhaltenden Menschen besitzt. Sofern die Arbeit als konkret-nützliche für den Menschen von Bedeutung ist, beschränkt sie sich auf die Herstellung von Produkten, durch deren Verzehr sich der Mensch als Naturorganismus am Leben erhält. Abgesehen davon, dass auch diese Arbeit nur die sinnlich erscheinende Seite der abstrakt-geistigen des absoluten Geistes ist, würde Hegel in Übereinstimmung mit Marx sagen können, dass es sich bei der so eng aufgefassten Arbeit um eine ewig gültige Seite der Reproduktion des menschlichen Lebens handelt.

Wird das Verhältnis des Menschen zur Natur unter dem Aspekt betrachtet, dass der Mensch mit der Veränderung der Natur seine eigene Natur verändert, so wird bestimmend, dass es sich bei der Arbeit um die praktische Aneignung der Natur handelt, die von in gesellschaftlichem Zusammenhang stehenden Individuen ausgeführt wird,

obgleich von diesem Zusammenhang in seiner geschichtlichen Form noch abstrahiert wird.

Vorgreifend auf spätere Ausführungen (s. Kapitel 4,3) sei hier nur der wichtige Unterschied angedeutet, der zwischen der gesellschaftlichen Arbeit in ihrer historisch-spezifischen Form besteht und der Arbeit als einem ahistorisch gültigen Prozess zwischen Mensch und Natur, worin es um die allgemeinen Bestimmungen jedweder Produktion geht, mit denen aber noch keine Gesellschaftsformation begriffen werden kann. Was auf dieser Abstraktionsebene über die Arbeit gesagt werden kann, bezieht sich in der entsprechenden abstrakt-allgemeinen Weise auf die Selbsterzeugung des Menschen durch die Arbeit.

Hierbei geht es auch darum, dass nach einer Seite hin das menschliche System der Sinne ebenso ein gesellschaftliches Produkt der Arbeit ist wie das Bewusstsein, wobei, wie sich zeigen wird, von wesentlicher Bedeutung ist, dass es gerade darauf ankommt zu sehen, wie dasjenige, was gesellschaftliches Produkt der Arbeit ist, auch wieder als Voraussetzung in diese eingeht.

In dieser Betrachtungsweise der Arbeit als einem Prozess zwischen Mensch und Natur, worin von der bestimmten gesellschaftlichen Form abstrahiert ist, ist die Arbeit selbstredend nicht in ihrem gesellschaftlichen Charakter erfasst bzw. ist noch keine Rede davon, dass sie stets in gesellschaftlichen Zusammenhang ausgeführt wird.

1. Bei der Arbeit als konkret-nützlicher, sich in konkret-nützlichen Gegenständen verkörpernder Tätigkeit wird sowohl von dem die Selbsterzeugung des Menschen thematisch machenden Verhältnis Mensch - Natur als auch von der historisch-spezifischen Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit abstrahiert.

Als von Menschen ausgeführt wird jede Arbeit als konkret nützliche Arbeit in einem von den Menschen gebildeten gesellschaftlichen Zusammenhang ausgeführt. In diesem Sinne ist die gesellschaftliche Arbeit auf eine für alle Gemeinwesen gültige Weise jeweils ein Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur.

Bei diesem zweiten Aspekt, unter dem die Arbeit als Prozess zwischen Mensch und Natur auch als Akt der Selbsterzeugung des Menschen betrachtet wird, ist der erste Aspekt, unter dem unter Abstraktion vom gesellschaftlichen Zusammenhang es um den reinen Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur geht, eingeschlossen, während, noch von der historisch-spezifischen Formbestimmtheit des gesellschaftlichen Zusammenhangs bzw. der gesellschaftlichen Arbeit abgesehen wird.

Je nachdem um welches Gemeinwesen es sich handelt, das in irgendeiner Epoche der Menschheitsgeschichte existiert, besitzt der gesellschaftlich Zusammenhang, innerhalb dessen die Arbeit bzw. der Arbeitsprozess ausgeführt wird, eine bestimmte historisch spezifische Form. Um eine solche historisch spezifische Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs handelt es sich bei der bürgerlichen Gesellschaft bzw. bei dem kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess.

Die gesellschaftliche Arbeit kann, wie Marx es für die bürgerliche Gesellschaft im »Kapital« getan hat, in ihrer historisch-spezifischen Form dargestellt werden, die

dadurch bestimmt, dass sämtliche ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb deren die Arbeiten ausgeführt werden, in Formen des Werts, des Geldes, des Preises, des Kapital usf. gekleidet sind.

Unter diesem zweiten Aspekt betrachtet, erweist sich in zweierlei Hinsicht, dass Hegel nur die abstrakt-geistige Arbeit »kennt und anerkennt«. Insofern die Natur in der Arbeit umgeformt wird, erweist sich für Hegel die Sinnlichkeit als ein äußerer, dem Geist gegenüber ohnmächtiger Schein. Während das Vernichten der Natur in der Arbeit nur ein Moment ist, trat es für Hegel schon in der Begierde des Tieres auf, das sich auf die es umgebende Natur stürzt und sie verzehrt. Hegel sieht hierin schon ein idealistisches Verhalten gegenüber der Natur, worin deren Zerstorbarkeit ein Zeichen ihrer auf den Geist verweisenden Nichtigkeit ist.⁴⁹ Dem Moment des Umformierens kommt hier eine Bedeutung zu, die aus der abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes entspringt. Darüber hinaus hat die Arbeit allein eine Bedeutung für den Menschen als Selbstbewusstsein. Sie wird nämlich von Hegel als das »Sich-Zum-Dinge-Machen des Bewusstseins«⁵⁰ bestimmt. Die durch die Arbeit geformte Natur ist nach Hegel eine Entäußerung des Menschen als Selbstbewusstsein. Die Form, die der Gegenstand durch die Arbeit erhalten hat, ist nichts anderes als ein Abdruck des Selbstbewusstseins im sinnlichen Material.

Die Nichtigkeit der Sinnlichkeit ist in ihrer durch die Arbeit entstandenen Form ausgedrückt. Sie demonstriert die Macht des Menschen als Selbstbewusstsein über die Natur. Dass die Natur für den Geist nur dazu da ist, um von ihm aufgehoben zu werden, stellt die Arbeit als ein Vernichten der Natur unter Beweis, das in ihr als umgeformter seinen sinnfälligen Ausdruck gefunden hat. Die durch Arbeit umgeformte Natur stellt die Realisation der im Selbstbewusstsein vor sich gehenden Abstraktion von der Sinnlichkeit dar. Innerhalb der Sinnlichkeit erscheint in der vom Selbstbewusstsein bestimmten Form, dass es nur nebenher spielend im Verhalten des Menschen zur Natur um den Menschen als natürliches und gesellschaftliches Wesen, sondern allein um den Menschen als geistiges Wesen geht, in das alles gesellschaftlich Wesentliche aufgelöst ist .

In der Form des bearbeiteten Gegenstandes erfährt sich der Mensch aufseiten der ihm gegenüberstehenden, von ihm verschiedenen äußeren Natur als das Selbstbewusstsein, wodurch er sich vor dieser auszeichnet. Im Unterschied zum absoluten Geist, der die Natur als Ganzes produziert und insofern in ihr »bei sich selbst bleibt«, muss das menschliche Selbstbewusstsein, das die Natur nicht produzieren kann, sich mit der ihr in der Arbeit aufgeprägten Form begnügen.

Um zu zeigen, dass es sich hier einmal nur um eine Naturform auf der einen und eine Form des Geistes auf der andern Seite handelt und zum andern um die Vorrangstellung des Geistigen, hat Hegel unterschiedliche Abstraktionen vorgenommen, die jeweilige Abstraktionen von dem von Hegel nicht erkannten Gesellschaftlichen bzw.

⁴⁹ Siehe hierzu Teil II, Kapitel 2 (2)

⁵⁰ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806. Teil 11, Hamburg 1969, S. 214.

gesellschaftlichen Zusammenhang sind. Der Unterschied zwischen den Abstraktionsstufen fällt in den Geist selbst, da Hegel, was er in verdrehter Weise in gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit aufgreift, als solche des Geistes ausgibt.⁵¹

Indem in diesem und den folgenden Kapiteln aufgezeigt wird, wie es im einzelnen hiermit bestellt ist, wird auch ausgeführt werden, wie Hegel die Arbeit unter dem **dritten, den bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang der Individuen berücksichtigenden Aspekt** nur als abstrakt-geistige »kennt und anerkennt.«

So sehr Marx an Hegel rühmt, dass er »die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung, dass er also das Wesen der Arbeit faßt«, so massiv kritisiert Marx an dieser Selbsterzeugung des Menschen, dass es sich in ihr nur um die abstrakt-geistige Arbeit handelt. Man könnte, was eine weitverbreitete Auffassung ist, annehmen, Marx sehe einen Ausweg aus Hegels Idealismus darin, die Selbsterzeugung des Menschen an der Arbeit als einer sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit festzumachen. Wem nicht bewusst ist, dass eine Kritik an Hegels Philosophie mit dem Nachvollzug der Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte aus der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit zu beginnen hat und wer deshalb die mystische Transposition der Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist mitmacht, der muss in der Arbeit als einer sinnlich-gegenständlichen die ebenso einzige wie falsche Alternative zur abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes sehen. Wer sich diese Alternative aufdrängen lässt, dem entgeht auch, wie Hegel selbst die Arbeit unter den oben dargestellten Aspekten betrachtet. Bei diesen handelt es sich um verdrehte Formen von Aspekten, unter denen auch nach Marx die Arbeit zu betrachten ist.

Hegel und Marx geben der sinnlich-gegenständlichen Arbeit, insofern in ihr sowohl vom Verhalten des Menschen zur Natur als auch von der spezifisch-gesellschaftlichen Formbestimmtheit der Arbeit abgesehen wird, eine dementsprechende untergeordnete Bedeutung in dem Sinne, dass für sie noch wenig von der Arbeit erkannt ist, wenn über sie gesagt wird, dass sie als sinnlich-gegenständliche sich in einem sinnlich-gegenständlichen Produkt verkörpert. Wenn Marx auch die Arbeit als sinnlich-gegenständliche nicht wie Hegel als sinnlich erscheinende Seite der abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes begreift, so handelt es sich für ihn aber gerade nicht um die gesellschaftliche Arbeit, durch die allein Hegels abstrakt-geistige Arbeit zu ersetzen ist. Vielmehr handelt es sich nur um einen Aspekt der gesellschaftlichen Arbeit, unter dem sie auf bestimmter Stufe der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden muss. Bei der Darstellung der Warenzirkulation als abstrakter Sphäre der Kapitalzirkulation kommt die Arbeit, von ihrer historisch-gesellschaftlichen Form abgesehen, nur in den Blick als konkret-nützliche, sich in konkret-nützlichen Dingen (Gebrauchswerten) vergegenständlichende. Auch bei Hegel ist die Betrachtung der

⁵¹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806. Teil 11, Hamburg 1969, S. 214.

Arbeit als sinnlich-gegenständlicher einer bewusst vorgenommenen Abstraktion geschuldet.

Der schon behandelte zweite Aspekt, unter dem Hegel die Arbeit betrachtet, betrifft diese als Verhältnis des Menschen als Subjekt zur Natur als seinem Objekt. Diese Betrachtungsweise hat ihr rationales Gegenstück bei Marx, insofern dieser innerhalb der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft auch auf dieses Verhältnis des Menschen zur Natur stößt und die Arbeit zunächst als einen Prozess zwischen Mensch und Natur »unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form«⁵² betrachtet. Insofern Marx und Hegel unterschiedlich diese Abstraktionsstufe des Verhältnisses des Menschen zur Natur untersuchen, liegt eine Erweiterung gegenüber der Behandlungsart der Arbeit auf der ersten Abstraktionsstufe vor. Auf dieser kam die Arbeit noch nicht unter dem Aspekt der Selbsterzeugung des Menschen, d.h. noch nicht unter dem Aspekt des Verhaltens der Menschen zueinander und zur Natur in den Blick. Es versteht sich von selbst, dass ohne Berücksichtigung der bestimmten gesellschaftlichen Form der Arbeit auch die Selbsterzeugung des Menschen nur in einer dieser Abstraktion entsprechenden Einseitigkeit erfasst wird. Wenn es um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit geht, geht es nicht nur um sie als sinnlich-gegenständliche Tätigkeit und auch nicht um sie als bloßen Prozess zwischen Mensch und Natur, bei dem nur die allgemeinen Bestimmungen jedweder Produktionsweise zur Sprache kommen, sondern um den kapitalistischen Produktionsprozess als »eine geschichtliche bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses überhaupt. (. . .) Dieser letztere ist sowohl Produktionsprozess der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, d. h. ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozess. Denn das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet.«⁵³ Erst mit diesem Ganzen, bei dem es um den Zusammenhang von ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen geht, wird überhaupt erst erschlossen, dass und auf welche Weise die gesellschaftliche Arbeit die Selbsterzeugung des Menschen ist.

Was Hegel an der Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit erfasst, ist vermittelt über die von ihm verkehrt vorgestellte Warenzirkulation, und im Widerspruch zu dieser⁵⁴ vermittelt über das Erfassen bestimmter Aspekte von Auswirkungen der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital. Soweit Hegel die sich in Produkten verkörpernde Arbeit als Selbsterzeugungsakt des Menschen begreift, geschieht dies umfassend im

⁵² Karl Marx, Das Kapital, a.a.O., S. 192.

⁵³ Karl Marx, Das Kapital, MEW Bd. 25, Berlin 1972, S. 826 f.

⁵⁴ Siehe hierzu Teil 2, Kapitel 2.2.

»Element der Allgemeinheit«,⁵⁵ d.h. hinsichtlich des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem alle Individuen füreinander arbeiten und man »alles durch Arbeit und Tausch«⁵⁶ hat. Dass Hegel in der Arbeit das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur thematisch macht, ist das Große an ihm, dass er die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, wie sie außerhalb der unmittelbaren Produktion in der Zirkulationssphäre und innerhalb der unmittelbaren Produktion selbst gegeben ist, in den Geist auflöst, macht Hegel zu dem Idealisten, der mit der hieraus zu erklärenden Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist und dessen Auflösung nach der Seite des Denkens die Wirklichkeit auf den Kopf stellt.

Aus der historisch-spezifischen Form der Arbeit ist zu erklären, wie Hegel erstens die menschliche Arbeit verdreht als abstrakt-geistige faßt, und zweitens nicht in der menschlichen, sondern in der übermenschlichen Arbeit des absoluten Geistes die Grundlage für den Zusammenhang von Natur und Geschichte sehen muss.

Noch kommende Ausführungen werden zeigen, wie für Hegel Arbeit und Tausch als unterschiedliche Entwicklungsstufen der Selbsterzeugung des Geistes zusammengehören. Und dies auch auf eine Hegel unbewusste Weise, insofern er, sich in Widersprüche verstrickend, den unter das Kapital subsumierten und hierdurch in seiner technologischen und gesellschaftlichen Gestalt organisierten Arbeitsprozess aus der einfachen Warenzirkulation begreift. (siehe Teil 2, Kapitel 2) Wenn Hegel die Arbeit im gesellschaftlichen Bereich in Form einer bestimmten Arbeitsteilung zur Sprache bringt, so setzt er diese so voraus, wie sie Bedingung für den Tausch der Arbeitsprodukte, d. h. die Warenzirkulation ist. Das »Füreinander-Arbeiten«, das für Hegel unter solchen Umständen die Arbeit charakterisiert, fällt zusammen mit der wechselseitigen Abhängigkeit der Arbeiten unter den Bedingungen, unter denen die Arbeitsprodukte getauscht werden, d. h. die Form der Waren annehmen. Obgleich Hegel den Zusammenhang zwischen Produktion und Zirkulation ebenso verkürzt wie widersprüchlich in den Griff bekommt, sieht er, dass es in Arbeit und Tausch - in der Arbeit ansatzweise, im Tausch dagegen ausdrücklich - nicht nur um das Verhalten der Individuen zur Natur, sondern auch zueinander geht. Handelt Hegel mit der Arbeit auch die Selbsterzeugung des Geistes auf einer durch das Verhalten der Individuen zur Natur bestimmten Weise ab, so im Tausch auf eine solche, die durch das Verhalten der Individuen zueinander bestimmt ist. Obgleich Hegel die Arbeit, ausgehend von dem, was er in der Warenzirkulation erfasst, charakterisiert und beide als Stufen in der Genesis des Geistes begreift, setzt er den Tausch, aufgrund des ihn auszeichnenden wechselseitigen Anerkennens der Individuen als abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein, von der Arbeit ab. Der Tausch ist noch mehr als die Arbeit eine geistige Bewegung, und zwar deshalb, weil er ein von der Sinnlichkeit der Arbeit befreites Tun⁵⁷ ist.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie II, a.a.O., S. 214. Siehe hierzu Teil 2, Kapitel 2.2.

⁵⁶ Ebenda, S. 217.

⁵⁷ Vgl. ebenda, S. 257.

Sowohl die Auflösung der ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit in den Geist als auch die Trennung von Arbeit und Tausch haben ihre Ursache darin, dass die gesellschaftlichen Bestimmungen, welche die Arbeit unter historisch gewordenen Bedingungen besitzt, sich als gesellschaftliche Charaktere von Sachen darstellen, wodurch die aus der Warenzirkulation bestehende Gesellschaftlichkeit von Hegel nicht mehr als diejenige der Arbeit erkannt wird. Der Austausch ist ein Prozess, worin die einzelnen, voneinander verschiedenen konkret-nützlichen Arbeiten sich zugleich als gesellschaftliche ausweisen müssen. Weil es sich um das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen zueinander handelt, erweisen sich die konkret-nützlichen Arbeiten in der gegensätzlichen Form der abstrakt-allgemeinen Arbeit als gesellschaftlich anerkannte. Dieser gesellschaftliche Charakter der Arbeiten stellt sich daher auch als eine gesellschaftliche Eigenschaft der Sachen (Arbeitsprodukte) dar. Für Hegel und die in die gesellschaftlichen Prozesse involvierten Individuen bleibt verborgen, dass es in der Warenzirkulation, wenn auch nur in einer formellen Weise, so doch um nichts anderes geht als um einen bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang, innerhalb dessen die Individuen sich praktisch die Natur aneignen.

Nicht nur die sinnlich-gegenständliche Seite der Arbeit begreift Hegel, wie schon dargelegt, dualistisch verdreht als Erscheinungsweise der Tätigkeit des absoluten Geistes, sondern auch in allem, was die Arbeit darüber hinaus ist, wird sie in ein geistiges Geschehen verwandelt. Beides aber kann nicht aus einer auf sinnlich-gegenständliche Tätigkeit reduzierten Arbeit, sondern allein aus der Arbeit als gesellschaftlicher erklärt werden. Hierbei kommt die Warenzirkulation zunächst nur als abstrakte Sphäre in den Blick, mit der Marx die Darstellung der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft beginnt.

Dies zu betonen, ist deshalb wichtig, weil in einer oft noch Hegel überbietenden Weise die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, die als Zirkulationssphäre erscheint, von der Arbeit als dem unmittelbaren, die Natur umformierenden Produktionsprozess abgetrennt und als das eigentlich Gesellschaftliche ausgegeben wird. Die Arbeit wird hierbei in einer an Kant gemahnenden Weise als unmittelbar praktische Aneignung der Natur auf einen praktisch-technischen Prozess reduziert, an der die Gesellschaftlichkeit nur noch fragmentarisch und verschwommen wahrgenommen wird. Was viele Theoretiker, zu denen auch Habermas gehört, nicht sehen, ist, dass der unmittelbare Produktionsprozess selbst in seiner Gesellschaftlichkeit durch dieselben ökonomischen Formen geprägt ist, durch die die als Warenzirkulation auftretende Gesellschaftlichkeit der Arbeit bestimmt ist. Der Warenzirkulation gegenüber aber haben sich diese Formen im Produktionsprozess weiter entwickelt. Die verkehrt begriffene, aus der Zirkulationssphäre bestehende Gesellschaftlichkeit der Arbeit erscheint bei Habermas als Interaktion und die im wesentlichen um ihre Gesellschaftlichkeit gebrachte Arbeit als instrumentales Handeln. Nachdem Habermas sich auf diese Weise dasjenige, was Marx unter gesellschaftlicher Arbeit versteht, zurechtgestutzt hat, bringt er es auch noch fertig, Marx vorzuhalten, er würde das kommunikative, durch Selbstreflexion gekennzeichnete Handeln auf das nur technische Produktionswissen hervorbringende instrumentale

Handeln reduzieren.⁵⁸ Hinter Habermas' Begriffen von Interaktion und instrumentalem Handeln verbirgt sich nichts anderes als die oben als falsch denunzierte Alternative von abstrakt-geistiger Arbeit und der Arbeit als sinnlich-gegenständlicher Tätigkeit. Wie bei Hegel so beruht auch bei Habermas die mit der Unterscheidung von Interaktion und instrumentalem Handeln zutagetretende Entgegensetzung von Natur und Geschichte auf einer bestimmten Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit in das menschliche Denken.

Hegels fortgeschrittene Einsicht in die menschliche Arbeit zeigt sich darin, dass er – wenn auch nur bruchstückhaft und verdreht – die Arbeit nicht nur als sinnlich-gegenständliche oder als ahistorisch gültigen Prozess zwischen Mensch und Natur, sondern auch als eine all dies einschließende, in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen sich vollziehende praktische Aneignung der Natur begreift. Man wird Hegel nur gerecht, wenn man sieht, wie er das geistige Geschehen, um das es ihm in der menschlichen Arbeit geht, die idealistisch verzerrte Gestalt einer Gesellschaftlichkeit der Arbeit ist, die aus einem systematischen Zusammenhang der ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen besteht. Man kann Hegel kritisieren, indem man seine abstrakt-geistige Arbeit durch eine Arbeit ersetzt, die in ihrer Gesellschaftlichkeit nicht erkannt und einseitig auf ihre technologische und sinnlich-gegenständliche Seite reduziert wird. Dann gerät man aber in den Strudel einer Vermischung von grobem Materialismus und Idealismus und verstrickt sich bei der Erklärung des Zusammenhangs von Natur und Geschichte, von Natur, Gesellschaft und Denken in unauflösliche Widersprüche.

Als Ursache für die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte und für die Inthronisierung der abstrakt-geistigen Arbeit als deren Schöpfungsakt wurde die historisch-spezifische Form angegeben, die die gesellschaftlichen Verhältnisse unter den bürgerlichen Produktionsbedingungen angenommen haben. Alle Vorstellungen über die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, speziell solche, die sich durch ihre Auflösung in das Denken auszeichnen, gehen selbst aus der gesellschaftlichen Arbeit hervor, d. h. aus der historisch-spezifischen Gestalt, in der sie unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen existiert. Unter Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise sind jene Vorstellungen durch solche Formen geprägt, in denen die die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ausmachenden menschlichen Verhältnisse, wie z. B. in der Warenzirkulation, als gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen zueinander auftreten. Daher werden die menschlichen Verhältnisse nicht als solche von den Individuen gedanklich reproduziert, sondern in der verkehrten Form, in der sie ebenso erscheinen wie ausgelöscht sind. Die Individuen verhalten sich erst bewusst zu solchen Formen, die ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse verdreht als Eigenschaften von Dingen erscheinen lassen. Warum und wie diese reale Verkehrung sich durch ihr Verhalten und ihre Köpfe hindurch vollstreckt hat, aber ohne dass sie davon ein ausdrückliches Bewusstsein haben konnten, bleibt für sie in der sachlichen

⁵⁸ Vgl. hierzu Anmerkung Nr. 16 aus Teil 2, Kapitel 2. Siehe hierzu Teil 2, Kapitel 2.

Erscheinungsform ihrer Verhältnisse verborgen. Hierdurch ist eine Beziehung der Menschen zu ihren eigenen gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben, die sich dadurch auszeichnet, dass auf der einen Seite die Menschen als mit Bewusstsein begabte Wesen stehen und auf der andern, soweit die Warenzirkulation in Betracht kommt, solche die gesellschaftlichen Verhältnisse auslöschenden Formen wie die preisbestimmten Waren und das Geld.

Dass die eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen sich als gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen darstellen, schließt ein, dass nicht die Sachen selbst diese Verhältnisse eingehen, sondern die Individuen sie unter von ihnen aber nicht bewusst erzeugten Bedingungen gegeneinander austauschen. Wenn man zwar nicht vulgärökonomisch die gesellschaftlichen Eigenschaften der Sachen als natürliche ausgeben will, dann bleibt aber noch die idealistische Alternative, eine gesellschaftliche Eigenschaft wie die der Austauschbarkeit den Sachen aus einer sozialen Beziehung heraus zuzusprechen, welche die Individuen miteinander als mit Bewusstsein begabte Wesen eingehen. Hiermit wird so getan, als gingen die gesellschaftlichen Beziehungen aus dem Bewusstsein der Menschen hervor. Es wird der falsche Schein erzeugt, die Individuen gingen diese Verhältnisse nur aus in ihrem Bewusstsein liegenden Gründen ein, weil sie mit den Arbeitsprodukten ihre leiblichen Bedürfnisse befriedigen wollen. Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse als aus dem Bewusstsein der Menschen hervorgehende begriffen werden, werden auch die ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit, wie das die Warenzirkulation beherrschende Geld, als Gegenstände begriffen, die von den Menschen erfunden worden sind, um bestimmte Schwierigkeiten des Austauschs der Arbeitsprodukte zu beheben. Der Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen reduziert sich hiermit unter der Hand, auch wenn ausdrücklich von Gesellschaftlichkeit gesprochen wird, auf den veräußerlichten Zusammenhang von Natur und Denkformen.

Soweit Hegel erkennen kann, dass sich hinter den sachlichen Verhältnissen menschliche verbergen, begreift er z. B. das Geld als sachlichen Ausdruck der den Tausch charakterisierenden geistigen Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens der Individuen als abstrakte Selbstbewusstseine. Dass einem Ding, wie dem Geld, über seine natürlichen Eigenschaften hinaus die gesellschaftliche Eigenschaft der unmittelbaren Austauschbarkeit zukommt, wird von Hegel nicht aus dem gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen selbst zueinander erklärt, sondern, wie die folgenden Kapitel zeigen werden, aus den menschlichen Verhältnissen als geistigen heraus.

Was an der Arbeit gesellschaftlich ist, wird von Hegel in ein Geistiges verwandelt, und was übrig bleibt, ist eine sinnlich-gegenständliche Tätigkeit, die sich in Gegenständen verkörpert, die bestimmte Bedürfnisse befriedigen. Ist das Kapital als gesellschaftliche Einheit der Arbeit auch die Einheit von Produktion und Zirkulation, so kehrt diese Einheit bei Hegel in mystisch-verdrehter Form als eine des Geistes wieder. Es kann Hegel in der Warenzirkulation und der Warenproduktion nicht mehr um die Gesellschaftlichkeit der Arbeit gehen, sondern in beiden Sphären um unterschiedliche

Entwicklungsstufen des Geistes. Im Gegensatz zu der aus dem Kapital bestehenden Einheit von Warenzirkulation und Produktion hat die aus dem Geist bestehende Einheit die Trennung beider Sphären zur Kehrseite.

Diese Trennung ist eine doppelte: Einmal wird die aus dem Tausch bestehende Gesellschaftlichkeit der Arbeit von dieser selbst getrennt und als ein sich über das Verhalten der menschlichen Selbstbewusst seine zueinander vermitteltes Verhalten des Geistes zu sich selbst gefaßt, zum andern wird auch die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, insofern es in ihr um das unmittelbare Verhalten zur Natur geht, in ein geistiges Geschehen aufgelöst. Dieses erlaubt dem absoluten Geist in seiner Gebundenheit an die Auseinandersetzung mit der Sinnlichkeit nur, sich bis zu einer bestimmten Stufe zu entwickeln.⁵⁹

Sei einmal von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit, d. h. für Hegel, vom Geist abstrahiert. Man hat es dann, wenn man die Trennung von Arbeit und Tausch außer Acht läßt, nur mit dem Geist und der Natur zu tun und einer in den Assimilationsprozess der Natur eingebetteten, auf ihre sinnlich-gegenständliche Seite reduzierten Arbeit. Diese ist in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber der bestimmten gesellschaftlichen Gestalt der Verhältnisse auch von der mit dem Lebensprozess des Geistes identifizierten Geschichte ausgeschlossen.

Auf der einen Seite befindet sich der Geist, geprägt durch das wechselseitige Anerkennen der Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine, welches der ideelle Reflex der Warenzirkulation und dem darin stattfindenden Anerkennen der Individuen als Warenbesitzer ist. Auf der anderen Seite befindet sich die Natur, geprägt durch ihre sinnlich-materielle Gegenständlichkeit. Zwischen Mensch und Natur erscheint die Arbeit als Vermittlungsglied: Einerseits übt der Geist in ihr auf sinnliche Weise seine Macht über die sinnliche Natur aus; zum andern wird der Gegensatz zwischen Natur und Geist durch die Formgebung der Natur und das hierbei entstehende »technische« und »praktische« Wissen aufgelöst. Was nicht dieser Auflösung des Gegensatzes, d. h. der Selbsterzeugung des Geistes direkt dient, ist Mittel zum Zweck der Erhaltung der Seite des Geistes, nach der er im Körper der Menschen eine leibliche Gestalt besitzt.

2. Die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist als Ursache für die Gleichsetzung von »Entäußerung« und »Entfremdung«

Geschichtliche Dimension besitzt die Arbeit, insofern es in ihr um eine Entwicklung geht, in der sich die Entfaltung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und die der Produktivkräfte wechselseitig bedingen. Diese allgemeine Bestimmung gilt es zu berücksichtigen, wenn die gesellschaftliche Arbeit dahingehend charakterisiert wird, dass in gesellschaftlichem Zusammenhang stehende Individuen sich praktisch die Natur aneignen.

⁵⁹ Siehe hierzu Teil 2, Kapitel 2.

Indem Hegel solche ökonomischen Formen wie Wert, Geld, Preis, Kapital nicht als ebenso viele Formen der gesellschaftlichen Arbeit zu begreifen vermag, weil diese in jenen Formen als Eigenschaften von Dingen erscheint, löst er die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist auf, so dass die Geschichte als eine der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse schon immer mystisch aufgelöst ist in die Geschichte des Geistes.

Die auf die sinnlich-gegenständliche Seite reduzierte Arbeit und auch, sofern es der Geist in ihr darüber hinaus zu einer theoretischen und praktischen Bildung bringt, wird bei Hegel zwar ganz anders, als dies Kant möglich war, in den Zusammenhang von Natur und Geschichte eingebracht, und zwar insofern sie die schon beschriebene Rolle innerhalb der Selbsterzeugung des Geistes spielt; sie wird daher aber in einer noch Kant verpflichtenden Weise der ahistorischen Sphäre der Wirklichkeit, d. h. letztlich der Natur zugeordnet.

Innerhalb des sich im Gegensatz von Natur und Geist produzierenden absoluten Geistes, der sich in die Natur entäußert und, diese Entäußerung aufhebend, zu sich zurückkehrt, kommt der menschlichen, von Hegel unter der Bestimmung der Arbeitsteilung gefaßten Arbeit insofern eine große Bedeutung zu, als sie als ein Prozess der ständigen Vergegenständlichung und Aufhebung des Vergegenständlichten im Element der Sinnlichkeit erscheint. Im Kreislauf des absoluten Geistes erfüllt die Arbeit die Aufgabe, die in der Sinnlichkeit sichtbare Aufhebung alles Sinnlichen, d. h. dessen Nichtigkeit zu erweisen.

Letztes Resultat des Produktionsprozesses von Natur und Geschichte und der innerweltlich erscheinenden, auch eine sinnlich-gegenständliche Seite besitzenden, von den Menschen geführten Auseinandersetzung des absoluten Geistes mit der Natur ist dieser selbst und die Menschen als mit Selbstbewusstsein ausgestattete, mit andern Menschen Willensverhältnisse eingehende Wesen.

Als ebenso verschwindende wie wiedererzeugte Objektivierungen der Bewegung des Geistes sind die in Arbeit und Tausch gegebenen naturhaften Bedingungen und Vergegenständlichungen das Andere des Geistes, über das vermittelt er sich mit sich selbst zusammenschließt. Was in der folgenden Passage aus den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie« von Marx der Mensch in seinen gesellschaftlichen Beziehungen ist, hat sich bei Hegel in die Selbstbeziehung des Geistes verwandelt: »Betrachten wir die bürgerliche Gesellschaft im Großen und Ganzen, so erscheint immer als letztes Resultat des gesellschaftlichen Produktionsprozesses die Gesellschaft selbst, d. h. der Mensch selbst in seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Alles, was eine feste Form hat, wie die Produkte etc., erscheint nur als Moment, verschwindendes Moment in dieser Bewegung. Der unmittelbare Produktionsprozess selbst erscheint hier nur als Moment. Die Bedingungen und Vergegenständlichungen des Prozesses sind selbst gleichmäßig Momente desselben, und als die Subjekte desselben erscheinen nur die Individuen, aber die Individuen in Beziehungen aufeinander, die sie ebenso reproduzieren wie neu produzieren.«⁶⁰

⁶⁰ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 600.

Dass Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist auflöst, hat seine Ursache in ihrer historisch-spezifischen Form. In dieser ist das Verhalten der Menschen zueinander sachlich verdreht in das gesellschaftliche Verhältnis der Arbeitsprodukte zueinander, wodurch die gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit als gesellschaftliche Charaktere der Arbeitsprodukte auftreten. So sehr die Gesellschaftlichkeit der Arbeit als gesellschaftlicher Charakter der Sachen erscheint, so sehr ist sie darin ausgelöscht. Wie noch gezeigt wird, gibt Hegel die gesellschaftlichen Charaktere der Dinge nicht als ihnen von Hause aus zukommende Eigenschaften aus. Er sieht hierin aber auch nicht eine bestimmte historische Manier, in der der gesellschaftlich-allgemeine Charakter der einzelnen, voneinander verschiedenen konkret-nützlichen Arbeiten sich herstellt. Für Hegel bleibt daher nichts anderes übrig, als den Dingen die gesellschaftliche Bedeutung, die ihnen nicht als Verkörperung konkret-nützlicher Arbeit zukommen kann, innerhalb eines anderen sozialen Geschehens zuzuschreiben, als es die als gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen erscheinenden gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen zueinander sind. Dies andere soziale Geschehen besteht aus der geistigen Bewegung, in der sich die Individuen wechselseitig als abstrakt-allgemeine Selbstbewusst seine anerkennen. Auf diese Weise verwandelt sich das Geld aus einem sachlichen Ausdruck der Form, in der die Arbeit mit den Bedingungen des Austauschs gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzt, in den sachlichen Ausdruck des sich durch das wechselseitige Anerkennen der menschlichen Selbstbewusst seine hindurch konstituierenden Geistes.

Hegel kommt aus dem einmal schon von seinen Vorgängern erzeugten Gegensatz nicht heraus. Er erzeugt diesen vielmehr in einer veränderten Weise aufs neue, wodurch gerade umgekehrt wieder die Entwicklung der Einheit des Gegensatzes verändert wird. In der von Hegel nicht durchschauten realen Verkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse in solche von Sachen zueinander, die sich den Individuen gegenüber verselbständigen und sie beherrschen, geht es um nichts anderes als um die historisch-spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit. Wie Marx es in der »Deutschen Ideologie« tut, kann diese reale Verkehrung, »um den Philosophen verständlich zu bleiben«, als »*Entfremdung*« aufgefaßt werden.⁶¹

Im Austausch geht es auf zweierlei Weise um Gegenständlichkeit: einmal um die nichts besonderes darstellende Verkörperung der konkret-nützlichen Arbeit in konkret-nützlichen Dingen, zum anderen um das Erscheinen übersinnlicher gesellschaftlicher Beziehungen in der sachlichen Form sich aufeinander beziehender Sachen, die hierdurch neben ihren konkretnützlichen Eigenschaften eine von diesen absolut verschiedene gesellschaftliche Eigenschaft erhalten. Werden die einzelnen Arbeiten im Austausch in der Form abstrakt-allgemeiner Arbeit gesellschaftlich aufeinander bezogen, so gelten im gesellschaftlichen Verhältnis der Arbeitsprodukte zueinander diese zugleich als Verkörperungen abstrakt-allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit. Als solche Verkörperungen sind die Arbeitsprodukte Werte.

⁶¹ Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, Berlin 1962, S. 34.

Die in Ware und Geld (soweit es um die Warenzirkulation geht) zum Ausdruck kommende Verkehrung der gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit in gesellschaftliche Eigenschaften der Dinge bleibt Hegel verborgen. Deshalb muss Hegel das Geld, das die allgemeine Wertgestalt aller Waren und die ihnen gegenüber selbständig auftretende Inkarnation abstrakt-allgemeiner Arbeit ist, als sachliche Daseinsweise des in der geistigen Bewegung des wechselseitigen Sichanerkennens der abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseins entstehenden Geistes ausgeben. Hiermit gilt für Hegel, was ihm Marx schon in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten vorwirft, die »Gegenständlichkeit als solche... für ein entfremdetes, dem menschlichen Wesen, dem Selbstbewusstsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen«.⁶²

Zum Wesen der konkret-nützlichen Arbeit gehört es, sich in konkretnützlichen Dingen zu verkörpern, die der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen.

Dagegen gehört es nicht zum Wesen des gesellschaftlichen Verhaltens der Individuen, die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen zueinander anzunehmen. Ebenso handelt es sich für den gesellschaftlich allgemeinen Charakter der Arbeit um einen ihm fremden Tatbestand, wenn er sich in dem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen zueinander herstellt und verkehrt als gesellschaftlicher Charakter der Sachen erscheint.

Hinsichtlich der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit kennt Hegel die Vergegenständlichung im sinnlichen Material auf dreierlei Weise: 1. abgesehen von der konkret-nützlichen Arbeit als der sinnlich erscheinenden Seite der abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes verkörpert sie sich für Hegel auch in konkret-nützlichen Dingen, die konkret-nützliche Bedürfnisse der Menschen befriedigen. 2. Bei der Vergegenständlichung des einzelnen Selbstbewusstseins in der Form des bearbeiteten Produktes handelt es sich nach Hegel, wie oben schon auseinandergesetzt, um das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« in der Arbeit. 3. Für Hegel liegt im Geld eine Vergegenständlichung des Geistes vor, wodurch dieses eine geistige, ihm nicht als Stück bearbeiteter Natur zukommende Bedeutung erhalten hat.

Die erste Art der Vergegenständlichung trägt außer zur Reproduktion seines leiblichen Trägers nicht zur Selbsterzeugung des Geistes bei. Daher muss die Aufmerksamkeit den beiden zuletzt genannten Arten der Vergegenständlichung gewidmet und ihr Zusammenhang mit der in Natur und Menschenwelt sich vergegenständlichenden abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes betrachtet werden. Mit der zuletzt genannten Art der Vergegenständlichung ist auch der Ort bezeichnet, an dem es um die aus der verkehrt begriffenen Gesellschaftlichkeit der Arbeit resultierenden Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte in Form des Gegensatzes von Natur und Geist geht. Wie der Gegensatz selbst die Bedingung abgibt, die Wirklichkeit vom absoluten Geist her zu begreifen, indem diese, wie bei Hegel, zum über beide Seiten übergreifenden Dritten gemacht wird, so ist er auch die Bedingung für Hegels Unternehmen, das Werden der Wirklichkeit unter historischem und logischem Aspekt mit der in der Natur sich verkörpernden abstrakt-geistigen Arbeit des absoluten Geistes,

⁶² Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik ..., a.a.O., S. 575.

d. h. mit der Entäußerung und Zurücknahme dieser Entäußerung zu erklären. Zum andern ist der unter der Hand erzeugte Gegensatz die Bedingung dafür, dass es für Hegel zwischen der als Vergegenständlichung begriffenen Entäußerung und der Entfremdung keinen Unterschied gibt.

Aufgrund der Auflösung alles Gesellschaftlichen in den Geist, die gerade durch dessen sachlich verdrehte, d. h. entfremdete Gestalt bedingt ist, verwandelt sich der Geist in eine alle übersinnlichen Beziehungen in sich enthaltende Tätigkeit, die es aus sich heraus fertig bringt, sich sowohl in der bearbeiteten als auch in der unbearbeiteten Natur zu vergegenständlichen. Dagegen bedarf es in der gesellschaftlichen Realität der außergewöhnlichen Bedingung des Austausches der Arbeitsprodukte, damit gesellschaftliche Beziehungen, wie im Geld, in Gestalt einer Sache auftreten. Insofern aufgrund der Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Denkens auf der einen Seite Gott als Geist steht und auf der andern die immer unter der Form der Natur existierende Welt, so ist, da Gott als das über beide Seiten des Gegensatzes übergreifende gemeinsame Dritte das allein Wahre ist, alles andere eine unwahre, ihn ebenso beschränkende wie von sich entfremdende Existenz. Der absolute Geist wird in der Natur ein anderes als er. Ohne dies zu werden, wird er nicht er selbst. Seine Vergegenständlichung in der Natur ist als Akt der Entfremdung von sich selbst zugleich die notwendige Bedingung dafür, sich als das von aller irdischen Hülle befreite, über Natur und Geschichte übergreifende geistige Wesen zu fassen.

Da Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist auflöst, kann es ihm nur noch um dessen »Gegenständlichkeit« gehen. Die in der historisch-spezifischen Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit gegebene *entfremdete* Gegenständlichkeit dagegen bleibt Hegel verborgen. Die Vergegenständlichung von Natur und endlichem Menschengestalt ist ebenso sehr eine Selbstentfremdung, wie die in Form der Assimilation der Natur vor sich gehende Entgegenständlichung als Rückkehr des Geistes zu sich selbst die Aufhebung seiner Selbstentfremdung ist.

Was für den absoluten Geist hinsichtlich des ständigen Produzierens und Auflösens des Gegensatzes von Natur und Geist gilt, muss auch für die Menschen als seine innerweltlichen Vollzugsorgane zutreffen, welche, durch den erzeugten Gegensatz bedingt, lebendige Einheiten von Natur und Geist (Selbstbewusstsein) sind. Hierbei soll das Augenmerk auf die menschliche Arbeit gerichtet werden, die, wie schon erwähnt, unter dem Aspekt der Vergegenständlichung ihre Bedeutung aus dem »Sich-zum-Dingemachen des Bewusstseins« gewinnt. In der Arbeit als sinnlich-praktischer Auseinandersetzung mit der Natur versenkt sich der Mensch so in die Sinnlichkeit, dass er sich in ihr verliert oder, wie Hegel diesen Umstand umschreibt, dass er, statt als Selbstbewusstsein bei sich selbst zu sein, bei einem Andern ist. In der Form der bearbeiteten Natur kommt aber, wie oben schon auseinandergesetzt, das menschliche Selbstbewusstsein auf Seiten der den Menschen gegenüberstehenden Sinnlichkeit zum Vorschein. Indem sich der Mensch als Selbstbewusstsein in der Form des Gegenstandes wiedererkennt, wird die Entfremdung wieder zurückgenommen. Der Mensch ist als Selbstbewusstsein weder nur bei sich selbst, noch, sich als Selbstbewusstsein aufge-

bend, bloß bei einem Andern, sondern er ist gemäß der Hegelschen Formel für die Entfremdung und deren Aufhebung in einem Andern bei sich selbst und bei sich selbst in einem Andern.

Hegel behandelt die Arbeit im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit«, innerhalb dessen man »alles durch Arbeit und Tausch hat«. Es geht es ihm bei solchen ökonomisch-gesellschaftlichen Formen wie dem Wert, dem Geld, dem Preis und bei den Auswirkungen, die das Kapital als die entwickeltste dieser Formen auf den Arbeitsprozess hat, nicht um den Nachvollzug der in diesen Formen sich dokumentierenden realen Verkehren der gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Individuen zueinander und zu ihren Arbeiten eingehen. Es geht ihm vielmehr um unterschiedliche Bestimmungen des auf unterschiedliche Weise in der Arbeit und im Tausch sich zur Natur und zu sich selbst verhaltenden Geistes. Abgesehen von den Arbeitsprodukten als konkret-nützlichen Dingen und von Überlegungen zu Quantität des Wert, des Geldes und des Preises kennt Hegel, z. B. was den Tausch anbetrifft, das gesellschaftliche Verhältnis von Sachen zueinander nur als sinnliche Seite jener geistigen Bewegung, in der sich die Individuen wechselseitig als abstrakte Selbstbewusstseine anerkennen. Für Hegel erweist sich das Geld seiner sozialen Bedeutung nach als sachlicher Ausdruck des menschlichen Ich als einem allseitig anerkannten Selbstbewusstsein, so dass im Geld die »Gleichheit der Willen als anerkannter«⁶³ (»Wert«) sinnlich-materielle Existenz annimmt. Hiermit liegt dann wieder eine Vergegenständlichung des Geistes vor, wie bei den einzelnen, sich im bearbeiteten Produkt vergegenständlichenden Selbstbewusstseinen, nur dass es sich jetzt um eine konkretere Form des Geistes handelt, insofern dieser das Resultat vieler sich aufeinander beziehender Selbstbewusstseine ist.

Für den absoluten Geist ist in derselben Weise alles Sinnlich-Materielle eine Vergegenständlichung seiner selbst, worin er sich unter der Form der Andersheit anschaut, wie der bearbeitete Gegenstand unter dem Aspekt seiner Form eine Vergegenständlichung des menschlichen Selbstbewusstseins ist und das Geld eine Vergegenständlichung des im wechselseitigen Anerkennen der einzelnen Selbstbewusstseine sich herstellenden allgemeinen Selbstbewusstseins. Was diese Vergegenständlichung des endlichen Geistes im Geld anbelangt, so handelt es sich hierbei um nichts anderes als um eine innerweltliche Wiederholung der Vergegenständlichung des absoluten Geistes in der gesamten Natur. Für den absoluten Geist ist die Natur nur das Andere *seiner selbst*. Für den endlichen Geist als irdischer Erscheinungsform des absoluten Geistes ist dagegen die Natur zunächst auch ein Anderes, das sich erst als eine Erscheinungsform des Geistes im Zuge der im Rhythmus der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist ablaufenden Assimilation der Natur erweist. Dieser Unterschied zwischen dem absoluten Geist, der in der Natur sich selbst unter der Form der Andersheit produziert, und dem endlichen Geist, dem die Natur als eine von ihm nicht geschaffene Voraussetzung gegenübersteht und für ihn in seinem Werden stets ein mit Fremdheit behaftetes Anderes bleibt, wird von Hegel auch

⁶³ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 11, a.a.O., S. 216.

als ein Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein gefaßt. Diese Unterscheidung gilt sowohl für den Kreislauf des absoluten Geistes, wenn er sich in Natur und endlichen Geist unterscheidet, als auch mit der entsprechenden Einschränkung versehen für den endlichen Geist. Es ist in seiner großen Bedeutung schon bedacht worden, dass der absolute Geist die Wirklichkeit deswegen begreift, weil er sie auch produziert und demzufolge seine Produktion als Natur und endlicher Menschenwelt die Produktion von ebenso vielen Formen ist, in denen der absolute Geist ein Bewusstsein von der Wirklichkeit besitzt. Die aus der Erzeugung des Gegensatzes von Natur und endlichem Geist bestehende Selbstunterscheidung des absoluten Geistes fällt folglich mit der Erzeugung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins zusammen. Während das Bewusstsein sich innerhalb des Gegensatzes von Natur und endlichem Geist herumtreibt und ihm die Wirklichkeit auch immer als eine fremde, undurchdringliche Macht gegenübersteht, tritt im Selbstbewusstsein die Einheit des Gegensatzes insofern hervor, als dieses im Anderen sich selbst begreift und den Charakter des über beide Seiten des Gegensatzes übergreifenden Subjekts besitzt. Die Auflösung des Gegensatzes von Natur und Denken kann so auch, wie in der »Phänomenologie des Geistes« von Hegel entwickelt worden ist, als Prozess der Adäquation von Bewusstsein und Selbstbewusstsein gefasst werden. »Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung besitzt, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewusstsein und Selbstbewusstsein*, von *Objekt und Subjekt*, d. h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. Alle anderen Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der anderen profanen Gegensätze bilden.«⁶⁴

In solchen Formen, welche den gesellschaftlichen Charakter der einzelnen Arbeiten und folglich die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zueinander sachlich verkehren und damit verschleiern, »statt sie zu offenbaren«⁶⁵ kurz in solchen, die historisch-spezifische Gesellschaftlichkeit der Arbeit betreffenden Formen, die Ausdruck einer bestimmten Entfremdung sind und von Hegel verstümmelt werden, vergegenständlicht sich der in den Beziehungen der menschlichen Selbstbewusstseine zueinander gegenwärtige Geist. Wie die Natur eine Gestalt der Entfremdung des absoluten, über Natur und Menschenwelt übergreifenden Geistes ist, so sind die Stücke bearbeiteter Natur und das Geld Gestalten der Entfremdung des absoluten Geistes, insofern dieser innerweltlich in den menschlichen Selbstbewusstseinen erscheint.

Insofern die Natur nur an sich Geist ist, der zwar das sie organisierende Kraftzentrum ausmacht, ohne dabei, wie dies beim menschlichen Bewusstsein der Fall ist, zum Bewusstsein seiner selbst zu kommen, kann man die Natur, wie Marx es tut, als »abstraktes Bewusstsein«⁶⁶ bezeichnen im Unterschied zum menschlichen Bewusstsein

⁶⁴ Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik ..., a.a.O., S. 572.

⁶⁵ Karl Marx, Das Kapital, MEW Bd. 23, a.a.O., S. 90.

⁶⁶ Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik ..., a.a.O., S. 573.

als dem Selbstbewusstsein, worin der Geist auch »für sich« das ist, was er in der Natur nur »an sich« ist. »Die unterschiedenen Gestalten der Entfremdung, die auftreten, sind daher nur verschiedene Gestalten des Bewusstseins und Selbstbewusstseins. Wie an sich das abstrakte Bewusstsein - als welches der Gegenstand gefaßt wird - bloß ein Unterscheidungsmoment des Selbstbewusstseins ist-, so tritt auch als Resultat der Bewegung die Identität des Selbstbewusstseins mit dem Bewusstsein, das absolute Wissen, die nicht mehr nach außen hin, sondern nur noch in sich selbst vorgehende Bewegung des abstrakten Denkens als Resultat auf, d. h. die Dialektik des reinen Gedankens ist das Resultat.«⁶⁷

3. Die Geschichte der Philosophie in ihrer Naturwüchsigkeit

Hegel erkennt nicht, dass sich die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit unter bestimmten historischen Bedingungen als gesellschaftliche Charaktere der Sachen darstellen. Er bleibt dem in der Versachlichung der Verhältnisse bestehenden falschen Schein verhaftet. Da es ihm deshalb, wie im Teil 2 in aller Ausführlichkeit entwickelt wird, nur noch möglich ist, die verkehrt begriffene Gesellschaftlichkeit der Arbeit in die geistige Tätigkeit zu verlegen, manövriert Hegel sich in das gesellschaftlich unspezifische Gegensatzverhältnis von Natur und Denken hinein. Der Gegensatz, dessen Erzeugung nur grob angedeutet wurde, bleibt die Grundlage von Hegels philosophischem System, deren Herkunft aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ihm entgeht. Er erfasst den Gegensatz auch nicht in seiner durch den Entwicklungsstand der bürgerlichen Gesellschaft bestimmten Modifikation als Grundlage der von Descartes bis zu ihm sich erstreckenden Philosophie.

Auf diesem Hintergrund zeichnet sich in dreifacher Gestalt die Naturwüchsigkeit der Geschichte des philosophischen Denkens ab. Aufgrund der Unbewusstheit aller Philosophen über die Herkunft des Gegensatzes von Natur und Geschichte auf Basis ihrer noch verkehrten Auffassung von der Wirklichkeit kommt es nach Maßgabe der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft zu unterschiedlichen Entfaltungen und Vermittlungen des Gegensatzes, d. h. zu einer in ihrer Grundlage von den Philosophen nicht durchschaubaren Weiterentwicklung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte. Diese Naturwüchsigkeit wird als solche erst dann begriffen, wenn die Erzeugung des Gegensatzes als unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft notwendig erklärt ist.

Die zweite Gestalt der Naturwüchsigkeit ergibt sich in Abgrenzung gegen die Weise, in der Hegel die Entwicklung der Einheit des Gegensatzes bewusst ist. In der von Hegel bewerkstelligten Auflösung des Gegensatzes in den über beide Seiten übergreifenden absoluten Geist ist insofern ein Umschlag von Resultat in Voraussetzung eingeschlossen, als nicht der Gegensatz als Bedingung für den absoluten Geist, sondern umgekehrt dieser als Bedingung für den Gegensatz auftritt. Die von Hegel nicht

⁶⁷ Ebenda, S. 573 f.

begriffene Erzeugung des Gegensatzes aus der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Verhältnisse wird idealistisch transponiert in die Erzeugung des Gegensatzes durch den absoluten Geist. Dieser schafft sich mit ihm seine eigene Voraussetzung, indem er sich in den Gegensatz als in seine wirkliche Erscheinung entäußert, um aus dieser zu sich als dem allgemeinen Weltgrund zurückzukehren.

Während sich, Schelling einmal ausgenommen, bei den Hegel vorausgehenden Philosophen kein ausdrückliches Bewusstsein über ihre theoretischen Unternehmungen als unterschiedlichen Ausprägungen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist findet, kommt bei Hegel der Mechanismus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes rein als solcher gleichsam zum Bewusstsein seiner selbst. Sowohl die Weltgeschichte als auch die Philosophiegeschichte als ihr begrifflicher Ausdruck sind für Hegel auf je verschiedene Weise nichts anderes als ein zeitliches Sich-Entäußern und zu sich Zurückkehren des absoluten Geistes in Form der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken (endlichem Geist).

Für Hegel reduziert sich die Geschichte der Philosophie fälschlicherweise auf die selbständige Geschichte der Einheit des Gegensatzes.

In der weltgeschichtlichen Situation, in der der absolute Geist in der größten Zuspitzung des Gegensatzes von Natur und Denken, welche die endgültige Vereinigung der gegensätzlichen Seiten fordert, die Bedingungen geschaffen hat, zu sich zurückzukehren, tritt auch, was die geschichtliche Entwicklung der Philosophie betrifft, Hegels Philosophie als die »entwickelteste, reichste und tiefste« auf. »In ihr muss alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muss selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es das Anfängliche ist, sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmten hervorgeht, ist die konkreteste.«⁶⁸

Sowohl für die weltgeschichtliche als auch für die philosophiegeschichtliche Seite gilt, dass ihre zu bestimmten Zeitpunkten auftretenden historisch-bestimmten Gestaltungen als ebenso viele unterschiedliche Existenzweisen des absoluten Geistes in eine gegenwärtige Gestalt aufgelaufen sind, in der sie in einer durch dies geschichtliche Folgeverhältnis bestimmten Weise zum integralen Bestandteil eines systematisch organisierten Ganzen herabgesetzt und erhalten sind. In diesem historischen Entäußerungsprozess gibt es eine zeitliche Aufeinanderfolge unterschiedlicher Stufen, wobei aber schon jede entwickelte Stufe die ihr vorangegangene unentwickelte als Moment in sich aufgenommen hat. Der absolute Geist durchläuft daher seine gegenwärtige Entäußerungsgestalt in einem gleichzeitigen Nach- und Nebeneinander aller in der historischen Abfolge in einem zeitlichen Nacheinander entstandenen Gestaltungen. Reproduziert der absolute Geist im Medium des Denkens seine gegenwärtige Entäußerungsgestalt, dann reproduziert er dem Gehalt und der Bewegungsstruktur nach sein geschichtliches, aus der Entwicklung des Gegensatzes

⁶⁸ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Bd. 18, S. 61.

bestehendes Werden. Aus diesem Grunde ist »die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe als die Aufeinanderfolge der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, dass wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; - aber man muss freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, das die geschichtliche Gestalt enthält«. ⁶⁹ Nach Hegel herrscht in allen bisherigen Philosophien eine Unbewusstheit darüber, dass sie als unterschiedliche Formationen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist nichts anderes sind als unterschiedliche, begriffliche Ausdrücke auseinander hervorgehender Entäußerungsgestalten des absoluten Geistes. Auf dieser Unbewusstheit über den absoluten Geist als dem allgemeinen Grund, in den sich der Gegensatz von Natur und Geschichte auflöst, beruht für Hegel die Naturwüchsigkeit der Geschichte der Philosophie, zu der er auch seine eigene philosophische Entwicklung bis zu dem Zeitpunkt rechnet, an dem er selbst den absoluten Geist als über Natur und endlichen Geist übergreifendes tätiges Wesen erkennt, das deren Gegensatz ewig produziert und versöhnt. ⁷⁰

»Was also überhaupt das *Wesen* der Philosophie bildet, die *Entäußerung des sich wissenden Menschen* oder die sich *denkende entäußerte* Wissenschaft, dies erfasst Hegel als ihr Wesen, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als *die* Philosophie darstellen. Was die andern Philosophen taten - dass sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewusstseins und zwar des abstrakten Selbstbewusstseins fassen - das *weiß* Hegel als das *Tun* der Philosophie. Darum ist seine Wissenschaft absolut.« ⁷¹

Hegel denkt mit der im Rhythmus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes gehorchenden Entäußerung und Rückkehr des absoluten Geistes dessen Lebensprozess nach. Der Gegensatz von Natur und Geist ist für Hegel in seiner Herkunft als Produkt des absoluten Geistes durchschaut, während seine Vorgänger ihn auf einer bestimmten Stufe seiner Entfaltung bloß aufgreifen und ihn unter der Hand zu einer auch ihnen unbewussten Grundlage ihre Philosophien als bestimmten Ausprägungen der Einheit dieses Gegensatzes machen. Die Philosophen durchschauen nach Hegel nicht, wie mit der Veränderung des Gegensatzes, d. h. seiner zunehmenden Entfaltung sich entsprechend veränderte, zunehmend konkretere Formen der Einheit entwickeln. Mit der selbst noch naturwüchsig entstandenen Auflösung des Gegensatzes nach der Seite

⁶⁹ Ebenda, S. 49.

⁷⁰ Siehe hierzu: Dieter Wolf, Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979, Kapitel 5.

⁷¹ Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik ..., a.a.O., S. 574.

des Denkens gelangt Hegel dazu, den Gegensatz als bewusstes Resultat des Produktionsaktes des absoluten Geistes zu begreifen. Damit beschäftigt, die durch den absoluten Geist geschaffene weltgeschichtliche Situation in Gedanken zu fassen, blieb den vorangegangenen Philosophen selbst verborgen, dass die Geschichte der Philosophie aus der Geschichte der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist besteht. Mit ihren unterschiedlichen Formen der Einheit des Gegensatzes liefern die einzelnen Philosophen ebenso viele Formen, in denen der absolute Geist ein Wissen von sich selbst hervorgebracht hat. Indem Hegel dies erkennt, wird für ihn die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes zum Bewegungsgesetz des ganzen Universums, das in der Logik auf seinen abstrakt-logischen Ausdruck gebracht wird. »Was andere Philosophen taten«, indem sie der Entfaltung des Gegensatzes entsprechende Einheiten entwickelten, »weiß Hegel als das Tun der Philosophie«, weil er im absoluten Geist das sich mit der (allenfalls von seinen Vorgängern religiös als Schöpfung der Welt vorgestellten) Erzeugung des Gegensatzes selbst erzeugende göttliche Wesen sieht.

4. Hegels »Logik« als Resultat der Auflösung des Gegensatzes Von Natur und Geist

Die Wechselwirkung zwischen den in festgelegten Bahnen sich bewegenden Entwicklungen der Einheit des Gegensatzes und der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit findet in dem Augenblick ihren Abschluß, in dem Hegel die in ihren Grundzügen von Smith und Ricardo geprägte Auffassung von der bürgerlichen Gesellschaft derart in die Einheit des Gegensatzes integriert hat, dass er dieser die konkreteste Form zu geben vermag.

Marx erkennt sowohl die klassische Ökonomie als auch Hegels Philosophie als sich selbst noch unbewusste, verdrehte Ausdrücke der bürgerlichen Gesellschaft. In seiner vor allem durch die Auseinandersetzung mit den klassischen Ökonomen gewonnenen Einsicht in die bürgerliche Gesellschaft entwickelt Marx das von Hegel hinsichtlich ihres Stellenwerts innerhalb der Einheit von Natur und Geschichte bereits Geleistete kritisch weiter.

Die von Marx zu Ende gebrachte Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft macht aber mit allen Philosophien ein Ende, da er die ihnen gemeinsame, in der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken bestehende Grundlage als eine aus der historisch-spezifischen Form gesellschaftlicher Arbeit hervorgehende verkehrte Auffassung von der Wirklichkeit durchschaut.

Der Immanenz der Einheit des Gegensatzes verhaftet, glaubte Hegel mit der Etablierung des Geistes als dem übergreifenden Subjekt der Vermittlung von Natur und Menschenwelt den die Philosophie von Descartes bis Schelling kennzeichnenden Dualismus von Natur und Geist überwunden zu haben. Dass er selbst nur eine dualistische Überwindung des in der Philosophie seiner Vorgänger existierenden Dualismus zustande gebracht hat, musste ihm verborgen bleiben, weil die von

Verkehrungen freie Einsicht in die durch das Kapital in ihrer historisch-spezifischen Form bestimmte bürgerliche Gesellschaft historisch noch nicht möglich war, d. h. die Erzeugung des Gegensatzes noch nicht verhindert werden konnte. Aufgrund der Erklärung verkehrt begriffener Formen der gesellschaftlichen Arbeit aus den in Willensverhältnisse aufgelösten gesellschaftlichen Verhältnissen verwandelt Hegel unter der Hand den Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen in den Gegensatz von Natur und Geist, wobei das verkürzte Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit ein verkürztes Begreifen der Natur zur Kehrseite hat. Bei der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist handelt es sich um die nachträgliche Vermittlung von aus ihren maßgeblich durch gesellschaftliche Arbeit bestimmten Vermittlungszusammenhang herausgerissenen, ebenso gegeneinander verselbständigten wie verkürzt begriffenen Seiten der Wirklichkeit.

Der ausgehend von dem Gegensatz zu entwickelnde Ersatzzusammenhang schließt außer unfasslichen Mischformen zwei Möglichkeiten ein, die Einheit von Natur und Geschichte zu begreifen. Der Gegensatz kann entweder nach der Seite der Natur oder nach der Seite des Denkens aufgelöst werden. Die mit Kant einsetzende philosophische Bewegung in Deutschland ist, wie angedeutet wurde, in ihrem überschwänglichen Idealismus durch die Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Denkens bestimmt. Sie kulminiert in Hegels Philosophie, insofern dieser das Denken zu dem über Natur und Menschenwelt übergreifenden absoluten Geist aufspreizt. Insofern der Gegensatz bei Hegel in den absoluten Geist als das beiden Seiten gemeinsame Dritte hinein aufgelöst wird, besitzt die hierin sich verwirklichende Einheit einen dualistischen Charakter. Als verwandelte Gestalt einer Seite des Gegensatzes ist der absolute Geist an diesen gebunden, d. h. gebunden an eine aus der historisch-spezifischen Form der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse hervorgehende verkehrte Auffassung von der Wirklichkeit, in der grundlegende Vermittlungszusammenhänge ausgespart bleiben. Insofern der absolute Geist sich als Resultat der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Denken gewinnt, erweist es sich als Schein, dass in der entzweiten Wirklichkeit von Natur und Geschichte zwei sich fremdartige Wesenheiten gegenüberstehen. Vielmehr weiß der absolute Geist, dass er es auf den hinter ihm liegenden Stufen der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes auf jeder der Seiten mit sich selbst zu tun hatte, worin sich der entscheidende Tatbestand offenbart, dass die dem absoluten Geist eigentümlichen Daseinsweisen, d. h. die Denkformen von besonderem »Wert«⁷², nämlich das wahrhaft Allgemeine, die wahren Wesenheiten sowohl der natürlichen als auch der geistigen Welt sind. Was der absolute Geist seinem Gehalt und seiner Bewegungsstruktur nach ist, ist identisch mit dem Auflösungsprozess des Gegensatzes von Natur und endlichem Geist, dessen Resultat er ist. Als das gemeinsame Dritte sich erfassend, ist sich der absolute Geist ausschließlich in dem ihm eigentümlichen Medium des Denkens gegenwärtig. Der absolute Geist ist nur deswegen keine wirklichkeitsfremde, bloß vorgestellte Einheit, weil er als das gemeinsame Dritte die allen weltlichen Reichtum in sich enthaltende Entfaltung und Vermittlung des

⁷² G.W.F. Hegel, Werke Bd. 10, a.a.O., S. 82.

Gegensatzes im Medium des Denkens, d. h. in einer Bewegung reiner Denkformen wiederholen kann. Hierbei geht es um die Entfaltung und Vermittlung eines Gegensatzes, dessen Extreme nicht mehr ein vom Denken verschiedener wirklicher Inhalt auf der einen und Bewusstseins- und Vorstellungsformen auf der andern Seite sind. Im Medium des reinen Denkens wiederholt sich vielmehr die Auflösung des Gegensatzes zwischen Natur und Geist als eine Auflösungsbewegung des Gegensatzes in derselben Weise einander entgegengesetzter Denkbestimmungen. Wird die Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Denkens begründet, dann wird auch nachgewiesen, warum der innere Zusammenhang von Natur, Gesellschaft und Denken bei Hegel notwendig in einer dialektischen Logik dargestellt werden muss. Sie kann als Darstellung der Denkformen in ihrem systematischen Zusammenhang auf den inhaltlich ausweisbaren Prozess der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geschichte zurückgeführt werden. Nur weil sie die im Medium des Denkens sich wiederholende Auflösung des Gegensatzes ist, kann Hegel an seine »Logik« den Anspruch stellen, dem Gehalt und der Bewegungsstruktur nach allen weltlichen Inhalt in sich aufgenommen zu haben. Von hier aus wird verständlich, warum Hegel für Marx seit Aristoteles wieder der erste ist, der den Forminhalt der Schlußformen zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung gemacht hat.⁷³

Der Dualismus der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist kennzeichnet auch die diese Auflösung im Medium des Denkens wiederholende Logik. Nicht nur von den einfachsten Formen bis hin zu den entwickelsten der absoluten Idee selbst, sondern auch bei der den Aufbau der Logik im Ganzen bestimmenden Gliederung handelt es sich um das Wiedererscheinen von Strukturzusammenhängen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist. Es sei hier nur daran erinnert, dass sich z. B. hinter den ersten Formen der Logik im Sein und dem Nichts die Natur und das Denken verbergen und schon hier in der Unterscheidung und Identifikation von Sein und Nichts die mystische Trennung und Identifizierung von Natur und Geist reproduziert wird. Ebenso liegt der Gliederung der Logik in die des Seins, des Wesens und schließlich des Begriffs als der Einheit beider die Trinität von Natur, endlichem und absolutem Geist zugrunde. Bei der Bestimmung des Anteils der Auseinandersetzung Hegels mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit an der Erzeugung und Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geschichte geht es um nichts weniger als um den Anteil dieser Auseinandersetzung an der Genesis der Logik.

Keine noch so intensiven Bemühungen um Hegels Logik, die ihren Irrationalismus freilegen und sie als eine historisch-spezifische und damit vergängliche Reproduktionsform der Wirklichkeit ausweisen wollen, können erfolgreich sein, solange ihre Genesis nicht in dem unterschiedliche Etappen durchlaufenden Auflösungsprozess der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken gesehen wird.

⁷³ Karl Marx, Das Kapital, 1. Auflage, 1. Kapitel. In: Marx-Engels Studienausgabe, Frankfurt/Main Bd. 11, S.

²⁷⁴ Fußnote 20.

Hegels »Logik« ist so historisch und irrationalistisch, wie es die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte als dessen Auflösung ist. Mit der Erzeugung dieses Gegensatzes wird das Hegel unbewusste, aber seine ganze Philosophie bestimmende Fundamentalverhältnis geschaffen. In dem Maße, in dem der Gegensatz aus der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft erklärt wird, erweist er sich als historisch-spezifische Grundlage der seine Einheit in ihrer Bewegungsstruktur resümierenden »Logik«.

Die Hegelsche Logik ist dann schon in ihrer historisch-gesellschaftlichen Bedingtheit erklärt, wenn gezeigt wird, wie aus der Verselbständigung und Verknöcherung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente des Reichtums gegeneinander, der Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse eine Auffassung von der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht, die durch die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist gekennzeichnet ist. Darzulegen, wie die sachlich die innere Natur der gesellschaftlichen Arbeit verkehrenden Formen von den Individuen gedanklich wiedergegeben werden, heißt zugleich aufzuzeigen, wie sich diesen auf verdrehte, d. h. gegensätzliche Weise der Zusammenhang von Natur und Geschichte darstellt; denn in der gesellschaftlichen Arbeit geht es als Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur um den Zusammenhang zwischen Natur-, Gesellschafts- und Denkformen.

5. Hegels Philosophie als Vorläufer der Marxschen »Kritik«

Wenn der Gegensatz von Natur und Geist nicht selbst als verkehrte Auffassung von der Wirklichkeit aus der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit erklärt werden kann, dann wird bereits durch die spezifische Ausprägung, die er in Kants Philosophie erhalten hat, auch seine mittels der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit vorangetriebene Weiterentwicklung festgelegt. Diese zeichnet sich durch unterschiedliche Stufen der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist als ein Prozess aus, der in der Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Geistes bzw. des Denkens gipfelt.

Aufgrund der nicht durchschauten Abhängigkeit von der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit gehorcht die Hegelsche Philosophie als eine Weiterentwicklung der Kantschen einer in der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte eingeschlossenen Eigengesetzlichkeit, der auch die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit unterworfen ist.

Die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit wird von Hegel unter dem Gesichtspunkt der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist betrachtet. Hiermit ist aber auch die Grenze bezeichnet, innerhalb derer die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit von Hegel geführt werden muss. Die Wechselwirkung zwischen den Bemühungen um die Auflösung des Gegensatzes und der Auseinandersetzung mit der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit muss in

ihrem Verlauf vor allem daraufhin untersucht werden, wie die Einsicht in die Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch«, worin es um die Auflösung des Gegensatzes geht, auf diese insgesamt zurückschlägt.

Die Frage nach dem Stellenwert von Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit ist identisch mit der Frage nach dem Anteil dieser Auseinandersetzung an der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist als einem Geschehen, das innerhalb des der Natur gegenüberstehenden, sich zu dieser und schließlich zu sich selbst verhaltenden absoluten Geistes abläuft.

In dieser Integration der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Auflösungsprozess des Gegensatzes von Natur und Geist ist Hegels eigenständige, seine Bedeutung ausmachende Leistung zu sehen, und nicht etwa darin, dass er tiefer und umfassender das Kapitalverhältnis erfasst habe als seine wichtigsten Lehrmeister Steuart, Smith und vielleicht auch Ricardo, die ihm hierin überlegen sind. Aus der Integration der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in die Entwicklung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte, wodurch Hegel wiederum zu Einsichten in diese geführt wird, die ihre Vollendung vorantreiben, spricht aber ein Verständnis über den Zusammenhang von ökonomisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit und innerem Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen, von dem Smith und Ricardo noch weit entfernt sind und das im Horizont bürgerlichen Wissenschaftsverständnisses einmalig ist. Dies spiegelt sich in Hegels Selbstverständnis wider, auch wenn er den klassischen Ökonomen in vielen Punkten nicht gerecht werden kann. Unter dem Aspekt der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist betrachtet, wird auch für Hegel die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit um eine bei den klassischen Ökonomen fehlende Dimension erweitert.

Die klassische Ökonomie wird von Hegel gebührend anerkannt und gewürdigt als »eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist.(...) Die *Staatsökonomie* ist die Wissenschaft, die ... das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwicklung darzulegen hat. ... Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der *Gedanke* (s. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. ... (Aber) dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Verstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt. Dieses Notwendige hier aufzufinden, ist Gegenstand der Staatsökonomie, einer Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. ... Dies Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür des einzelnen anheim gestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können.«⁷⁴

⁷⁴ G.W.F. Hegel, Werke Bd. 7, a.a.O., S. 346.

In seiner auch den Jenaer Schriften zugrunde liegenden Einschätzung der klassischen Ökonomen teilt er diesen die bürgerliche Gesellschaft als ein Gebiet zu, auf dem sich der Geist als Verstand verhält. Wie aber der Geist als Verstand mehr ist als an ihm von einem dem Verstand verhafteten Wissenschaftler wahrgenommen wird, sieht Hegel in einer, wenn auch noch verdrehten Weise im ökonomisch-gesellschaftlichen Leben mehr als die klassischen Ökonomen. Indem es Hegel in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit um den Vermittlungszusammenhang zwischen Mensch und Natur geht, genauer um einen Bereich, worin im Interesse des Verhaltens der Individuen zueinander ihr Verhalten zur Natur den Charakter einer Befreiung von der Herrschaft der Natur besitzt, sind für ihn »Arbeit« und »Tausch« unter dem Gesichtspunkt des sich als Verstand verhaltenden Geistes ebenso viele Prozesse, worin der Geist aus dem Verhalten zur Natur heraus zu einem Verhalten zu sich selbst übergeht, und seinen Gegensatz zur Natur ebenso entfaltet wie vermittelt. Diese Erweiterung der Behandlungsart der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit drückt sich auf eine bestimmte Weise in einer erweiterten Behandlungsart der sachlich die Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrenden ökonomischen Formen aus. So geht es Hegel beim Geld nicht nur um eine von ihm allerdings reichlich diffus begriffene Vergleichsbasis, auf der die unterschiedlichsten, die Wertgröße konstituierenden Faktoren gleichgesetzt und quantitativ gemessen werden, sondern um eine sachliche Erscheinungsform jener menschlichen Verhältnisse, die die Individuen auf einer bestimmten Stufe der Befreiung von der Natur miteinander eingehen. Dies ist ein Sachverhalt, der eine große, noch zu würdigende Bedeutung besitzt, auch dann, wenn Hegel die menschlichen Verhältnisse zu einer die Gesellschaftlichkeit der Arbeit absorbierenden Weise in solche Verhältnisse auflöst, die die Menschen einseitig bloß als mit Bewusstsein begabte Wesen eingehen. Wenn Marx anstelle einer »politischen Ökonomie« eine »Kritik der politischen Ökonomie« schreibt, dann hat dies u. a. seinen Grund in der Erkenntnis der politischen Ökonomie als einer aus der historisch-spezifischen Form der ökonomischen Verhältnisse hervorgehenden verkehrten Bewusstseinsform. Diese Erkenntnis ist selbst aber wiederum an eine Erkenntnis der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse als grundlegendem Vermittlungszusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen gebunden. Die Kritik im Sinne von Marx' dialektischem Materialismus verkümmert nicht zu einem vom zu erkennenden Gegenstand gelösten Rasonieren über die Methoden, sondern verwirklicht sich in der Darstellung der Bewegungsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft, die auch der Gegenstand ist, mit dem sich die klassische Politische Ökonomie auseinandersetzt. Als Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur, worin sich als ideeller Ausdruck dieses doppelten Verhaltens das Denken ausbildet, stellt sich die gesellschaftliche Arbeit als ein Zusammenhang von ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen dar. Indem die Darstellung der Formen gesellschaftlicher Arbeit zugleich Darstellung des Prozesses ist, in dem sich die Formen durch das Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur unbewusst-bewusst durch ihre Köpfe hindurch ausbilden, zeigt Marx auch, wie diese den inneren Zusammenhang

der gesellschaftlichen Arbeit sachlich verkehrenden, gegeneinander und gegen diesen Zusammenhang verselbständigten Formen im Bewusstsein der Individuen wiedergegeben werden. Das natürliche oder Alltagsbewusstsein ist gerade deswegen ein falsches, verkehrtes Bewusstsein, weil es diese Formen ideell reproduziert. Es ist dies also nicht, weil es die Wirklichkeit überhaupt ideell reproduziert. Dies würde bedeuten, die Verkehrtheit aus einer Unzulänglichkeit des Denkens zu erklären und nicht daraus, dass die gesellschaftliche Arbeit in ihrer Entwicklung in jenen, ihren Zusammenhang sachlich verkehrenden Formen erscheint. Die systematische Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft als deren Kritik ist somit zugleich Kritik an den unterschiedlichsten Formen, in denen sie ideell reproduziert wird, d. h. zugleich Kritik an ihrem in der klassischen Ökonomie vorliegenden theoretischen Ausdruck. Die klassischen Ökonomen gehen, indem sie eine bestimmte systematische Verallgemeinerung des Alltagsbewusstseins vornehmen, über dieses hinaus und beginnen, die Erscheinungen auf die in ihnen verborgenen Verhältnisse zurückzuführen. Letztlich bleiben sie aber doch dem verkehrten Schein, den sie nicht vollständig aufzulösen vermögen, verhaftet und bewegen sich insofern noch im Horizont der das Alltagsbewusstsein auszeichnenden Verkehrtheit.

Indem Hegel die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit in den Gesamtzusammenhang von Natur und Geschichte integriert, geht er in einer Weise über die klassischen Ökonomen hinaus, die, wenn auch verzerrt und verstümmelt, alle oben aufgeführten Elemente enthält, die in Marx' System der Kritik der politischen Ökonomie für den Begriff der »Kritik« konstitutiv sind. Zu jener von Marx gemachten Erkenntnis, in der es in der gesellschaftlichen Arbeit auf eine alles entscheidende Weise um den inneren Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen geht, macht Hegel einen Schritt, insofern er der Erste ist, der mit vollem Bewusstsein den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen eine für das Zustandekommen der Einheit von Natur und Geist (Geschichte) unerlässliche Funktion gibt.

Mit ihrer Darstellung übt Hegel zugleich eine Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft. Diese bezieht sich nicht, wie bei Marx, auf die im Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sich ausdrückende historische Vergänglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auf deren untergeordnete Stellung innerhalb des den Gegensatz zur Natur auflösenden Geistes. Bei Marx enthält die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft den Nachweis, dass die Individuen von ihren eigenen, sachliche Gestalt annehmenden und sich darin ihnen gegenüber verselbständigenden Verhältnissen abhängen und dass die gesellschaftlichen Kräfte der Individuen sich als solche des Kapitals als einer ihnen fremden, sie beherrschenden Macht darstellen. Hegels Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft reicht nicht weit genug, um zu sehen, dass diese »Entfremdung«, die aus der durch das Kapital als konkretester Form des Werts bestimmten historisch spezifischen Organisationsform gesellschaftlicher Arbeit hervorgeht, allein in einem Übergang zu einer höheren, bereits im Werden begriffenen Organisationsform aufgehoben wird. Bei aller so bei den klassischen Ökonomen nicht vorfindlichen Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft

erkennt sie Hegel dennoch wie diese als eine ewig gültige Form des Lebens an. Hegel kennt keine schon im Schoß des Kapitalismus entstehende höhere Organisationsform gesellschaftlicher Arbeit, in der die auf Erpressung unbezahlter Mehrarbeit beruhenden Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisse abgeschafft werden, sondern nach ihm findet das in der bürgerlichen Gesellschaft zu kurz gekommene gesellschaftliche Leben auf eigentümliche, hier nicht näher zu betrachtende Weise seine Erfüllung in dem Familie und bürgerliche Gesellschaft umgreifenden Staat. Weit davon entfernt, das Kapitalverhältnis als eine in ihrer Widersprüchlichkeit sich real auflösende Organisationsform gesellschaftlicher Arbeit zu sehen, reduziert sich die Geschichte für Hegel auf eine von staatlichen Institutionen ausgehende Harmonisierung des Verhältnisses zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, die in dem Maße erforderlich wird, in dem jene ein Übermaß an Elend und Ungerechtigkeit erzeugt.

Schließlich gilt es, auf die verdrehte Form hinzuweisen, in der Hegel nachvollzieht, wie sich in dem Bewusstsein der Produktionsagenten die in ihrem Verhalten zueinander und zur Natur entstehenden ökonomisch-gesellschaftlichen Formen darstellen. Da es Hegel auch in der durch »Arbeit« und »Tausch« charakterisierten ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit um die Einheit von Natur und Geschichte in Form der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist geht, liegt ein Prozess des Geistes vor, der sein eigenes sich durch das Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur hindurch vollstreckendes Verhalten zur Natur zum Moment seines Verhaltens zu sich selbst herabsetzt und so sich als das der Natur gegenüber allein selbständige Wesen erweist.

Da die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes auf der Auflösung jeglicher Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist beruht, so tritt auch das Geld als die den Tausch bestimmende gesellschaftliche Form der Arbeit, als gesellschaftliche Erscheinungsweise einer Bewegung auf, innerhalb derer die Individuen sich als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine zueinander verhalten, und der Geist als das über alle einzelne Selbstbewusstseine übergreifende allgemeine Selbstbewusstsein sich erweist. Die unterschiedlichen Formen, in denen sich der Geist in der »Arbeit« und im »Tausch« gegenwärtig ist, sind Formen, in denen auf unterschiedliche Weise ein Wissen von der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit vorliegt. Die das Bewusstsein der Produktionsagenten bestimmenden ökonomisch-gesellschaftlichen Formen sind bei Hegel, soweit er sie wie z. B. das Geld auf verkehrte Weise zu fassen bekommt, Erscheinungsformen von Verhaltensweisen des Geistes. In seinem ihm eigenen Medium ist sich der Geist im Bewusstsein der Produktionsagenten gegenwärtig. Nur vermittelt darüber, dass diese in ihrer körperlichen Organisation an sinnlich-natürliche Gegenstände gebunden sind und ihre Beziehung zueinander folglich immer auch eine »sinnliche Bewegung« sein muss, kommt es zu der im Geld vorliegenden sachlichen Existenz von sonst nur durch das Bewusstsein bestimmten menschlichen Verhältnissen. Was mit dem Bewusstsein der Produktionsagenten vor sich geht, sowohl im Verhalten zur Natur (»Arbeit«) als auch im Verhalten zueinander (»Tausch«), ist auch dasjenige, was über die sinnliche Bewegung und die quantitativ berechenbaren

Vorgänge hinaus das Wesentliche an der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. So ist, was hier nur angedeutet werden kann, in der Arbeit das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« und die »technisch-praktische Bildung«, im Tausch, das wechselseitige »Sich-Anerkennen der Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine« das Wesentliche.⁷⁵ Die Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die Entwicklung der in den ökonomisch-gesellschaftlichen Tätigkeitsweisen entstehenden Bewusstseinsformen. Die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit fällt mit dem zusammen, was sie für das Bewusstsein der Individuen ist und für den darin sich gegenwärtigen Geist. Da der Geist als Einheit stiftendes Prinzip über Natur und Menschenwelt übergreift, mithin einen überindividuellen Charakter besitzt und auf allen Stufen seiner Entwicklung ein Wissen von sich selbst produziert, muss Hegel einen Unterschied machen zwischen dem Alltagsbewusstsein der Individuen und der Selbsterkenntnis des Geistes. Wenn aber die Tätigkeit des Philosophen in nichts anderem besteht, als gedanklich die Selbsterkenntnis des Geistes nachzuvollziehen, dann muss Hegel folglich auch zwischen einem Alltagsbewusstsein und einem philosophischen bzw. wissenschaftlichen Bewusstsein unterscheiden. Hegel betrachtet nicht nur, wie der Geist sich als überindividueller in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenwärtig ist, sondern auch, was sich davon im Bewusstsein der einzelnen Individuen befindet. Für das Bewusstsein der in die gesellschaftlichen Aktionen verstrickten Individuen ist diese Wirklichkeit noch nicht als das gegeben, was sie an sich, d. h. für ein auf dem Standpunkt des überindividuellen Geistes stehendes philosophisches Bewusstsein ist?⁷⁶ Es handelt sich hierbei um den verzerrten Widerschein des Unterschieds zwischen dem, was die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit für das Alltagsbewusstsein ist, das den sachlichen, die Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrenden Formen verhaftet bleibt und dem, was dieselbe für das den verkehrenden Schein durchbrechende wissenschaftliche Bewusstsein ist.

Das kritische Geschäft beschränkt sich für Hegel darauf, die bürgerliche Gesellschaft als Erscheinungsweise des Geistes in ihrer an der konkreten Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist gemessenen Einseitigkeit zu begreifen und dabei aber für alle Zeiten als Stufe anzuerkennen, von der aus der Geist zunächst zum Staat und dann zur Kunst, Religion und Philosophie übergeht als ebenso vielen höheren Formen seiner Selbsterkenntnis.

⁷⁵ Siehe hierzu Teil 2, Kapitel 2, insbes. unter Punkt 2.3.

⁷⁶ Zur Unterscheidung von Alltags- und Wissenschaftlichem Bewusstsein siehe: Dieter Wolf, Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979, Kapitel 5, Punkt (5).

Teil 2

»Tausch« und »Arbeit« als Kategorien, mit denen Hegel die bürgerliche Gesellschaft begreift

Kapitel 1

Hegels Auffassung vom »Tausch«: die »Ableitung des Geldes«

1. Zum Zusammenhang der drei ersten Kapitel des »Kapital«.

Für Hegel ist das Geld »selbst nur ein unmittelbares Ding ...«, das über seine Qualität als ein Stück bearbeiteter Natur hinaus »die Bedeutung aller Bedürfnisse hat ...«⁷⁷ Mit dieser an der Gebrauchswertseite orientierten Bestimmung des Geldes als dem »Eine(n), worin alle Bedürfnisse zusammengefasst sind«,⁷⁸ verrät Hegel seine Befangenheit in den die gesellschaftliche Arbeit auf sachliche Weise verkehrenden und auslöschenden Erscheinungsformen. Er hat diese Bestimmung, die das Geld tatsächlich innerhalb der Warenzirkulation erhält, aus dieser als einem ihm noch äußerlich vorgegebenen Bereich bloß aufgegriffen. Das Werden des Geldes aus dem in die Warenzirkulation eingeschlossenen, hinter ihrer fertigen Gestalt verborgenen Prozess des Austausches der Waren als bloßen, das Geld noch nicht unterstellenden Einheiten von Gebrauchswert und Wert hat Hegel äußerst unvollständig und idealistisch verdreht nachvollzogen. Auch ein unwissenschaftlicher Beobachter, der das Geld nicht als Verkörperung abstrakt-allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit erfasst, vermag das Geld trotzdem als ein Ding aufzugreifen, das für ihn die Bedeutung aller Bedürfnisse hat. Er braucht sich nur zu vergewissern, wie, vor allen Augen sichtbar, das Geld sich unmittelbar gegen jede Ware austauschen lässt, er sich mit dem Geld jeden Gegenstand aneignen kann, der ein bestimmtes Bedürfnis befriedigt. Wenn in dieser Arbeit gegen Hegel der Vorwurf erhoben wird, er bleibe dem sachlich die Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrenden Schein der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse verhaftet, dann handelt es sich bei den letzteren um die Warenzirkulation als der auf der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft erscheinenden Bewegung, worin sich die Formseite der Waren bereits schon in bestimmten Formen des Geldes kristallisiert.

Mit dem Austausch der einfach bestimmten Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert muss auf das Werden des Geldes eingegangen und seine Bestimmung der unmittelbaren Austauschbarkeit erklärt werden, die Hegels Bestimmung des Geldes als dem Inbegriff der Gebrauchswerte zugrunde liegt. Vorher aber soll grob skizziert werden, auf welche Weise zu den der Warenzirkulation zugrundeliegenden, in ihr verkehrt erscheinenden Formen gesellschaftlicher Arbeit zurückgegangen werden muss, um die Warenzirkulation als fertige, an der Oberfläche der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erscheinende gesellschaftliche Vermittlung zu begreifen. Es wird dabei darum gehen, die drei ersten Kapitel des »Kapital« als unterschiedliche Abstraktionsstufen zu verdeutlichen, die eine adäquate Darstellung der Warenzirkulation zu durchlaufen hat. Im Folgenden wird die Lösung des Problems

⁷⁷ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, (Teil II) Hamburg 1969, S. 257.

⁷⁸ Ebda., S. 256.

vorausgesetzt, warum die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft mit der Warenzirkulation als „abstrakter Sphäre“ der bürgerlichen Gesamtproduktion zu beginnen hat.

Für die Darstellung der Warenzirkulation ergeben sich ganz bestimmte Schwierigkeiten, die daher rühren, dass sie als diese „abstrakte Sphäre“ zwar nur eine Seite des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses ist, nichtsdestoweniger aber wie dieser selbst eine bestimmte, in sich vollständige und abgeschlossene gesellschaftliche Vermittlung darstellt, die sich in unterschiedlichen Formen bewegt und in aufeinanderfolgende unterschiedliche Prozesse auseinanderlegt. »Die Zirkulation, weil eine Totalität des gesellschaftlichen Prozesses, ist auch die erste Form, worin nicht nur wie etwa in einem Geldstück, oder im Tauschwert, das gesellschaftliche Verhältnis als etwas von den Individuen Unabhängiges erscheint, sondern das Ganze der gesellschaftlichen Bewegung selbst. ... Die Zirkulation als erste Totalität unter den ökonomischen Kategorien gut, um dies zur Anschauung zu bringen.«⁷⁹ Auf die Bestimmungen, welche die Warenzirkulation als erste in sich gegliederte Totalität der bürgerlichen Gesellschaft auszeichnen, soll hier im einzelnen nicht eingegangen, sondern lediglich einige von ihnen angeführt werden, an denen sich die oben erwähnte Schwierigkeit festmacht, die einen Rückgang zu den Darstellungsebenen des 2. und 1. Kapitels erforderlich macht.

Von vornherein sei hervorgehoben, dass dem 3. Kapitel die Aufgabe zukommt, die Warenzirkulation als diese erste in sich gegliederte Totalität darzustellen, während in den beiden vorangehenden Kapiteln selbst noch die Bedingungen hierfür entwickelt werden. In ihnen wird auch je nach der Betrachtungsebene auf verschiedene Weise die im 3. Kapitel vollständig dargestellte Warenzirkulation nur einseitig und auch noch unvollständig erfasst. Zwar sind preisbestimmte Ware und Geld gegenüber der Kapitalform unentwickelte, einfache Formen der gesellschaftlichen Arbeit. Innerhalb des durch die Warenzirkulation bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisses sind es aber dennoch bis zu einem bestimmten Grad entwickelte Formen, denen einfachere Formen und einfachere Verhältnisse zugrunde liegen. Geld ist die Form, in der die Waren innerhalb des Austausches füreinander als Werte erscheinen. Es selbst geht aus dem Aufeinanderwirken der Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert hervor und ist somit schon eine entwickelte, durch einen gesellschaftlichen Prozess vermittelte Erscheinungsform des Werts. Der schon im einfachsten Wertausdruck, dem Verhältnis zweier Waren zueinander, auftretende falsche Schein, dass dem Gebrauchswert, worin die erste Ware ihren Wert darstellt, die unmittelbare Form der Austauschbarkeit als Natureigenschaft zukommt, hat sich im Geld vollendet. »Eine Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil die anderen Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist. Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und lässt keine Spur

⁷⁹ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953, S. 111.

zurück. Ohne ihr Zutun finden die Waren ihre eigene Wertgestalt fertig vor als einen außer und neben ihnen existierenden Warenkörper.«⁸⁰

Das Geld muss aus den in der Warenzirkulation eingeschlossenen einfacheren, in einfacheren Formen erscheinenden Verhältnissen abgeleitet werden. Hierbei erweisen sich schon die einfachen Formen nicht anders als die durch das Geld bestimmten entwickelteren Formen als die Produktionsverhältnisse sachlich verkehrende historisch-spezifische Erscheinungsformen des Werts der Waren. Dass die gesellschaftlichen Beziehungen sich als Verhältnisse von Sachen darstellen und als Eigenschaften von Sachen auftreten müssen, bedeutet, dass die gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit unter spezifischen, historisch gewordenen Bedingungen in der verdrehten Form gesellschaftlicher Charaktere von Sachen erscheinen.

Da die Preisform die Verdopplung der Ware in Ware und Geld im Austauschprozess voraussetzt, ist sie auch wie das Geld als Erscheinungsform des Werts eine entwickelte, in der Zirkulation gegebene gesellschaftliche Form, in der die menschlichen Verhältnisse sachlich verdreht und ausgelöscht sind.

Ist der Zirkel von preisbestimmter, das Geld voraussetzender Ware und dem Geld selbst aufgelöst, indem das Geld aus den einfachsten gesellschaftlichen Verhältnissen in den durch das 1. und 2. Kapitel des »Kapital« bezeichneten zwei Schritten abgeleitet worden ist, dann kann die erscheinende fertige Bewegung als totaler Prozess dargestellt werden. Die unterschiedlichen Teilprozesse, in die diese Bewegung sich auseinanderlegt, sind verschiedene Weisen, in denen sich die Waren als Werte aufeinander beziehen, indem sie sich auf eine dritte Ware als Geld beziehen. Der »wirkliche Austausch der Waren« geht daher »in einem Formwechsel« vor sich, »worin sich die Doppelnatur der Ware als Gebrauchswert und Wert entfaltet, ihr eigener Formwechsel sich aber zugleich in bestimmten Formen des Geldes kristallisiert.«⁸¹ Da jeder der unterschiedlichen Prozesse der erscheinenden fertigen Bewegung das Geld voraussetzt, kann sie auf Basis der Ableitung des Geldes als eine durch diese Prozesse in ihrer Verlaufsstruktur bestimmte und gegliederte gesellschaftliche Gesamtbewegung dargestellt werden. Die Warenzirkulation wird als auf der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft erscheinender Vermittlungszusammenhang nachgezeichnet. Dennoch ist durch den Nachvollzug *des in ihr enthaltenen, aber in ihr selbst nicht sichtbaren Werdens des Geldes* ausgeschlossen, dass man dem verkehrten Schein der fertigen Formen und Prozesse aufsitzt und in begriffsloser, aufgreifend verfahrenender Weise die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit bloß beschreibt. Die Warenzirkulation muss als Totalität dargestellt werden, die als fertig erscheinende Bewegung in ihrem Gesamtverlauf ein gesellschaftlicher Vermittlungsprozess ist, der sich in sachlich verkehrter Form dem Bewusstsein der Produktionsagenten darbietet. Folglich ist sie in ihren Phasen auch *als* erscheinende Bewegung zu erfassen. Jeder ihrer Teilprozesse und

⁸⁰ Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., in: MEW Bd. 23, Berlin 1962, S. 107.

⁸¹ Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, Berlin 1971, S. 69.

Formen muss aus den in ihr nicht sichtbaren, aber ihr dennoch zugrundeliegenden einfacheren Prozessen und Formen begriffen werden.

Die Warenzirkulation ist zwar ein dem Kapital gegenüber einfacherer, nichtsdestoweniger aber vollständiger, in sich abgeschlossener gesellschaftlicher Vermittlungsprozess. Als eine Seite des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses ist sie ein Ganzes an gesellschaftlicher Vermittlung, obgleich sie als dieses Ganze selbst durch das höher entwickelte Kapitalverhältnis vermittelt ist. In abstrakt-formeller, aber für das ganze Kapitalverhältnis grundlegender Weise geht es in ihr um die bestimmte, historisch spezifische Form, in der die verschiedenen einzelnen Arbeiten durch eine gegenständliche Vermittlung in einem von allen Arbeiten und ihren Produkten verschiedenen Geld den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit erhalten. Die Warenzirkulation, in der sich die Doppelnatur der Ware als Gebrauchswert und Wert auseinanderlegt, stellt eine funktionierende gesellschaftliche Vermittlung dar, die deswegen vollständig und in sich abgeschlossen ist, weil sie mit dem Lebensprozess der Ware identisch ist. Diese geht von sich als Gebrauchswert aus, nimmt die Gestalt des Geldes an und bewährt sich nach Abstreifen der Geldform in den Händen des andern Warenbesitzers als Gebrauchswert. Es gibt also ein Anfangsstadium, in dem die Ware reell als Gebrauchswert und ideell in der Bestimmung des Geldes auftritt, und ein Zwischenstadium, in dem sie die Gestalt des Geldes, ihre gesellschaftlich gültige Wertgestalt reell annimmt, und schließlich ein Endstadium, in dem sie als Gebrauchswert in der Konsumtion verschwindet. Der Lebensprozess der Ware ist nichts anderes als die reelle gesellschaftliche Vermittlung, in der die Arbeiten den Charakter der gesellschaftlichen Allgemeinheit erhalten und sich nach der stofflichen Seite gesellschaftlich als Glieder der Totalität der besonderen Arbeiten erweisen.

Dies Ganze der gesellschaftlichen Vermittlung, das sich in unterschiedliche Phasen oder Prozesse auseinanderlegen muss, um als Beziehung zu funktionieren, schließt notwendig ein, dass sich die Individuen zu den unbewusst durch ihr Verhalten und ihre Köpfe hindurch entstandenen fertigen Formen gesellschaftlicher Arbeit auch bewusst verhalten müssen. Daher zeichnet sich die Ebene des 3. Kapitels als Darstellung einer gesellschaftlichen Totalität dadurch aus, dass sich der reelle Vermittlungsprozess einerseits reproduziert, insofern er sich schon immer für die Individuen in einer ihnen unbewussten Weise durch ihr Verhalten und ihre Köpfe hindurch vollzogen hat, und sich andererseits nur reproduzieren kann als funktionierender Prozess, wenn sich die Individuen bewusst zu den fertigen, für sie unbewusst entstandenen Formen verhalten. Ohne zu wissen, was der Preis als erscheinende Form des Werts in der Zirkulation ist, und ohne zu wissen, was Geld als Daseinsweise abstrakt-allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit darstellt, ist ihnen aber bewusst, dass sie ihrer Ware, um sie auszutauschen, einen Preis geben müssen. Funktioniert der Austausch der Waren nur, insofern er als gesellschaftlicher Prozess vermittelt ist über das in der Preisgebung eingeschlossene bewusste Tun der Individuen, so versteht sich nach dem Bisherigen von selbst, dass er nicht in der ideellen Hirntätigkeit der Individuen gründet. Vielmehr vollstrecken diese in ihrem Tun nur die gesellschaftlichen Triebkräfte, die ohne ihr

Wissen schon in jenen Formen enthalten sind, die sich im realen Vermittlungsprozess ausgebildet haben, soweit dieser für sie unbewusst entstanden ist. »Zur Zirkulation gehört wesentlich, dass der Austausch als ein Prozess, ein flüssiges Ganzes von Käufen und Verkäufen erscheint. Dieses Ganze sozialer Beziehungen ist hier als gesellschaftlicher Prozess erfasst, der als solcher auch im Bewusstsein der Individuen erscheint. Das heißt aber nicht, dass die wirklichen Beziehungen, die die Individuen in diesen gesellschaftlichen Verhältnissen eingehen, Ausfluss ihrer Willensverhältnisse sind. Vielmehr erscheint ihnen >die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht,< zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewussten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewusstsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird.«⁸²

Die erscheinende fertige Bewegung vollzieht sich erstens in entwickelten Formen, in denen ihre Vermittlung ausgelöscht ist; zweitens handelt es sich bei dieser Bewegung um ein Ganzes, das sich in unterschiedliche Seiten auseinanderlegt, die sich an der Oberfläche auf zirkelhafte Weise wechselseitig bedingen; drittens ist die fertige erscheinende Bewegung, der schon immer ein für die Individuen unbewusster realer Vermittlungsprozess zugrunde liegt, über das bewusste Tun der Individuen vermittelt: Aus all diesen Gründen ist es notwendig, die vermittelten, in konkreteren Formen sich bewegenden Prozesse an der Oberfläche von den in ihr nicht mehr sichtbaren einfachen Prozessen und Formen aus zu entwickeln. Nur so ist es, wie im 3. Kapitel des »Kapitals«, möglich, die Warenzirkulation als erscheinende, in fertigen Formen sich bewegende Totalität darzustellen, ohne ihrem die innere Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse sachlich verkehrenden Schein aufzusitzen.

Für die Charakterisierung des praktisch-gesellschaftlichen Prozesses, wie er Gegenstand des 2. Kapitels ist, ist die Unterscheidung von wissenschaftlichem Bewusstsein und unwissenschaftlichem Alltagsbewusstsein der Produktionsagenten wesentlich und damit auch für die Widerlegung einer auch von Hegel vertretenen Auffassung. In dieser soll der realen Entäußerung der Waren eine selbständige ideell-geistige Beziehung der Individuen zueinander zugrunde liegen, in der sich auf eine ihnen unbewusst-bewusste Weise ein - über sie als einzelne, gegeneinander verselbständigte Selbstbewusstseine übergreifendes - allgemeines Selbstbewusstsein ausbildet. Auf diese Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem Bewusstsein und unwissenschaftlichem Alltagsbewusstsein soll im folgenden hinsichtlich der Darstellungsebenen kurz eingegangen werden: Im 3. Kapitel reproduziert das wissenschaftliche Bewusstsein gedanklich die Warenzirkulation als wirklichen erscheinenden gesellschaftlichen Vermittlungsprozess. Dem wissenschaftlichen Bewusstsein ist diese gesellschaftliche Wirklichkeit in unverschleierte Weise als begriffene gegeben, da es selbst den Prozess der realen Verkehrung der Verhältnisse als unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen notwendige nachvollzogen hat. Die Produktionsagenten, so wurde schon festgehalten, sind auf eine ihnen unbewusste instinktive Weise in die Durchsetzung des

⁸² Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems; Das Kapitel vom Geld, Westberlin 1973, S.48.

realen Vermittlungsprozesses involviert. Zum anderen ist das vollständige Funktionieren der gesellschaftlichen Vermittlung selbst wiederum vermittelt über das zum Beispiel in der Preisgebung eingeschlossene bewusste Tun der Individuen. Damit sich die Verhältnisse ständig reproduzieren können, müssen sie auch in bewusster Weise den in ihnen involvierten Produktionsagenten gegeben sein. Sie sind den Produktionsagenten also auch in bewusster Weise gegeben, wie dem wissenschaftlichen Bewusstsein; aber natürlich mit dem entscheidenden Unterschied, dass den Produktionsagenten ihre eigenen Verhältnisse nur in den fertigen erscheinenden Formen wie dem Geld gegeben sind; also in einer Gestalt, in der der innere Zusammenhang der menschlichen Verhältnisse ausgelöscht ist, weil er sachlich verkehrt als Eigenschaften der Dinge erscheint. Jeder Prozess der fertigen erscheinenden Bewegung zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm die Waren sich gegensätzlich auf eine dritte als ihrem allgemeinen Äquivalent beziehen. Folglich bedeutet der Sachverhalt, dass den Individuen ihre eigenen Verhältnisse auch in bewusster Weise gegeben sind, dass sie auch bewusst in ihrem Kopf ihre Ware auf eine dritte beziehen, insofern sie wissen, dass sie ihre Waren im Preis einer von ihrer eigenen Ware verschiedenen dritten Ware gleichsetzen müssen. Sie wissen nicht, dass diese bereits als Resultat des ihnen unbewussten Vermittlungsprozesses die gesellschaftliche Funktion des allgemeinen Äquivalents erhalten hat.

Der praktisch-gesellschaftliche Vermittlungsprozess, den das wissenschaftliche Bewusstsein darzustellen hat, differenziert sich in eine ideelle und eine reelle Seite. Ohne sich hier auf eine Begründung einzulassen, kann festgehalten werden, dass sich die reelle Entäußerung, die sich als funktionierende erscheinende Bewegung durchsetzt, in eine reelle und ideelle Entäußerung verdoppelt. Hierbei geht die ideelle, im Prozess der Preisbildung gegebene der reellen, in der Realisierung des Preises gegebenen Entäußerung voran. Das wissenschaftliche Bewusstsein hat darzustellen, wie das Funktionieren der Verhältnisse vermittelt ist über die bestimmte Art und Weise, in der auch den Individuen ihre Verhältnisse bewusst gegeben sind. Es hat im Nachvollzug der den Individuen unbewussten Entstehung der gesellschaftlichen Formen der Arbeit aus dem praktischen Prozess aufzuzeigen, in welcher Art und Weise dem Alltagsbewusstsein diese Formen und damit die gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt bewusst sind.

In den gesellschaftlichen Verhältnissen, so wie sie Gegenstand des 3. Kapitels sind, sind diese für den Menschen auf zweifache Weise ideell und bewusst gegeben: Einmal - was sich gleichsam von selbst versteht - für das wissenschaftliche Bewusstsein, das im 3. Kapitel nicht anders als in allen anderen Kapiteln des »Kapital« gedanklich die bürgerliche Gesellschaft reproduziert, zum andern für das Alltagsbewusstsein der Produktionsagenten in der oben schon bezeichneten Weise der ideellen Reproduktion der die Verhältnisse sachlich verkehrenden Erscheinungsformen.

Auf je verschiedene Weise beziehen sich die Waren innerhalb der unterschiedlichen Stadien in der Warenzirkulation aufeinander als Werte, indem sie sich auf eine dritte Ware als allgemeines Äquivalent oder Geld beziehen. In der Warenzirkulation

erscheinen so alle bürgerlichen Verhältnisse»... vergoldet oder versilbert, als Geldverhältnisse ... «.⁸³

Um die Warenzirkulation als ein Ganzes gesellschaftlicher Vermittlung darstellen zu können, das sich in unterschiedliche Teilprozesse auseinanderlegt, ist es daher erforderlich, zuerst das Geld abzuleiten, es aus den der Warenzirkulation zugrundeliegenden einfacheren Verhältnissen im Durchgang durch bestimmte Abstraktionsstufen als ebenso vielen Stufen seiner Entstehung zu entwickeln. Stehen sich in der erscheinenden fertigen Bewegung bereits die preisbestimmten Waren und das Geld gegenüber und ist in den preisbestimmten Waren auch schon immer die Beziehung auf das Geld eingeschlossen, so muss die Herkunft des Geldes aus Verhältnissen heraus aufgezeigt werden, in denen von der preisbestimmten Ware und dem fertigen Geld abstrahiert worden ist. Es muss zunächst, wie dies im zweiten Kapitel der Fall ist, zurückgegangen werden zu einer Situation innerhalb des praktisch-gesellschaftlichen Prozesses, von der aus es um die prozessierende Beziehung der Waren als bloßen Einheiten von Gebrauchswert und Wert geht.

Ist in der Preisgebung auch das bewusste Tun der Produktionsagenten eingeschlossen, vermittelt dessen der erscheinende fertige Vermittlungsprozess allein funktioniert, dann stellt die Abstraktion von der fertigen Form des Geldes in der preisbestimmten Ware zunächst eine bestimmte Abstraktion vom reell-praktischen Prozess dar, und zwar in dem Maße, wie er durch dies in der Preisgebung eingeschlossene bewusste Tun vermittelt ist. *Damit wird der fertige erscheinende Vermittlungsprozess nur nach der Seite erfasst, nach der er die prozessierende Beziehung der einfach bestimmten Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert aufeinander ist, und, für die Individuen unsichtbar in den fertig erscheinenden Formen versteckt, der Entstehungsprozess des Geldes ist.*

Der fertige erscheinende Vermittlungsprozess teilt sich auf in eine Ausgangssituation, in der die Waren im Preis durch ihre Gleichsetzung mit dem ihnen gegenüberstehenden Geld ihre zirkulationsfähige Form erhalten, und in die reelle Entäußerung als der Realisierung des Preises. Auch innerhalb des realen Vermittlungsprozesses, insofern er analytisch unter Abstraktion von der realen Existenz des Geldes auf das Aufeinanderwirken der Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert reduziert wird, lässt sich die Unterscheidung von einer Ausgangssituation des Austauschprozesses und dem sich in der realen Entäußerung der Waren vollstreckenden Austauschprozess treffen. Statt um die preisbestimmten Waren geht es nur um die Waren als bloßen Einheiten von Gebrauchswert und Wert, und anstelle der Realisierung des Preises geht es um die Beziehungen der keinen Preis besitzenden Waren als Werte aufeinander, d. h. um die Realisierung ihres nicht sichtbaren noch keine Erscheinungsform besitzenden Werts. Wenn es darum auch in der Warenzirkulation geht, dann ist dies aber in der Realisierung des Preises der Waren versteckt, da schon die Beziehung auf das den Waren gegenüberstehende Geld

⁸³ Karl Marx, Zur Kritik ..., a.a.O., S. 49.

eingeschlossen ist. Wird vom Geld und von der preisbestimmten Ware abstrahiert und damit auch von dem in der Preisgebung eingeschlossenen bewussten Tun der Warenbesitzer und geschieht dies auf Ebene des praktisch-gesellschaftlichen Prozesses selbst, dann wird dieser auf die prozessierende Bewegung der Waren aufeinander als bloßen Einheiten von Gebrauchswert und Wert reduziert. Diese Beziehung verwirklicht sich zwar durch das Verhalten und die »Köpfe« der Warenbesitzer hindurch, aber ohne dass sie ein ausdrückliches Bewusstsein davon hätten. Der Austauschprozess, in dem sich die Waren als Gebrauchswert und Werte realisiert werden, geht von einer Situation aus, worin von dem reell existierenden Geld abstrahiert wird, in der aber dennoch mit den Gebrauchswerten und dem bevorstehenden Austauschprozess die Ausgangsbedingungen für die Entstehung des Werts und des allgemeinen Äquivalents bzw. des Geldes enthalten sind. Die für die Ableitung des in der fertigen erscheinenden Bewegung auftretenden Geldes als erste vorzunehmende Abstraktion besteht also darin, vom preisbestimmter Ware und Geld, *nicht aber von den Gebrauchswerten und vom praktisch-gesellschaftlichen Prozess selbst zu abstrahieren*. Diese auf der Abstraktionsebene des praktischen Vollzugs des Austauschprozesses notwendige Vermeidung eines falschen Zirkels entspricht der Vermeidung des falschen Zirkels auf der Abstraktionsebene des ersten Kapitels. In ihm werden die aus dem Austauschprozess heraus abstrahierten Austauschverhältnisse daraufhin analysiert, was sich in ihnen für die Warenbesitzer unbewusst hinsichtlich des Werts und seiner Entwicklung zum allgemeinen Äquivalent bzw. Geld abspielt. Die Analyse dieser nur für das wissenschaftliche Bewusstsein gegebenen Austauschverhältnisse beginnt unter der wissenschaftlich erforderlichen Abstraktion vom Geld, von den Wertformen und vom Wert selbst mit dem Austauschverhältnis von Gebrauchswerten.⁸⁴

Da das Geld nur in der ökonomisch gesellschaftlichen Praxis entstehen kann, wenn die mit Bewusstsein begabten Menschen den im zweiten Kapitel dargestellten Austauschprozess vollziehen kommt es entscheidend darauf an festzustellen, was sich in der Ausgangssituation des Austauschprozesses hinsichtlich des Bewusstseins der Menschen „in ihren Köpfen abspielt“. Dies geschieht deswegen, um zeigen zu können, wieweit mit Willen und Bewusstsein ein gesellschaftlicher Prozess in Gang gesetzt wird, in dem dann, ohne dass die Individuen ein Bewusstsein davon besitzen, eine Form gesellschaftlicher Arbeit als materiell sinnliche Erscheinungsform des Werts der Waren hervorgeht. Marx erklärt ausdrücklich, warum mit dem, was den Menschen in der Ausgangssituation des Austauschprozesses bewusst gegeben ist, kein allgemeines Äquivalent entstehen kann.⁸⁵ In der erscheinenden Bewegung dagegen sind den Individuen bewusst nur die fertigen, ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse sachlich verkehrenden Formen (z.B. das Geld) gegeben, an denen jegliche Spur des in ihnen sich ausdrückenden gesellschaftlichen Vermittlungsprozesses ausgelöscht ist. Nachdem der im Austauschprozess sich lösende Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert aufgezeigt worden ist, kann Marx über den Austausch als praktischen Prozess

⁸⁴ MEW 23, S. 50f.

⁸⁵ Karl Marx „Das Kapital“ 1. Bd., S. 101 MEW 23, S.101

nicht mehr sagen, als dass in ihm die Individuen schon immer gehandelt haben, bevor sie gedacht haben, und sich die »Gesetze der Warennatur im Naturinstinkt der Warenbesitzer«⁸⁶ betätigen, indem diese sich als Austauschende zueinander verhalten. (Zur Verwendung des Begriffs »Naturinstinkt« siehe die Ausführungen zu Anmerkung Nr. 9)

Treten die Individuen erst in gesellschaftlichen Kontakt mittels ihrer Arbeitsprodukte, dann stellen sich ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse als Verhältnisse von Sachen zueinander dar. Indem diese sich wiederum in ihrem Verhalten zueinander realisieren, können die Individuen nur in einer ihnen unbewussten Weise die den Verhältnissen als solchen von Sachen zukommenden Gesetze verwirklichen bzw. vollstrecken. Daher ist es erforderlich, diese Gesetze der Warennatur vor der Darstellung des praktischen Prozesses selbst schon darzustellen, wie dies im ersten Kapitel des »Kapitals« von Marx gemacht wird.

Dies bedeutet, dass die Waren anstelle des praktischen Prozesses, der sie sowohl als Gebrauchswerte als auch gleichzeitig als Werte aufeinander bezieht, vom wissenschaftlichen Bewusstsein unter Fixierung ihres Gebrauchswerts, einseitig als Werte aufeinander bezogen werden. Ohne dass sich die Waren wirklich zu bewegen brauchten, werden sie als Werte gleichgesetzt, um zu zeigen, dass der Wert der Waren sich im Gebrauchswert einer allen Waren gegenüberstehenden dritten Ware darstellen muss, die hierdurch allgemeines Äquivalent wird. In der Entwicklung der Wertformen wird unter Abstraktion von der gleichzeitigen Realisation von Gebrauchswert und Wert, d.h. unter Abstraktion vom praktisch vollzogenen Austauschprozess, allein der Wert unter dem Aspekt seiner Darstellungsformen betrachtet. Dies kann nur geschehen, indem die Waren allein für das wissenschaftliche Bewusstsein gegeben sind. All das, was sich in den aus dem Austauschprozess heraus abstrahierten Austauschverhältnissen hinsichtlich des Werts und der Wertformen abspielt, besteht aus dem, was allein das wissenschaftliche Bewusstsein von ihnen erkannt hat. Marx umschreibt dies mit den Worten, die Waren würden sich in der dem Austauschprozess vorangehenden Analyse

⁸⁶ Ebenda. Da das Geld kein Produkt der Natur ist, kann man unter »Naturinstinkt« auch keine den Menschen als Naturwesen auszeichnende Fähigkeit verstehen. Mit dem leicht naturpsychologisch misszuverstehenden Begriff umschreibt Marx nur eine das gesellschaftliche Handeln der Individuen kennzeichnende Naturwüchsigkeit, die daraus hervorgeht, dass ein gesellschaftlicher Zusammenhang in seinem historischen Werden und als fertig gewordener von den Individuen nicht durchschaut, geschweige denn unter deren planmäßiger, bewusster Kontrolle steht.

Dass den Individuen in ihrem gesellschaftlichen Verhalten zueinander das daraus hervorgehende Resultat zunächst unbewusst ist, wird von Engels wie folgt umschrieben: »So führen die Zusammenstöße der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf geschichtlichem Gebiet einen Zustand herbei, der ganz dem in der bewussten Natur beherrschenden analog ist. Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt, oder soweit sie dem gewollten Zweck zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie schließlich ganz andere als gewollte Folgen.« (Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx-Engels Werke, Berlin 1969, Bd. 21.) Im Wort »Naturinstinkt« schwingt bei Marx ein ironischer Unterton mit, der den auf seinen Geist stolzen Menschen, der sich in Hegels Sinne vom Tier durch das Denken unterscheidet, daran erinnern soll, dass er sich schon innerhalb der einfachsten gesellschaftlichen Verhältnisse nach einer Seite hin noch so verhält wie seine natürlichen Vorfahren.

in einer „theoretisch gedachten Beziehung“⁸⁷ zueinander befinden. Einmal kann der praktisch-gesellschaftliche Vermittlungsprozess nur in adäquater Weise als durch das Verhalten und die Köpfe der Individuen hindurch sich vollziehende reelle Entäußerung charakterisiert werden; zum andern wird in ihm als so bestimmtem reellen Vermittlungsprozess der Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert gesetzt und in der Verdopplung von Ware in Ware und Geld gelöst. Schließlich haben die Produktionsagenten dann, wenn sich der reelle Vermittlungsprozess in den aus ihm hervorgegangenen erscheinenden Formen bewegt, ein ausdrückliches Bewusstsein nur von den für sie schon immer fertigen, die menschlichen Verhältnisse sachlich verkehrenden Formen. Aus all diesen Gründen muss nicht nur, wie im zweiten Kapitel von preisbestimmter Ware und Geld, sondern wie im ersten Kapitel zugleich auch noch vom praktischen Prozess abstrahiert werden.

In der Ausgangssituation des Austauschprozesses, wie er Gegenstand des zweiten Kapitels ist, kann weder die Beziehung auf eine dritte Ware als dem allgemeinen Äquivalent in den Köpfen der Individuen enthalten sein, noch kann der Wert der Waren an diesen in der Form des Preises ausgedrückt sein. Daher kann nur gesagt werden, dass, indem sich die Individuen als Austauschende verhalten und hierbei die Waren als Werte aufeinander beziehen, sich die „Gesetze der Warennatur“ in ihrem »Naturinstinkt« betätigen und sie dazu kommen, ihre Waren gemeinsam gegen eine dritte Ware auszutauschen, bzw. gegensätzlich ihre Waren auf eine dritte zu beziehen. Nachdem der Widerspruch, der im praktischen Prozess gesetzt und gelöst wird, von Marx im zweiten Kapitel nach seinen verschiedenen Seiten hin analysiert worden ist, gilt für den praktischen Prozess, dass in ihm die Individuen schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die im ersten Kapitel dargestellten Gesetze der Warennatur betätigen sich im »Naturinstinkt« der Warenbesitzer, dergestalt, dass im Austauschprozess das allgemeine Äquivalent bzw. das Geld hervor getrieben wird.

Im dritten Kapitel geht es um den praktischen Prozess unter dem Aspekt des Formwechsels der Ware, der sich im Unterschied zum zweiten Kapitel aber bereits in verschiedenen Formen des Geldes kristallisiert. Da das allgemeine Äquivalent als Erscheinungsform des Werts der Waren für die Individuen in einer ihnen unbewussten Weise in dem im zweiten Kapitel behandelten praktischen Prozess hervorgeht, muss es vor der Darstellung dieses aus der Warenzirkulation bestehenden praktischen Prozesses selbst entwickelt worden sein. Hierdurch wird zwar diese vorangehende Betrachtung der Beziehungen der Waren aufeinander einseitig, insofern sie nur eine „theoretisch-gedachte“, allein für das wissenschaftliche Bewusstsein gegebene ist. Aber insofern es sich um eine *auf Basis der Warenzirkulation* selbst vorgenommene Abstraktion handelt, kann sie niemals im Gegensatz zu dieser stehen, etwa in dem Sinne, als müsse sich in ihr erst die Richtigkeit dessen zeigen, was als Erscheinungsform des Werts auf Ebene der „theoretisch-gedachten Beziehung“ der Waren im ersten Kapitel des »Kapitals« zueinander entwickelt worden ist. Da, wie bereits erwähnt wurde, die im ersten Kapitel analysierten Austauschverhältnisse aus dem Austauschprozess heraus abstrahiert

⁸⁷ MEW 13, S.29.

wurden, hat der im zweiten Kapitel dargestellte, von den Menschen praktisch vollzogene Austauschprozess auch nicht die Aufgabe zu beweisen, dass die vorher entwickelten Formen auch reell gesellschaftlich existieren würden.

Bei der Darstellung des praktischen Prozesses im zweiten Kapitel geht es immer schon um die Beziehung *aller* Waren aufeinander, so dass auch im Aufeinanderwirken aller Waren auf einen Schlag die dementsprechend entwickelte, allgemeine Wertform bzw. das Geld hervor getrieben wird.

Ausgehend von Austauschverhältnis zweier Gebrauchswerte erklärt Marx, ohne sich in einen falschen Zirkel zu bewegen, was über den Gebrauchswert hinaus der Wert ist, der zusammen mit dem Gebrauchswert bestimmt, was eine Ware ist.⁸⁸ Aus dem gesellschaftlichen Charakter des Werts kann nun abgeleitet werden, warum dieser eine von dem Gebrauchswert unterschiedene, selbständige Gestalt im Gebrauchswert einer anderen Ware annehmen muss.⁸⁹ Aus diesem einfachsten Verhältnis zweier Waren zueinander wird dann entwickelt, warum alle Waren sich als Werte aufeinander beziehen müssen, indem sie alle gemeinsam ihren Wert in ein und derselben von ihnen verschiedenen Ware ausdrücken und diese hierdurch in das allgemeine Äquivalent verwandeln.

2. Ware und Geld als sachliche Ausdrücke abstrakt-allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit

Auf der zwar allgemeinen, aber an der stofflichen Seite der Waren orientierten Bestimmung des Geldes als dem »Einen, worin alle Bedürfnisse zusammengefasst« sind, beruht Hegels im Horizont des Gegensatzverhältnisses von Natur und Denken verbleibende »Ableitung des Geldes«. Dies soll im folgenden aus dem Austausch der Waren erklärt werden, wie er außerhalb der Reichweite von Hegels »Begriff« ein historisch-gesellschaftlicher Prozess ist, worin es darum geht, auf welche Weise die einzelnen, voneinander verschiedenen Arbeiten einen gesellschaftlich-allgemeinen Charakter erhalten.

Die Individuen eignen sich, stets in gesellschaftlichem Zusammenhang miteinander stehend, praktisch die Natur an. Es handelt sich um einen Vermittlungsprozess, in welchem die der Gesellschaft insgesamt zur Verfügung stehende Arbeitszeit auf die einzelnen, verschiedenen Arbeitsarten verteilt wird. In jeder Gesellschaftsformation geht es um die Lösung des Problems, auf welche Weise die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten einen gesellschaftlich-allgemeinen Charakter erhalten, worin sie von den Individuen auch als gesellschaftlich verausgabte anerkannt werden müssen.

⁸⁸ Siehe hierzu ausführlich: „Lösungsbewegungen des dialektischen Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Wert und zwischen „Natur“ und „Geist“. Idealistische Dialektik – materialistische Dialektik. Warum kann Marx sagen: „Der ‚Hegelsche‘ Widerspruch ist die Springquelle aller Dialektik“? Mit einer ausführlichen Problematisierung des Anfangs der Marxschen Darstellung unter dem Aspekt, wie der Wert und die abstrakt menschliche Arbeit wissenschaftlich konsistent zu erklären sind. Online zugänglich unter www.dieterwolf.net unter der Rubrik „Artikel“

⁸⁹ Siehe hierzu ausführlich in dem in obiger Fußnote erwähnten Artikel: „Die ‚Wertform oder der Tauschwert‘ als Lösungsbewegung des dialektischen Widerspruchs zwischen dem Wert und dem Gebrauchswert der Waren“

Dieser gesellschaftliche Vermittlungsprozess ist unter den Bedingungen der bürgerlichen, durch das Kapital bestimmten Gesellschaft auch mit der Warenzirkulation noch längst nicht vollständig erfasst. Es geht aber in ihr, soweit sie als abstrakte, erscheinende Sphäre den bürgerlichen Gesamtproduktionsprozess auf historisch-spezifische Weise bestimmt, auch schon auf grundlegende Weise um eine historisch bestimmte Lösung jenes Problems der Herstellung des gesellschaftlich-allgemeinen Charakters der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten.

In dem Umfang, in dem der umfassend durch das Kapitalverhältnis bestimmte gesellschaftliche Vermittlungsprozess durch die Warenzirkulation bestimmt ist, zeichnet er sich durch die Besonderheit aus, dass die gesellschaftlichen Individuen erst vermittels des Austauschs ihrer Arbeitsprodukte, also erst, nachdem sie gearbeitet haben, in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten. Das Verhalten der Individuen zueinander als der gesellschaftliche Prozess, worin zuerst und grundlegend die verschiedenen Arbeiten aufeinander bezogen werden und worin es um ihre allseitige gesellschaftliche Anerkennung geht, ist selbst noch einmal über den Austausch, d. h. über das gesellschaftliche Verhältnis der Arbeitsprodukte zueinander vermittelt. Als Träger ihrer Waren können die Individuen im Austauschprozess nur vollstrecken, was sich in diesem als prozessierendem Verhältnis von Sachen zueinander hinsichtlich des gesellschaftlich-allgemeinen Charakters der in den Sachen steckenden konkret-nützlichen Arbeiten entschieden hat. Der Austausch als derjenige Prozess, worüber das gesellschaftliche Verhalten der Individuen zueinander vermittelt ist, bestimmt als das gesellschaftliche Verhältnis der Arbeitsprodukte zueinander auch die Form, in der die in ihnen steckenden konkret-nützlichen Arbeiten gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzen. In der Art und Weise, in der das Problem des gesellschaftlichen Anerkennens der verschiedenen Arbeiten im Austausch als dem gesellschaftlichen Verhältnis von Sachen zueinander gelöst wird, ist es auch für die Individuen gelöst; denn sie gehen erst vermittels dieses Prozesses und damit nicht willentlich, sondern auf eine ihnen unbewusste Weise gesellschaftliche Beziehungen miteinander ein. Der gesellschaftlich-allgemeine Charakter der Arbeiten wird nicht nur in einem für die Individuen äußerlichen, ihnen gegenüber sich verselbständigenden Prozess hergestellt, sondern damit zugleich auch in einem solchen Prozess, in dem sich dies auf eine den Individuen unbewusste Weise hinter sachlicher Hülle verborgen abspielt. Den Austauschprozess vollstreckend, verhalten sich die Individuen zueinander als Träger der ohne ihr Wollen und Bewusstsein vorhandenen sachlichen Erscheinungsformen gesellschaftlicher Arbeit. Haben die Individuen ein Bewusstsein davon, dass sie sich mit ihrem Produkt ein anderes zwecks der Befriedigung ihrer Bedürfnisse aneignen, dann tauschen sie willentlich aus diesem Grunde wechselseitig ihre Produkte aus.

Die Individuen wissen aber nicht, dass sie sich als Träger von Waren gegenüberstehen, die Einheiten von Gebrauchswert und Wert sind und dass sie ihren Arbeiten im Austauschprozess einen gesellschaftlich-allgemeinen Charakter geben. Die Individuen verhalten sich dann wieder bewusst zu dem bereits entstandenen Geld als einem den zugrundeliegenden Vermittlungsprozess auslöschenden Resultat. Der gesellschaftlich-

allgemeine Charakter der Arbeit erscheint nicht mehr als solcher, sondern als gesellschaftlicher Charakter einer Sache. Was die Individuen am Geld bewusst erfahren, erlaubt ihnen nicht mehr wahrzunehmen, um was es im Austauschprozess eigentlich gegangen ist. Jeder weiß, dass mit dem Geld jedes andere Produkt zu haben ist. Er weiß aber nicht, dass das Geld die sachliche Erscheinungsweise des Werts und der abstrakt-menschlichen Arbeit ist. Folglich weiß er auch nicht, dass der Wert der gesellschaftlich-allgemeine Charakter des in den Gebrauchswerten existierenden Reichtums und die abstrakt-menschliche Arbeit der gesellschaftlich-allgemeine Charakter der einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten ist. Die Art, in der die Arbeiten in dem über den Austausch vermittelten gesellschaftlichen Aufeinanderwirken der Individuen in Beziehung zueinander gesetzt werden, besitzt den besonderen Charakter der Gleichsetzung der Arbeitsprodukte. Das Problem, wie die einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten gesellschaftlich-allgemeinen Charakter erhalten, präsentiert sich in verwandelter Form als Problem, worin das Gemeinsame der auf den ersten Blick stofflich voneinander verschiedenen und insofern beziehungslosen Arbeitsprodukte besteht.

Im Austausch werden die Arbeiten erst in Form ihrer gegenständlichen Existenz als Gebrauchswerte aufeinander bezogen, so dass die Qualität, in der sie als solche einander gleich und damit austauschbar sind, über die Form entscheidet, in der sie gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzen. Da die Arbeitsprodukte als Verkörperungen konkret-nützlicher Arbeiten voneinander verschieden sind und verschiedene menschliche Bedürfnisse befriedigen, können sie als gleiche nur in der Hinsicht aufeinander bezogen werden, in der sie untereinander gleiche Arbeitsprodukte schlechthin und die konkret nützlichen Arbeiten untereinander gleiche abstrakt menschliche Arbeiten schlechthin sind. Im Austauschverhältnis erhält die Eigenschaft, Arbeitsprodukt zu sein, die gesellschaftlich allgemeine Bedeutung, die gesellschaftliche Form des in Gebrauchswerten existierenden Reichtums zu sein. Das auf diese Weise gesellschaftlich bestimmt Arbeitsprodukt schlechthin ist der *Wert*. Dieser kann *metaphorisch* so umschrieben werden, als verkörpere er die abstrakt menschliche Arbeit und sei „eine durchsichtig kristallisierte Arbeitsgallerte“.⁹⁰ Im Austausch geht es als dem Prozess, worin die Gebrauchswerte als Verkörperungen der einzelnen, voneinander verschiedenen konkret nützlichen Arbeiten aufeinander bezogen werden, um deren gesellschaftlich-allgemeine Form und nicht um sie, insofern sie verschiedene Bedürfnisse befriedigende Dinge sind. Als solche sind die Arbeitsprodukte vorausgesetzt, da kein Tausch stattfinden würde, wenn sich nicht verschiedene konkret-nützliche Dinge auch in verschiedenen Händen befinden würden. Für die Arbeitsprodukte als Gebrauchswerte gilt allgemein, dass sie unabhängig von jeder historisch-spezifischen Gesellschaftsformation, konsumierbare, Bedürfnisse befriedigende Gegenstände sind. In dem Austauschprozess geht es aber um einen historisch-gesellschaftlichen Vermittlungsprozess, in welchem die in den Produkten steckenden Arbeiten zwecks Verteilung der gesamtgesellschaftlich zur Verfügung

⁹⁰ Karl Marx, Das Kapital, 1. Auflage, S. 227. 11 Ebda.

stehenden Arbeitszeit aufeinander bezogen werden. Damit geht es um den gesellschaftlichen Charakter der Arbeitsprodukte als Erscheinungsweise des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit. »Als nützliches Ding besitzt eine Ware gesellschaftliche Bestimmtheit, soweit sie Gebrauchswert für andere außer ihrem Besitzer ist, also gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigt. Aber gleichgültig, auf wessen Bedürfnisse ihre nützlichen Eigenschaften sie beziehen, sie wird durch dieselben immer nur auf *menschliche Bedürfnisse bezogener Gegenstand*, nicht Ware für *andere* Waren. Nur was bloße Gebrauchsgegenstände in *Waren* verwandelt, kann sie *als Waren* aufeinander beziehen und daher in *gesellschaftlichen* Rapport setzen. Es ist dies aber ihr *Wert*.“⁹¹

Nur in einem gesellschaftlichen Vermittlungsprozess wie dem Austausch ist die Form, in der die Arbeiten gesellschaftlich aufeinander bezogen werden, identisch mit einer Gleichsetzung der Arbeitsprodukte. Nur unter den historisch gewordenen Bedingungen, unter denen die Warenzirkulation allgemein vorherrscht, wird daher die abstrakt-allgemeine Arbeit als die allen verschiedenen, konkret-nützlichen Arbeiten gemeinsame Eigenschaft selbst zur Arbeit in gesellschaftlicher Form. Die abstrakt-allgemeine Arbeit ist die historisch-spezifische, durch den Austausch bedingte Form, in der die einzelnen, voneinander verschiedenen Arbeiten den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit erhalten haben. Sie tritt als historisch spezifische gesellschaftliche Form auch nur im Austauschverhältnis auf. Dies aber bedeutet, sie tritt nicht unmittelbar als solche, sondern stets in gegenständlicher Form auf. Die Arbeitsprodukte als Gegenstände, die die Gesellschaftlichkeit der in ihnen steckenden konkret nützlichen Arbeiten ausdrücken, *gelten* nicht als deren Verkörperungen, sondern ausschließlich als Verkörperungen abstrakt-allgemeiner Arbeit, als bloße »Arbeitsgallerten«. Im Wert geht es also zum einen um die historisch spezifische Form des in den Gebrauchswerten existierenden Reichtums und um den gesellschaftlich allgemeinen Charakter der konkret nützlichen Arbeiten, insofern dieser wie der Wert in gegenständlicher Weise auftreten muss. Alle gegenständlich auftretenden Erscheinungsformen des Werts wie z.B. das Geld sind zugleich Erscheinungsformen der abstrakt menschlichen Arbeit, welche die historisch spezifisch gesellschaftliche Form der konkret nützlichen Arbeiten ist. Wie die konkret-nützlichen Arbeiten unter dem Gesichtspunkt, dass sie gleiche menschliche Arbeit schlechthin sind, nicht voneinander verschieden sind, so sind die Produkte der konkret nützlichen Arbeiten auch nicht voneinander verschieden unter dem Gesichtspunkt, unter dem sie Arbeitsprodukte schlechthin sind und metaphorisch als bloße Verkörperungen abstrakt-allgemeiner, gleicher menschlicher Arbeit umschrieben werden können. Der Wert ist ein gesellschaftliches Verhältnis, das als gegenständlicher Reflex abstrakt-allgemeiner Arbeit auf historisch-spezifische Weise ausdrückt, in welcher Form die einzelnen, voneinander verschiedenen, konkret-nützlichen Arbeiten gesellschaftlich aufeinander bezogen sind, d.h. gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzen.

⁹¹ Ebda., S. 235.

Ohne die Darstellungsebene ausdrücklich zu kennzeichnen, wurden die Austauschverhältnisse unter Abstraktion von der realen Existenz des Geldes betrachtet. Aus diesen Austauschverhältnissen geht das Geld als sinnlich-materielle Erscheinungsform des Werts der Waren und der abstrakt menschlichen Arbeit hervor. . Mit der Erklärung des Werts als gesellschaftlich allgemeiner Form der Gebrauchswerte und der abstrakt menschlichen Arbeit als gesellschaftlich allgemeiner Form der konkret nützlichen Arbeiten ging es um die in den Austauschverhältnissen sich ereignende Verwandlung der aus Gebrauchswerten bestehenden Arbeitsprodukte in Waren.

Da in einer anderen, speziell dem dialektischen Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert der Waren gewidmeten Untersuchung des Verfassers ausführlich die naturwüchsige Entstehung des Geldes aus den Austauschverhältnissen bzw. dem Austauschprozess behandelt wird, sei hier nur angedeutet, dass im Austausch ein Widerspruch zwischen Gebrauchswert und Wert der Waren gesetzt wird.⁹² Die Waren werden wirklich als Einheiten von Gebrauchswert und Wert aufeinander bezogen. In ein und demselben Prozess ist mit der Realisation einer der beiden, sich wechselseitig ausschließenden Qualitäten auch die Realisation der andern gegeben. Der Widerspruch findet eine Lösungsbewegung, in dem sich die Waren in Waren und Geld verdoppeln: Der immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert stellt sich derart als ein äußerer dar, dass im Aufeinanderwirken der Waren eine ausgeschlossen wird, in deren Körper alle anderen gemeinschaftlich ihren Wert ausdrücken. In der Gebrauchswertgestalt dieser ausgeschlossenen Ware sind alle Waren, die unmittelbar als Gebrauchswerte auftreten, füreinander als Werte vorhanden. Zwar sind die Waren als Werte sachliche Ausdrücke abstrakt-allgemeiner Arbeit, sie selbst treten aber nur unmittelbar als Gebrauchswerte auf, so dass dieser ihr Wertcharakter gerade als sachlicher Reflex abstrakt-allgemeiner Arbeit an ihnen selbst nicht erscheinen kann. »So wird ... « die Ware als Vergegenständlichung abstrakt- menschlicher Arbeit» ... zum Hirngespinnst. Aber *Waren* sind *Sachen*. Was sie sind, müssen sie sachlich sein oder in ihren eigenen sachlichen Beziehungen zeigen.«⁹³ Im Geld hat der Wert aller Waren seiner Sachlichkeit gemäß eine von ihnen als Gebrauchswerten verschiedene, selbständig-materielle Existenz im Gebrauchswert einer ausgeschlossenen Ware erhalten. Der Gebrauchswert der ausgeschlossenen Geldware ist die offiziell von allen Waren anerkannte, für alle Waren gültige Verkörperung abstrakt-allgemeiner Arbeit. Was jede Ware für sich hinter der sachlichen Hülle ihres Gebrauchswerts verborgen ist, aber nicht zeigen kann, nämlich in ihrer Beziehung auf die anderen Waren, Verkörperung abstrakt-allgemeiner Arbeit zu sein, existiert außerhalb aller Waren auf sinnlich-materielle Weise in der Naturalform der Geld-Ware.

Die Waren sind allein als Werte untereinander austauschbar. »*Gesellschaftliche Form* der Ware und *Wertform* oder *Form der Austauschbarkeit* sind also eins und dasselbe.«⁹⁴

⁹² Dieter Wolf, Der dialektische Widerspruch im Kapital, *Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg 2002

⁹³ Karl Marx, Das Kapital, 1. Auflage, S. 227

⁹⁴ Ebda., S. 235.

Die Austauschbarkeit der Waren als Werte »entspringt nicht aus der Natur, sondern aus der Gesellschaft. Die *gemeinsame gesellschaftliche Substanz*, die sich in verschiedenen Gebrauchswerten nur verschieden darstellt, *ist t- die Arbeit*. «⁹⁵ Die Austauschbarkeit der Waren hat mit ihrer Gebrauchswertseite nur so viel zu tun als die Gebrauchswerte als Träger von Wert auftreten und, wie am Geld ersichtlich, nur das Material liefern, in dem der Wert als sachlicher Ausdruck einer rein gesellschaftlichen Substanz auch eine von den Gebrauchswerten der Waren verschiedene und damit eigenständige materielle Existenz erhält. Die Waren, die ihren Wert außerhalb ihrer eigenen Gebrauchswertgestalt im Gebrauchswert der ausgeschlossenen Ware darstellen, treten selbst unmittelbar nur als Gebrauchswerte auf und damit in einer Qualität, in der sie voneinander verschiedene körperliche, nicht austauschbare Dinge sind. Im Gegensatz zum Gebrauchswert der Waren liefert der Gebrauchswert der ausgeschlossenen Ware das Material, in dem alle Waren ihren Wert darstellen. Der Gebrauchswert der Geld-Ware *ist* ein konkret-nützlich Ding, das ein konkret-nützlich Bedürfnis befriedigt. Haben alle Waren ihren Wert in diesem Gebrauchswert dargestellt, dann *gilt* dieser in dem Austauschverhältnis als Wert ohne sich mystisch irrational in diesen zu verwandeln. In dem Verhältnis, worin die Waren als Gebrauchswerte zur Geld-Ware als ihrer allgemeinen Wertgestalt sich verhalten, gilt deren Gebrauchswert als die offiziell anerkannte Inkarnation abstrakt-allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit. Indem die Naturalform der Geld-Ware auf diese Weise nur die Form ist, in der der Wert aller anderen Waren existiert, befindet sie sich im Gegensatz zu allen anderen Waren in Form *unmittelbarer* Austauschbarkeit. »Ist die Naturalform einer Ware zugleich Wertform, so besitzt sie die Form *unmittelbarer Austauschbarkeit* mit anderen Waren und daher *unmittelbar gesellschaftliche Form*. «⁹⁶

Zwar sind die Waren als Werte auch austauschbar. Sie befinden sich aber dennoch nicht in Form unmittelbarer Austauschbarkeit, da ihr Wert-sein in ihrer leiblichen Körperlichkeit als Gebrauchswerte nicht erscheint. Nur die Geld-Ware befindet sich in der Form unmittelbarer Austauschbarkeit, weil ihr Gebrauchswert nicht als solcher zählt, sondern zur Erscheinungsform des Wert aller Waren geworden ist. Dem Sachverhalt, dass die Waren ihren Wert in einer von ihnen verschiedenen dritten Ware darstellen, geht voraus, dass sie untereinander einschließlich dieser dritten Ware als Werte aufeinander bezogen sind. In der Form des Geldes ist der Wert der Waren nicht nur hinter der sachlichen Hülle des Gebrauchswerts verborgen, sondern sind die Waren als Werte *füreinander* da. Besitzt das Geld als die Wertform aller Waren die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit, was bedeutet, dass es gegen jede Ware umsetzbar ist, die Gestalt einer jeden Ware annehmen kann, dann tauscht es sich gegen die andern Waren nicht als Gebrauchswert, sondern als Wert aus. Auch die allgemeine Ware kann sich in ihrer Form der unmittelbaren Austauschbarkeit nur gegen eine besondere andere Ware austauschen, insofern letztere, hinter ihrer sachlichen Hülle des Gebrauchswertes verborgen, Wert ist. Kraft seiner ihm als allgemeiner Wertgestalt aller Waren

⁹⁵ Ebda., S. 217

⁹⁶ Ebda., S. 235.

zukommenden Form der unmittelbaren Austauschbarkeit ist das Geld aber im Gegensatz zu allen anderen Waren wie es geht und steht gegen jede andere Ware als Wert umsetzbar und damit unmittelbar in alle Gebrauchswertgestalt verwandelbar. »Nach der Seite des Gebrauchswerts drückt jede Ware nur ein Moment des stofflichen Reichtums aus durch ihre Beziehung auf ein besonderes Bedürfnis, eine nur vereinzelte Seite des Reichtums. Das Geld aber befriedigt jedes Bedürfnis, sofern es in dem Gegenstand jedes Bedürfnisses unmittelbar umsetzbar ist. Sein eigener Gebrauchswert ist realisiert in der unendlichen Reihe der Gebrauchswerte, die sein Äquivalent bilden. In seiner gediegenen Metalität enthält es allen stofflichen Reichtum unaufgeschlossen, der in der Welt der Waren entrollt ist. Wenn also die Waren in ihren Preisen das allgemeine Äquivalent oder den abstrakten Reichtum, Gold, repräsentieren, repräsentiert das Gold in seinem Gebrauchswert die Gebrauchswerte aller Waren. Gold ist *daher der materielle Repräsentant des stofflichen Reichtums*. Es ist der »precis de toutes les choses« das Kompendium des gesellschaftlichen Reichtums. Es ist zugleich der Form nach die unmittelbare Inkarnation der allgemeinen Arbeit und dem Inhalt nach der Inbegriff aller realen Arbeiten.«⁹⁷

Im Geld hat sich ein falscher Schein befestigt, der schon im Verhältnis zweier Waren zueinander vorhanden ist und darin besteht, dass »das Ding, worin die Wertgröße eines andern Dinges dargestellt wird, seine Äquivalentform unabhängig von dieser Beziehung als gesellschaftliche Natureigenschaft zu besitzen scheint. Wir verfolgten die Befestigung dieses falschen Scheins. Er ist vollendet, sobald die allgemeine Äquivalentform mit der Naturalform einer besonderen Warenart verwachsen oder zur Geldform kristallisiert ist. Eine Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andern Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist. Die Vermittlung der Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und lässt keine Spur zurück. Ohne ihr Zutun finden die Waren ihre eigene Wertgestalt fertig vor als einen außer und neben ihnen existierenden Warenkörper. Diese Dinge, Gold und Silber, wie sie aus den Eingeweiden der Erde herauskommen, sind zugleich die unmittelbare Inkarnation aller menschlichen Arbeit. Daher die Magie des Geldes.«⁹⁸

Im Geld ist die vermittelnde Bewegung, in der alle Waren in ihm ihren Wert ausdrücken, spurlos verschwunden. Seine aus ihm als allgemeiner Wertgestalt aller Waren resultierende Form der unmittelbaren Austauschbarkeit stellt sich als eine Natureigenschaft dar. Im Geld als materieller Existenz des Werts der Waren ist gerade nicht mehr sichtbar, dass es der Form nach die unmittelbare Inkarnation der allgemeinen Arbeit ist. Was dagegen an ihm erscheint und sich sichtbar auch vor den Augen eines unwissenschaftlichen Beobachters abspielt ist, dass es gegen jedwede Ware, gleich welche Gebrauchswertgestalt sie besitzt, austauschbar ist. Deswegen kann ihm aus der erscheinenden fertigen Bewegung der Warenzirkulation heraus, ohne die dahinter verborgenen gesellschaftlichen Vermittlungsprozesse zu erkennen, die Bestimmung

⁹⁷ Karl Marx, Zur Kritik ... a.a.O., S. 103

⁹⁸ Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., a.a.O., S. 107

eines Inbegriffs aller Gebrauchswerte zugesprochen werden. Ohne zu wissen, dass die Waren als gesellschaftliche Dinge Wert sind, kann jeder wahrnehmen, dass sie zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse dienen und konsumiert werden. Ebenso braucht niemand zu wissen, was Geld als offiziell anerkannte Inkarnation abstrakt allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit ist, um das Geld als einen Gegenstand zu erkennen, mit dem man jeden andern Gegenstand erhalten kann. Während die Form des Geldes, nach der es »die unmittelbare Inkarnation der allgemeinen Arbeit« ist, an ihm selbst nicht mehr sichtbar und auch damit für einen unwissenschaftlichen Beobachter bzw. für das Alltagsbewusstsein nicht erkennbar ist, gibt es sich vor aller Augen sichtbar in seinem Inhalt zu erkennen als der »Inbegriff aller realen Arbeiten, als der materielle Repräsentant des stofflichen Reichtums«. In dieser Bestimmung kann es auch von einem unwissenschaftlichen Beobachter aus der erscheinenden Bewegung der Warenzirkulation aufgegriffen werden. Die Austauschbarkeit der Arbeitsprodukte wird nicht mehr daraufhin durchschaut, was sich, hinter sachlicher Hülle verborgen, als Beziehung der Waren als Werte aufeinander abspielt. Sichtbar ist die Umsetzung des Geldes gegen jedweden Gebrauchswert, die das Geld als den Inbegriff aller Gebrauchswerte erscheinen lässt, als die sinnlich-materiell existierende »sich erhaltende Möglichkeit des Gebrauchs«. ⁹⁹ Dem Schein aufsitzen, der die Gesellschaftlichkeit der Arbeit sachlich verkehrt, bedeutet, Wert und Gebrauchswert miteinander zu vermischen. Die Eigenschaft des Geldes, Inbegriff aller Gebrauchswerte zu sein, wird nicht aus dem Wertcharakter erklärt. Sie wird bloß aufgegriffen und in ihrer Einseitigkeit zur Grundlage der Bestimmung des Geldes gemacht. Da die unmittelbare Austauschbarkeit des Geldes als Eigenschaft eines Dinges erscheint, wird auch sie unmittelbar nur als solche ausgesprochen. Für die Vulgärökonomie, »die sich nur innerhalb des scheinbaren Zusammenhangs herumtreibt, ... «¹⁰⁰, ist der »Wert« eine Eigenschaft, die den Arbeitsprodukten als Sachen zukommt, die sie »ebenso sehr von Natur ... besitzen wie ... (die) ... Eigenschaft schwer zu sein oder warm zu halten«. ¹⁰¹

Auch wer die Bestimmung des Geldes als gegen alle Waren unmittelbar austauschbares Ding und damit als Inbegriff aller Gebrauchswerte nicht als sachliche Daseinsweise einer in der abstrakt-allgemeinen Arbeit bestehenden gesellschaftlichen Substanz zu erklären vermag, kann dennoch, wie Hegel im Gegensatz zur Vulgärökonomie, sehen, dass es sich um keine Eigenschaft handelt, die den Dingen von Natur aus zukommt. Hegel begreift das Geld als Erscheinungsweise einer die gesellschaftlichen Verhältnisse konstituierenden gesellschaftlichen Tätigkeit. Diese besteht- auf Basis der Unkenntnis über die gesellschaftlichen Formen der Arbeit - aus dem gegenüber der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit verselbständigten, in ein apartes Subjekt verwandelten Denken.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit, Hrsg. Georg Lasson, Hamburg 1967, S. 26; vgl. auch: G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Theorie Werkausgabe, Bd. 7, S. 136. Hier wird der Wert von Hegel entsprechend bestimmt als die »sich erhaltende Möglichkeit, ein Bedürfnis zu befriedigen«.

¹⁰⁰ 20 Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., a.a.O., S. 95, Fußnote Nr. 32 21 Ebda., S.72

¹⁰¹ Ebda., S.72

3. Das Geld als sachliche Daseinsweise des Geistes

Wie Hegel das Geld als das unmittelbare Ding, das »die *Bedeutung* aller Bedürfnisse hat«, aus dem Denken erklärt und zwar als die sachliche Daseinsweise des in die einzelnen Selbstbewusstseine der Warenbesitzer sich auseinanderlegenden allgemeinen Selbstbewusstseins oder Geistes, wird im folgenden ausgeführt.

Die abstrakt-allgemeine Arbeit wird zur Form der gesellschaftlichen Arbeit und nimmt unter den sachlichen Bedingungen des Austauschs sachlich selbständige Existenz an. Daher tritt, wie es das Geld als Daseinsweise der abstrakt-allgemeinen Arbeit beweist, der Fall ein, dass das in der abstrakt allgemeinen Arbeit bestehende gesellschaftlich Allgemeine selbst als eine besondere Sache neben anderen verschiedenen besonderen Sachen existiert: »Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Tieren, die gruppiert die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien usw. des Tierreichs bilden, auch noch *das Tier* existierte, die individuelle Inkarnation des ganzen Tierreichs. Ein solches Einzelne, das in sich selbst alle vorhandenen Arten derselben Sache einbegreift, ist ein *Allgemeines, wie Tier, Gott usw.*«¹⁰²

Es wird sich zeigen, welche entscheidende Bedeutung diesem Vergleich mit dem außerökonomischen Seinsbereich der Natur für Hegels Versuch zukommt, von seiner an der Gebrauchswertseite orientierten Wertbestimmung aus das Geld abzuleiten. Das Geld existiert kraft seiner Form, unmittelbar austauschbar zu sein, zugleich in der Bedeutung aller Gebrauchswerte. Daher gilt auch hinsichtlich des Geldes, wie es Hegel aus der Warenzirkulation aufgreift, dass in der durch sie bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit das Allgemeine in Gestalt eines besonderen Gebrauchswertes neben den verschiedenen besonderen Gebrauchswerten existiert. Indem Hegel das Geld als unmittelbares Ding interpretiert, das in der Bedeutung aller Bedürfnisse gesetzt ist, existiert auch für ihn das Allgemeine der besonderen Dinge neben diesen als ein besonderes Ding. Auf diese Weise begreift Hegel das Geld, weil er dem Schein der die Gesellschaftlichkeit der Arbeit auslöschenden sachlichen Erscheinungsformen verhaftet bleibt und nicht mehr in der Lage ist, es in der oben skizzierten Weise als Existenzform der abstrakt-allgemeinen und in dieser Form gesellschaftlichen Arbeit zu bestimmen. Damit hat er den Bereich der historisch-spezifischen Formbestimmungen gesellschaftlicher Arbeit verlassen und sich in den Bereich des Sinnlich-Stofflichen (bearbeitete Natur) begeben. Er sieht sich daher vor das Problem gestellt, auf welche Weise es im Seinsbereich der Natur überhaupt so etwas geben kann wie die selbständig-sinnliche Existenz des Allgemeinen verschiedener Dinge neben diesen selbst. Ob es einen Gebrauchswert schlechthin als selbständig existierendes »Bedürfnis überhaupt« im Bereich der gesellschaftlichen Verhältnisse geben kann, unterscheidet sich für Hegel nicht mehr davon, ob im Seinsbereich der Natur z. B. neben den einzelnen Tieren *das Tier* reell existiert oder ob neben den verschiedenen einzelnen Früchten wie Pflaumen,

¹⁰² Karl Marx, Das Kapital, 1. Auflage, a.a.O., S. 234

Äpfel, Birnen usw. die Frucht schlechthin, das Obst, an irgendeinem Baum wächst. »Das Allgemeine, formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn zum Beispiel einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usf. ausschläge, weil Kirschen, Birnen, Trauben, *nicht* aber Obst seien.«¹⁰³ An anderer Stelle führt Hegel hierzu aus: »Das Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere, und jedes existierende Tier ist ein viel konkreter bestimmtes, ein besonderes.«¹⁰⁴ Hegel kann den Tatbestand, dass die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit als Eigenschaften von Dingen erscheinen, nicht aus der bestimmten gesellschaftlich-historischen Weise ableiten, in der unter den spezifischen Bedingungen des Austauschs die konkret-nützlichen Arbeiten den Charakter der gesellschaftlichen Allgemeinheit erhalten. Gleichwohl erkennt er aber, dass die Bestimmung des Geldes als reell existierendem Inbegriff aller Gebrauchswerte keine diesem als Gebrauchswert zukommende Eigenschaft sein kann.

Hegel steht vor dem mit seiner »Geldableitung« identischen Problem, warum im Geld das Allgemeine der besonderen Dinge neben diesen als ein besonderes Ding existiert. Den ersten Schritt zur Lösung dieses Problems macht Hegel, indem er den Austausch in eine Ausgangssituation und in den sich vollstreckenden Tausch als den wirklichen Stellen- und Händewechsel der Produkte auseinanderlegt. Zu den fortgeschrittensten Elementen von Hegels Geldableitung gehört, dass die Unterscheidung zwischen der Ausgangssituation und dem sich vollstreckenden Tausch selbst, die Hegel im System der Sittlichkeit mit dem »Recht im Zustand der Ruhe« und dem »Recht im Zustand der Bewegung« umschreibt,¹⁰⁵ die bedeutsame Unterscheidung von »Wert« und »Geld« einschließt. »Was Geld ist, kann nur verstanden werden, wenn man weiß, was *Wert* ist.«¹⁰⁶ Bedeutet das analytische Zurückgehen in eine Ausgangssituation des Austauschs, dass Hegel damit zugleich von dem im Austausch sich reell herumtreibenden Geld abstrahiert, dann leitet Hegel zu Recht das Geld aus einer dem Austausch insgesamt zugehörigen Situation ab, in der zwar die Ausgangsbedingungen seiner Entstehung gegeben sind, es selbst aber noch nicht unterstellt ist. Zwar geht Hegel zum Wert als einer von dem Geld selbst noch verschiedenen, diesem zugrunde liegenden Qualität zurück; er kann aber nicht mehr den das Geld erklärenden und allein ausgehend vom Doppelcharakter der Arbeit zu bestimmenden Zusammenhang von abstrakt-allgemeiner Arbeit, Wert und Geld aufdecken. Hegel legt die Bestimmung des Werts als der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« zugrunde, die er vom bereits fertig vorhandenen Geld bloß abgezogen hat. Von ihr aus und damit innerhalb des gesellschaftlich-unspezifischen Verhältnisses von Natur und Mensch, von Natur und Denken, expliziert er nicht nur diese

¹⁰³ G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1. Teil, in: G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt/M. 1970, S. 59

¹⁰⁴ Ebda., S. 82.

¹⁰⁵ Vgl. G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit, Hamburg 1967, S. 29

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 136 G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 136

Bestimmung des Werts durch noch darzustellende Gegebenheiten des Austauschs weiter. Er erklärt vielmehr auch, wieso es in der durch den Tausch bestimmten Wirklichkeit dazu kommt, dass dieser Wert oder »die Bedeutung ... unmittelbares Dasein (hat); *das Wesen* der Sache ... die Sache selbst; der *Wert* ... klingende Münze (ist)«. ¹⁰⁷ Der wirkliche Tausch wird sich als derjenige Prozess erweisen, worin das Geld als reell existierendes Allgemeines hervorgeht, insofern in ihm das vollstreckt wird, was in seiner Ausgangssituation hinsichtlich des Verhaltens der Individuen zu ihren Produkten und zueinander bereits enthalten ist.

In der »Jenaer Realphilosophie« von 1805-1806 stellt Hegel über die Arbeit als das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« ¹⁰⁸ hinaus auch die Modifikationen dar, die diese Bestimmung dadurch erhält, dass »im Element der Allgemeinheit ... abstrakt« ¹⁰⁹ gearbeitet wird. Danach geht Hegel von der Ausgangssituation, in der sich die Individuen als Besitzer ihrer Produkte gegenüberstehen ausgehend, auf den Tausch ein. »Der Inhalt seiner Arbeit geht über *sein* Bedürfnis hinaus; er arbeitet für die Bedürfnisse Vieler, und so (tut es) jeder. Jeder befriedigt also die Bedürfnisse Vieler, und die Befriedigung seiner vielen besonderen Bedürfnisse ist die Arbeit vieler Anderer.« ¹¹⁰ Die Besitzer der Produkte verhalten sich zu diesen nicht wie zu Dingen, die ihre Bedürfnisse befriedigen; denn der Gegenstand des einen Besitzers muss die Bedürfnisse der anderen Besitzers befriedigen. Die einen besitzen diejenigen Gegenstände, die die Bedürfnisse der andern befriedigen. Für die einzelnen Personen, die durch die Entäußerung ihrer Produkte die in den Händen anderer Personen befindlichen Produkte erwerben wollen, erhalten die einzelnen Produkte die Bedeutung aller anderen, bestimmte Bedürfnisse befriedigenden Produkte. Die Besitzer behandeln ihre Produkte als Inbegriffe aller Bedürfnisse und geben ihnen damit eine Bedeutung, die ihnen als konkret-nützlichen, auf die Befriedigung der Bedürfnisse zugerichteten Dingen nicht zukommen kann. Das Allgemeine der verschiedenen nützlichen Dinge besteht in der ihrer sinnlichen Gestalt entgegengesetzten, zwar auf die Gebrauchswerte bezogenen, aber von allen stofflichen Unterschieden abstrahierenden »sich erhaltenden allgemeinen Möglichkeit des Gebrauchs«. Während das Geld das unmittelbare Ding ist, das die Bedeutung aller Bedürfnisse hat, so entpuppt sich der Wert, auf den man im Rückgang zur Ausgangssituation des Tauschs stößt, als eine Art und Weise, in der sich die Subjekte zu ihren Produkten verhalten. Der Wert ist gemeinsam mit dem Geld die »sich erhaltende Möglichkeit des Gebrauchs«. Wenn Hegel auch vom Geld als dem reell existierenden Allgemeinen abstrahiert, so hat er aber dieses bloß auf die Gebrauchswertseite bezogene Allgemeine aus der fertigen Gestalt des Geldes in der erscheinenden Wirklichkeit aufgegriffen. Der Rückgang in die Ausgangssituation bringt keinen Rückgang zum Wert als der Inkarnation abstrakt-allgemeiner Arbeit mit sich, aus dem allein die an der stofflichen Seite orientierte Bestimmung des Geldes, Inbegriff

¹⁰⁷ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 256

¹⁰⁸ Ebda., S. 214

¹⁰⁹ Ebda.

¹¹⁰ Ebda., S. 214 f.

aller Gebrauchswerte zu sein, rational erklärt werden kann. Hegel geht nicht hinter das Geld auf das Aufeinanderwirken der einfach bestimmten Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert zurück, sondern wird auf die Ebene der sich zu den Dingen und zueinander verhaltenden Subjekte abgedrängt. Wird nicht gesehen, dass die Arbeitsprodukte unabhängig von dieser Ebene Verkörperungen abstrakt allgemeiner und in dieser Form gesellschaftlicher Arbeit, d. h. gesellschaftliche Dinge sind, dann kann das Arbeitsprodukt etwas anderes als ein sinnlich-gegenständliches Ding nur noch für das Subjekt sein. In der Bedeutung der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« ist jedes einzelne Produkt für seinen Besitzer zu einem »bloß *vorgestellten*, ungenießbaren geworden«¹¹¹. Der Besitzer des »Handelsartikels«¹¹² stellt sich diesen als das alle anderen Handelsartikel, die seine Bedürfnisse befriedigen sollen, repräsentierende Ding vor. Der »Wert, (als die - D.W.) sich erhaltende Möglichkeit, ein Bedürfnis zu befriedigen ... «¹¹³, ist eine allgemeine Weise, das einzelne Ding zu besitzen, die nicht auf den der Sinnlichkeit verhafteten unmittelbaren Gebrauch gerichtet ist. Die Individuen werden in der Ausgangssituation des Austauschs gezwungen, den Gegenstand nicht unmittelbar um seiner selbst willen, sondern um seiner allgemeinen Bedeutung willen zu besitzen, in der von aller sinnlich-stofflichen Verschiedenheit der Produkte abstrahiert ist. »Das Allgemeine - als solche(s) - nehme ich mit dem Denken in Besitz.«¹¹⁴

Die Menschen beziehen sich auf alle anderen Gegenstände, die ihr Bedürfnis befriedigen und sich in den Händen anderer Menschen befinden. Auf den eigenen Gegenstand beziehen sie sich zugleich so, dass sie von all seinen konkret sinnlichen Unterschieden bzw. Beschaffenheiten abstrahieren. Schließlich erwarten sie, mit der Entäußerung ihres Gegenstandes bzw. Produktes sich die anderen Gegenstände bzw. Produkte anzueignen. Bei all dem, was sich auf diese Weise in den Köpfen der Menschen bzw. Warenbesitzer abspielt erweist sich für Hegel deren »Ich« als »diese Leere, das Rezeptaculum für alles und jedes, für welches alles ist und welches alles in sich aufbewahrt. (...) So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt. Es ist deshalb nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welches alles in sich enthält.«¹¹⁵

Dass das Allgemeine als das den unterschiedlichen Dingen Gemeinsame nicht selbst als sinnliches Ding existieren kann, heißt für Hegel also nicht, dass es deswegen überhaupt nicht selbständig existiert, sondern nur, dass es in einer ihm adäquaten übersinnlichen Weise in der - die Abstraktion von allen sinnlichen Unterschieden und alle Unterschiede in sich enthaltenden - Tätigkeit des Ich existiert. Insofern das Individuum seinen Gegenstand als einen allgemeinen Gegenstand besitzt, erfasst es ihn in der Bedeutung des Inbegriffs aller Gebrauchswerte. Dadurch wird es selbst nur als

¹¹¹ Ebda., S. 256 3

¹¹² Ebda.

¹¹³ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 136

¹¹⁴ Ebda., S. 106

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, 1. Teil, Bd. 8, a.a.O., S. 83

ein denkendes Wesen in Anspruch genommen: Das Individuum übt die Tätigkeit aus, von allen konkret-nützlichen Unterschieden zu abstrahieren und ist dadurch umgekehrt in der Lage, sich auf die einzelnen konkret nützlichen Dinge zu beziehen und sein Denken inhaltlich zu bestimmen. Dasjenige, worin die verschiedenen Dinge untereinander gleich sind, erscheint selbständig auf Seiten der die Dinge besitzenden Individuen.

„(D)adurch, dass wir“ die Dinge ... »denken, ... machen „wir sie zu etwas Allgemeinem«, ¹¹⁶ und geben allein durch das Denken der in den »Banden der Vereinzelung liegenden Natur« die Form der Allgemeinheit. Auf diese Weise haben die einzelnen verschiedenen, konkret-nützlichen Produkte im „Ich der Subjekte“ dem »Denken als Denkendem« ¹¹⁷ ihre gesellschaftliche Form der Allgemeinheit erhalten. Die Gleichheit der verschiedenen Produkte untereinander besteht darin, dass sie auf die gleiche allgemeine Weise von den Subjekten in Besitz genommen werden. Als unterschiedliche Bedürfnisse befriedigende Gebrauchswerte sind die Dinge verschieden. Daher muss das ihnen Gemeinsame von ihnen selbst wieder verschieden sein. Dieses von ihnen als besonderen sinnlichen Dingen wiederum Verschiedene besteht als Inbegriff aller Gebrauchswerte aus einer Bedeutung, die die Dinge in der Vorstellung der Individuen besitzen.

In der Ausgangssituation des Austauschs hat sich hiermit das Problem der selbständigen Existenz des Allgemeinen neben den besonderen Dingen dahingehend gelöst, dass das Allgemeine den besonderen Dingen gegenüber selbständig in der Form des Ich der Warenbesitzer existiert. Dies ist »nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche alles in sich enthält«. ¹¹⁸ Der Wert, wie er sich als sachlicher Ausdruck der bestimmten gesellschaftlichen Substanz, der abstrakt-allgemeinen und in dieser Form gesellschaftlichen Arbeit, Hegels theoretischem Zugriff entzieht, erscheint innerhalb von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft in der mystisch verwandelten Form des abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseins, d.h. als Erscheinungsform einer in der geistigen Tätigkeit bestehenden gesellschaftlichen Substanz.

Die Ausgangssituation ist im Folgenden daraufhin zu untersuchen, auf welche Weise in der Bestimmung des Werts auch noch eine über die Beziehung des Individuums zum Gegenstand hinausgehende Beziehung der Individuen zueinander eingeschlossen ist. Jedes Individuum gibt seinem Produkt die Bedeutung aller anderen Produkte. Da es durch die Entäußerung seines Produktes sich die andern, seine Bedürfnisse befriedigenden Produkte aneignen will, muss es auch unterstellen, dass, so wie es sein Produkt besitzt, auch die andern Individuen ihre Produkte besitzen. Wenn es sein Produkt weggibt, um ein anderes Produkt zu erhalten, muss auch der andere sein Produkt weggeben, um in den Besitz des gewünschten Produktes zu gelangen. Durch diese wechselseitige Beziehung der Individuen zueinander erweitert sich innerhalb der

¹¹⁶ G.W.F. Hegel, 2. Teil, Bd. 9, a.a.O., S. 16

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, 1. Teil, Bd. 8, a.a.O., S. 83

¹¹⁸ Ebda.

Ausgangssituation des Austauschs die Bestimmung des Werts. Die Individuen sind nicht nur von allen inhaltlich-stofflichen Unterschieden abstrahierende, abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine. In dem Verhalten zu ihren Dingen, worin sie diesen die Bedeutung der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« geben, erkennen sie sich zugleich wechselseitig als Besitzer dieser Dinge an. Das Anerkennen ist ein Tun des Ichs, das sich gegen ein anderes Ich richtet und nicht nur gegen einen anderen sinnlich-natürlichen Gegenstand. Das Anerkennen besitzt in der Ausgangssituation einen noch formellen Charakter, weil es sich gleichsam noch in einem »Stadium der Ruhe« befindet, insofern es innerhalb der Vorstellung der einzelnen Individuen eingeschlossen bleibt. Diese stehen sich selbständig und unabhängig voneinander gegenüber. Ohne dass sie in wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten, anerkennen sie sich wechselseitig als die Besitzer ihrer Produkte. »Das Subjekt ist (nicht) bloß bestimmt, als ein besitzendes, sondern in die Form der Allgemeinheit aufgenommen; als ein in Beziehung auf andere einzelnes und allgemein auch negatives, als ein anerkanntes besitzendes; denn das *Anerkennen* (hervorgehoben vom Verf.) ist das Einzelsein, die Negation, so dass sie als solche fixiert bleibt, aber *ideell* (hervorgehoben vom Verf.) in andern ist, bloß die Abstraktion der Idealität, nicht der Idealität in ihnen ist.«¹¹⁹ Insofern ein Individuum, wenn auch nur in der oben angegebenen formellen Weise als Besitzer eines Produktes anerkannt ist, so ist der Besitz aus einem bloß unmittelbaren und ungeistigen Haben eines Gegenstandes, worin noch keine Rücksicht auf andere Produkte und auf den Tatbestand genommen wird, dass das eigene Produkt für den Gebrauch anderer bestimmt ist, »in Eigentum verwandelt«. »Besitz ist in dieser Rücksicht *Eigentum*.«¹²⁰

Das Individuum will seinen Besitz aufgeben, aber ihn zugleich erhalten. Mit seinem Produkt will es sich das Produkt eines anderen Individuums aneignen. Indem die Negation seines Besitzes umschlägt in den Besitz, trennt sich das Besitzen von einem bestimmten sinnlichen einzelnen Gegenstand: Das Besitzen wird diesem gegenüber gleichgültig. Nur noch die Faktizität des Besitzes zählt. Der Besitz um des Besitzes willen, das wechselseitige Sichanerkennen als Besitzende, das im konkret-sinnlichen Produkt seine ihm gleichgültige äußerliche sinnliche Seite hat, ist für Hegel eine bestimmte Form des Rechts; und zwar das abstrakte Recht, insofern es, gleichgültig gegen die bestimmte einzelne sinnliche Sache, auf das im Aufgeben und Erhalten des Besitzes gegebene Abstrakte zielt. Dieses besteht in nichts anderem als darin, überhaupt zu besitzen, gleichgültig gegenüber dem, *was* man besitzt. »Als Eigentum überhaupt besitzend, d. h. *das abstrakte Recht*.«¹²¹ Insofern der Besitz anerkannt ist, bilden Besitz und Recht eine Einheit. Diese ist das Eigentum.

»Die *unmittelbare* Einheit des *Besitzes* und des Rechts, das Eigentum als allgemeine Substanz, das Bleiben, (ist) das Anerkanntsein als *Geltendes*.«¹²² Im »System der

¹¹⁹ G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit ..., a.a.O., S. 26

¹²⁰ Ebda.

¹²¹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 234

¹²² Ebda.

Sittlichkeit« heißt es hierzu: »Die Abstraktion der Allgemeinheit an demselben (dem Eigentum - der Verf.) aber ist das *Recht*; ... Recht an Eigentum ist Recht am Recht; Eigentumsrecht ist die Seite, die Abstraktion an dem Eigentum, nach welcher es ein Recht ist, für dessen andere, das Besondere, der Besitz bleibt.«¹²³

In dem wechselseitigen Sichanerkennen der Individuen als Besitzer der Produkte, wodurch sich ein jedes »als Eigentum überhaupt besitzend«¹²⁴ bestimmt, ist für Hegel eine Form des Rechts, das »abstrakte Recht«¹²⁵ gegeben. Indem Hegel, ausgehend von der Bestimmung der sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs unter der Kategorie des Werts die gesellschaftlichen Beziehungen der Warenbesitzer zueinander als sich wechselseitig anerkennende abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine aufnimmt, erweist sich die Kategorie des Werts als eine Kategorie des *Rechts*. »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*, oder vielmehr ist der Wert selbst die Gleichheit als Abstraktion, das ideale Maß; ... in der Aufhebung der individuellen Beziehung (der Beziehung der Besitzer in der Ausgangssituation des Tauschs, bzw. im Recht, das sich im Stadium der Ruhe befindet - der Verf.) bleibt a) das Recht, b) das an bestimmten, in der Form der Gleichheit erscheinende Recht oder der Wert«.¹²⁶ In der »Jenaer Realphilosophie II« drückt Hegel den Wert als eine Kategorie des Rechts wie folgt aus: »Die *Gleichheit* beider (unterschiedlicher einzelner Willen- der Verf.) als *anerkannter*. - Wert, Bedeutung des Dinges.«¹²⁷

Sein Produkt loszuschlagen, um ein anderes zu erhalten, ihm die Bedeutung aller anderen Produkte zu geben und hierin sich als Ich zu betätigen, d.h. als das Abstrakt-Allgemeine, was von aller Besonderheit der Dinge abstrahiert und zugleich zu jeder sinnlich-inhaltlichen Bestimmung fähig ist: Diese Elemente, in denen nach Hegel der Austausch der Produkte gründet, haben durch das wechselseitige Anerkennen der Individuen als Besitzer ihrer Produkte eine Erweiterung erfahren. Nur weil der Wille des einen Individuums über bestimmte, von ihm verschiedene Dinge mit dem Willen der andern Individuen übereinstimmt, d.h. ein Wille im gemeinsamen Willen über bestimmte Dinge¹²⁸ vorhanden ist, können die voneinander verschiedenen, konkret-nützlichen, sich in ihrer sinnlichen Qualität wechselseitig ausschließenden Produkte ausgetauscht werden. *Das die Austauschbarkeit bedingende Gleiche besteht daher nicht nur in der Beziehung der Subjekte als abstrakte Selbstbewusstseine zu ihren Produkten, sondern damit zugleich darin, dass jeder jeden als abstraktes Selbstbewusstsein anerkennt.*

¹²³ G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit ..., a.a.O., S. 26 f.

¹²⁴ W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/M. 1970, Bd. 12, S. 46

¹²⁵ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806..., a.a.O., S. 234

¹²⁶ G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit ..., a.a.O., S. 29

¹²⁷ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 215 f.; (Fußnote Nr. 7)

¹²⁸ 48 Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 234

In der Ausgangssituation des Austauschs ist ein »Verhältnis des Subjekts zu seiner überflüssigen Arbeit gesetzt, die in dieser Beziehung auf dasselbe ideell, keine reale Beziehung auf den Genuss hat. Zugleich aber ist diese Beziehung herausgetreten als ein Allgemeines, oder als eine reine Abstraktion, oder Unendliches, der Besitz im Recht als Eigentum.«¹²⁹

Zu der hier auftauchenden Bestimmung des Unendlichen sei kurz bemerkt: Das Anerkennen des Besitzes durch die Individuen (das Recht) hat für Hegel den Charakter des Unendlichen. Das Aufheben der Beziehung zu den Dingen wird durch den Willen des anderen Subjekts, ebenfalls sein Produkt loszuschlagen, wieder zum Setzen der Beziehung, d.h. der Wille des einen durch den ihm gleichen Willen des anderen bestätigt. In der »Begierde«¹³⁰ liegt dagegen nur eine schlechte Unendlichkeit im Sinne des »unendlichen Progresses« vor. In ihr verhält sich das Ich als Übersinnlich-Geistiges zu einem ihm fremden sinnlich-natürlichen Anderen. Der Gegensatz zwischen ihm und dem Anderen, sei es die äußere unbearbeitete oder die bearbeitete Natur, löst sich einseitig auf Kosten der Selbständigkeit des Anderen auf, wodurch man wieder in ein und dieselbe Ausgangssituation zurückfällt: Das Selbstbewusstsein ist nach der Beziehung zu dem Anderen wieder dasselbe wie vorher. Im Recht ist das Aufgeben des eigenen Willens, das sich dann im wirklichen Austausch in der Abgabe der Sache bekundet, gegen einen anderen Willen gerichtet, der dasselbe tut, so dass der eigene Wille wieder anerkannt wird. Aus seinem Sichaufheben in einem anderen Willen kehrt er gerade als ein durch den anderen Willen vermittelter und damit weiterentwickelter zu sich zurück. Der Wille ist nicht mehr derselbe, sowie die »Begierde« nach ihrer Befriedigung wieder dieselbe ist. Das Recht schließt mit dem Verzicht auf den Besitz die Rückkehr zu diesem ein und das Besitzen ist in höherer geistiger Potenz gesetzt: Der Wille des Besitzenden ist jetzt der durch einen anderen Willen *anerkannte* Wille.

In der Ausgangssituation bleibt das Anerkennen noch formell, da es sich einseitig in den Köpfen der einzelnen Individuen verborgen abspielt. Der Besitz ist noch nicht aus dem Verzicht auf ihn, aus seiner in der Weggabe des Produktes sich dokumentierenden »Vernichtung« zu sich zurückgekehrt. Er ist noch nicht, wie Hegel im »System der Sittlichkeit« sagt: »... durch das Nichts durchgegangen.«¹³¹

Hegel hält den Unterschied zwischen der Ausgangssituation des Tauschs und diesem als sich vollstreckende allseitige Entäußerung der Produkte mit der Unterscheidung zweier Bewegungsstadien des Rechts fest. In der Ausgangssituation befindet sich das Recht *im Stadium der Ruhe* und im eigentlichen Tausch *im Stadium der Bewegung*. Im ersten Stadium ist das Recht ein wechselseitiges Sichanerkennen der Warenbesitzer, die aus ihrer wechselseitigen spröden Verselbständigung gegeneinander heraus noch in keinen wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander getreten sind. Jeder erkennt jeden, für den andern noch verborgen, in seinem Kopf an. Jeder bezieht sich auf jeden. Indem jeder seinem Produkt die Bedeutung aller andern Dinge gibt, sein Produkt sich

¹²⁹ 49 G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit ..., a.a.O., S. 10

¹³⁰ 50 Siehe hierzu Kapitel 2.1 dieses Teils

¹³¹ 51 G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit ..., a.a.O., S. 29.

auf den Gebrauch durch andere Subjekte bezieht, erkennen sich alle unabhängig voneinander in ihrer Vorstellung als Besitzer ihrer Produkte an: In der ersten »Potenz« (der Ausgangssituation) ist das Recht »ruhend, oder in seiner Entgegensetzung bestehend, und deswegen innerlich versteckt und verborgen; in der zweiten in Bewegung, das Accidens sich durch Accidens aufhebend, durch das Nichts durchgehend, also das Recht hervortretend, gegenüberstehend, als Kausalität«¹³².

Im Stadium des ruhenden Rechts hat jedes Individuum seinen Gegenstand, indem es ihm die Bedeutung aller anderen Bedürfnisse gibt, in einen für es ungenießbaren verwandelt. »Seiner Natur nach aber hat das, was besessen wird, nur eine reale Beziehung auf das Subjekt, zum Vernichten, und die für ihn ideelle Beziehung des Besitzes auf das Subjekt soll jetzt reell werden«¹³³ Deswegen muss »zwischen diesem vielerlei abstrakten Bearbeiteten¹³⁴ ... nun eine *Bewegung stattfinden*, wodurch sie wieder zum *konkreten* Bedürfnis werden, d. h. zum Bedürfnis eines Einzelnen; ... die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz, ist der *Tausch*.«¹³⁵ Indem jeder seine Sache losschlägt, um die Sache zu erhalten, die sich in den Händen eines anderen befindet, wird jeder von der Einwilligung des anderen abhängig, weil jeder mit der Rückgabe seines Produktes den anderen als Besitzer anerkennen muss. Jeder gibt mit dem Weggeben seines Produktes seinen Besitz wirklich auf: Sein Wille gilt ihm so viel als seine Sache. Das unmittelbare Besitzen der Sache ist negiert; indem der andere dasselbe tut und der erste dessen Produkt erhält, wird die Negation des Besitzes wieder negiert und die Entäußerung der eigenen Sache wird zum Erwerb derjenigen des anderen. Dass jedem sein Wille so viel als die Sache gilt, heißt, dass jeder seine Sache wirklich aus den Händen gibt, er sich als Besitzender aufhebt.

Durch die Entäußerung, die Erwerb ist, und die Negation des Besitzes, die wiederum negiert wird, handelt es sich jetzt im Gegensatz zur Ausgangssituation des Tauschs um einen wirklichen gesellschaftlichen Kontakt, in welchem sich die Individuen als Besitzer anerkennen. »Jedes gibt selbst einen Besitz, hebt sein Dasein auf, und so, dass es darin anerkannt ist, der andere es mit *Einwilligung* des Ersten erhält. Sie sind anerkannt; jeder *erhält* von dem anderen den Besitz des andern, so dass er (ihn) nur insofern bekommt, insofern der andere selbst dies Negative seiner selbst (ist) oder als Eigentum. Es ist durch *Vermittlung* jeder das Negierende seines Seins, seine Habe und diese ist *vermittelt durch das Negieren des andern*. Nur weil der andere seine Sache losschlägt, tue ich es.«¹³⁶ Ist das wechselseitige Sichanerkennen der Individuen auch im Stadium der Bewegung eine ideelle Tätigkeit, so wird sie aber für jeden in der wirklichen Entäußerung und Erwerbung der Produkte vollzogen und in dem hierüber vermittelten wirklichen Aufeinanderwirken der Individuen erfahrbar. Was vorher jeder für sich unabhängig vom andern hinter seiner Hirnschale verborgen vornahm, wird nun nach außen gesetzt. Es wird auf eine in dem Hände- und Stellenwechsel der Produkte

¹³² Ebda.

¹³³ Ebda., S. 28

¹³⁴ Zum Begriff der »abstrakten Arbeit« s. Teil 2, Kapitel 2, 2.3, S. 285 ff.

¹³⁵ Ebda.

¹³⁶ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 216

sinnlich erscheinende Weise realisiert. »Diese *Gleichheit im Dinge* als sein Inneres ist sein *Wert*, der vollkommen meine Einstimmung und die Meinung des andern hat- das positive *Mein* und ebenso das *Sein, die Einheit meines und seines Willens*, und mein (Wille) gilt als wirklicher, daseiender; *das Anerkanntsein* ist das Dasein. Dadurch gilt mein Wille, besitze ich; der Besitz ist in *Eigentum* verwandelt ... Hier (ist) das Sein Allgemeines Selbst und Haben, ist vermittelt durch den andern oder ist allgemein. Das Allgemeine ist der *Wert*, die Bewegung als sinnliche ist der Tausch.«¹³⁷

Die bisher entwickelte, in sich differenzierte Bestimmung des »Werts« gibt die Voraussetzung ab für die Ableitung des Geldes als einer Erscheinungsform des »Werts«. Aus ihr wird erklärbar, warum es für Hegel in einer durch den Tausch bestimmten Wirklichkeit möglich ist, dass der Gebrauchswert schlechthin als das Abstrakt-Allgemeine selbständig als ein Ding neben den voneinander verschiedenen, bestimmte Bedürfnisse verkörpernden Dingen existiert. In der Ausgangssituation des Tauschs, in der die Subjekte noch in keinen wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander getreten sind und sich nur formell anerkennen, bezieht jedes der Subjekte, den andern selbständig gegenüberstehend, sich auf seine Sache. Die Bedeutung, die es der Sache als Inbegriff aller Bedürfnisse gibt, ist lediglich in jeder der einzelnen Beziehungen eines Subjekts zu seinem Gegenstand gegeben. In dem Maße, in dem sich das wechselseitige Anerkennen noch nicht als solches vermittelt über den wirklichen Hände- und Stellenwechsel der Produkte offenbart hat, erscheint der Wert als die Auffassung eines jeden *einzelnen* Subjekts von *seiner* Sache: »Der Wert ist *meine Meinung* von der Sache.«¹³⁸ Durch die wirkliche Entäußerung der Sachen erhält der Wert aber als diese Meinung des Subjekts von der Sache den Charakter des »Geltens«. Die Meinung der Subjekte von ihren Sachen, die sie gegen jede andere für austauschbar halten, ist insofern eine gesellschaftliche Allgemeinheit, als sie unterschiedslos von jedem Individuum in der Situation des Austauschs vertreten wird. Zunächst erkennen sich die einzelnen gegeneinander verselbständigten Subjekte nur formell an, so wie auch die Aufhebung ihrer Einzelheit und ihr Setzen als allgemeine Selbstbewusstseine noch formell sind.

Dieser Bewegung, andere anzuerkennen und selbst als Besitzer anerkannt zu werden, die in ihrem unendlichen Charakter das Recht ist, kann nur Geltung verschafft werden, indem jedes Individuum seinen Besitz aufgibt, d.h. seine Sache wirklich entäußert. Der Tausch ist in seinem Wesen »das Geistige ..., das vom Gebrauch und Bedürfnisse sowie von dem Arbeiten, der Unmittelbarkeit Befreite«, ¹³⁹ besitzt aber den Charakter, über Sachen vermittelt zu sein. Das aus dem abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstsein bestehende geistige Element, bzw. das von der Sinnlichkeit an sich schon befreite Wollen der Individuen, für die der Gegenstand eine ungenießbare, übersinnlich-allgemeine Bedeutung besitzt, tritt in der wirklichen Entäußerung der Sachen aus seiner Verborgenheit im Kopf der Individuen heraus und äußert sich in der sinnlich-sichtbaren

¹³⁷ Ebda.

¹³⁸ Ebda., S. 217

¹³⁹ Ebda., S. 256

Entäußerung der Sachen. Die Entäußerung des Produktes ist somit der sinnlich sichtbare Ausdruck des innerlich ungegenständlich-geistigen Tuns. Sie zeigt an, dass ich »gewollt (habe), im Tausch mein Ding als Wert gesetzt, d. h. *innerliche Bewegung*, innerliches Tun«. ¹⁴⁰ Wie ernst es dem Subjekt mit dem Anerkennen des anderen als Besizendem ist, kann es nach Hegel nur unter Beweis stellen, wenn es seinen Willen, die Sache als die seine zu betrachten, aufgibt und sich von der in seinem Besitz befindlichen Sache trennt. In dem Akt, in welchem das Subjekt seine Sache entäußert, äußert es auch seinen Willen.

Auf diesen Zusammenhang von Wille und Sache geht Hegel an einer Stelle ein, an der er vom Tausch zum Vertrag übergeht und den letzteren als eine Beziehung zwischen den Individuen betrachtet, worin die vom Tausch gegebene geistige Bewegung weiterentwickelt ist. Im Tausch gilt der Wille noch nicht unabhängig von der Sache. Er ist noch nicht wie im Vertrag »befreit von der Wirklichkeit«, ¹⁴¹ oder gilt noch nicht als solcher. ¹⁴² Im Tausch ist das wechselseitige Anerkennen an die wirkliche Abgabe der Sache gebunden. Die Übereinkunft der voneinander verschiedenen Willen, das Setzen der einzelnen Willen als allgemeiner Wille verwirklicht sich unmittelbar im Akt der wechselseitigen Entäußerung des Produktes. Es ist noch nicht wirklich ohne die wirkliche Entäußerung der Produkte. Der Tausch und damit der Wille »gilt soviel als die Sache selbst« ¹⁴³, weil die Sache selbst hingegeben wird, während im Vertrag, dem »Tausch des Erklärens« und »nicht mehr der Sachen«, getauscht wird, ohne dass gleichzeitig etwas geleistet wird. Der Wille gilt damit auf höherer Stufe soviel »als die Sache selbst«. Der Wille gilt nämlich unabhängig von der Sache »als solcher ... « ¹⁴⁴. »Wille ist in seinen Begriff zurückgegangen. « ¹⁴⁵

Im folgenden ist nun zu betrachten, wie sich der bisher noch vonseiten des einzelnen Subjekts aus untersuchte Sachverhalt, dass der Wille soviel gilt, als die Sache selbst, sich weiterentwickelt, wenn der Tausch wieder als das Ganze in den Blick kommt, in welchem die Individuen in der Entäußerung und Erwerbung der Produkte sich wechselseitig als die untereinander gleichen, abstrakten Selbstbewusstsein anerkennen. Dann nämlich sind »meine Meinung von der Sache«, und der Wille, den Besitz der bestimmten Sache aufzugeben, ohne den Besitz als solchen aufzuheben, d.h. die den Wert konstituierenden Bestimmungen, zugleich solche, die »dem anderen gegolten« haben, (vermittelt durch seine Meinung und seinen Willen). »Ich habe etwas *geleistet*, ich habe mich dessen *entäußert*; diese *Negation* ist positiv; Entäußerung ist ein *Erwerben*. Meine Meinung des Werts *galt* dem anderen und mein Wollen seiner *Sache*. Sie schauen sich an als solche, deren Meinung und Wille Wirklichkeit hat. ... *Wille des einzelnen ist gemeinsamer Wille.* ¹⁴⁶

¹⁴⁰ Ebda., S. 217

¹⁴¹ Ebda., S. 218

¹⁴² Vgl. Ebda., S. 219

¹⁴³ Ebda., S. 218

¹⁴⁴ Ebda., S. 219

¹⁴⁵ Ebda., S. 218

¹⁴⁶ Ebda., S. 217 f.

Das eine Subjekt gibt mit der Entäußerung der Sache kund, dass es seinen Besitz für das andere bestimmt hat, und richtet seinen Willen auf die Sache des andern. Sieht man nun, wie sich auf diese Weise auch das andere Subjekt verhält, dann kann festgehalten werden, dass jede der die Hände wechselnden Sachen von jedem Subjekt in der Bedeutung anerkannt wird, die es für jeden einzelnen im formellen Anerkennen der Individuen in der Ausgangssituation des Austauschs hatte, denn wenn der eine sein Produkt als Wert setzt, es entäußert, und der andere es annimmt und gleichzeitig sein Produkt als Wert setzt, es zum Erwerb des anderen Produkts entäußert, dann hat jeder das Produkt eines jeden als Wert anerkannt. Jedes Produkt wird wechselseitig seiner Bedeutung nach, d. h. als Wert anerkannt, so dass der Wert nicht mehr nur seine oder meine Meinung, sondern sowohl seine als auch meine Meinung von derselben Sache ist. Was die Meinung des einen »von der Sache« war, ist nun auch die Meinung und der Wille des anderen. Sowohl für den einen als auch für den anderen ist ein und dieselbe Sache in ein und derselben, ihr als sinnlich-natürlichem Ding nicht zukommenden Bedeutung gesetzt. An sich gilt der Wille des einen »soviel als die Sache«; sie gilt ihm auch soviel wie sein eigener Wille; wäre das nicht so, würde er sein Produkt, in das er zunächst seinen Willen legte, nicht abgeben; er würde nicht zeigen, dass ihm sein Wille soviel als seine eigene Sache gilt. Hinter dem Tausch als der sinnlichen Bewegung der Dinge spielt sich ein unsichtbarer übersinnlicher »Austausch« der Willen ab.

Die Bestimmung des Werts als der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« wurde als eine der Gebrauchswertseite verhaftete Bestimmung gekennzeichnet, die Hegel an der fertigen Gestalt des Geldes aufgegriffen hat. In dem durch diese Bestimmung schon vorgezeichneten, aus dem Gegensatzverhältnis von Natur und Denken bestehenden Interpretationsrahmen hat Hegel diese Bestimmung selbst noch hinterfragt und auf eine in ihr unmittelbar nicht sichtbare, im wechselseitigen Sich-Anerkennen der Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine gegebene Grundlage zurückgeführt. Zugleich damit, dass Hegel das Geld als ein Ding erkennt, das in der Bedeutung aller Bedürfnisse gesetzt ist, sieht er, dass diese Bedeutung dem Geld niemals kraft seiner sinnlich-gegenständlichen Qualität zukommt. Das im Geld vorhandene Verwachsen von stofflicher Form und unstofflicher, übersinnlicher Bedeutung löst Hegel auf, indem er diese Bedeutung von dem Ding abstreift und in der Bestimmung des Werts in das Verhalten der Individuen zu ihren Produkten und zueinander als mit Bewusstsein begabten Wesen verlegt. Mit diesem Schritt dokumentiert Hegel, dass er nicht tiefer in das Verhalten der Individuen zueinander bestimmende gesellschaftliche Verhältnis der Sachen zueinander eindringt. Auf welche Weise das Geld, bevor sich die Individuen bewusst zu ihm verhalten, schon für sie unbewusst im Austausch der Waren als Einheiten von Gebrauchswert und Wert entstanden ist und was in ihm bereits sachlich ausgedrückt ist, bevor es als materieller Repräsentant allen stofflichen Reichtums erscheint, bleibt Hegel verborgen. Um die zweifelsfrei vor aller Augen sichtbare Funktion des Geldes als Inbegriff aller Gebrauchswerte zu erklären, geht Hegel nicht zurück in die hinter der erscheinenden Bewegung der Warenzirkulation verborgenen einfacheren gesellschaftlichen

Verhältnisse der Sachen zueinander (womit die Einsicht verbunden ist, dass die Waren als Werte längst schon sachliche Ausdrücke einer unsachlichen gesellschaftlichen Beziehung der Arbeiten zueinander sind). Ohne aus den sachlichen Verhältnissen der Arbeitsprodukte zueinander heraus das Geld als sachliche Daseinsweise gesellschaftlicher Verhältnisse zu begreifen, macht Hegel vielmehr die aus der erscheinenden Bewegung bloß aufgegriffene Bestimmung des Geldes als Inbegriff aller Gebrauchswerte zum Ausgangspunkt. Mit dem Argument, eine solche Bestimmung könne das Geld als ein bestimmter Gegenstand niemals besitzen, sondern sie könne nur eine Vorstellung sein, die sich die Individuen über ihre Arbeitsprodukte machen, geht Hegel sofort zu den sich zu den Produkten und zueinander verhaltenden Individuen über. So richtig es ist, dass die Individuen ihre Produkte für austauschbar halten und diese für sie die Bedeutung eines Inbegriffs aller Dinge haben, so falsch ist es, hierin die Grundlage für die Wertbestimmung zu sehen, von der aus das Geld als sachlicher Ausdruck der sich als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine zueinander verhaltenden Individuen begriffen wird.

Ausgehend von der Bestimmung des Inbegriffs aller Dinge rekurriert Hegel für die Erklärung des Geldes auf die Beziehung der Individuen zueinander. Dies bedeutet, dass er bei der an der Gebrauchswertseite orientierten Bestimmung des Wertes nicht stehenbleibt, sondern diese auf eine, wenn auch geistige, so aber doch gesellschaftliche Tätigkeit zurückführt. Die Individuen stellen sich das Arbeitsprodukt als Inbegriff aller Bedürfnisse vor. Dazu werden sie in einer Situation gezwungen, in der sie mittels des Tauschs ihrer Produkte in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten. Die Individuen verhalten sich nicht nur zu ihren Produkten, sondern auch zueinander. Die durch die Tauschsituation gegebene Zusammengehörigkeit der Bestimmung des Werts als der sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs und des Sich-wechselseitig-Anerkennens der Individuen wird noch verstärkt: Die Tätigkeit der Individuen, sich ihr Arbeitsprodukt als Inbegriff aller andern Arbeitsprodukte vorzustellen, macht sie nicht nur zu abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseinen, sondern darüber hinaus zu solchen, die sich wechselseitig anerkennen. Indem die Individuen sich nicht unmittelbar zu den Dingen verhalten, um sie zu genießen, sondern ihnen in der Absicht, sie gegen ein anderes Produkt auszutauschen, die Bedeutung eines Inbegriffs aller andern Dinge geben, betätigen sie sich, statt die Produkte zu verzehren, als denkende, von allen stofflichen Unterschieden abstrahierende Wesen.

Während die Bestimmung des Inbegriffs aller Gebrauchswerte noch selbst auf die Gebrauchswertseite und damit auf die Dinge selbst bezogen bleibt, geht es in der Tätigkeit der von den stofflichen Unterschieden der Gebrauchswerte abstrahierenden, das Ding in seiner unsinnlichen Bedeutung festhaltenden Tätigkeit um die Individuen, insofern diese sich als mit Bewusstsein begabte Wesen auf bestimmte Weise denkend verhalten. Wenn sich die Individuen wechselseitig als solche anerkennen, sie von der konkret-sinnlichen Seite ihrer Produkte abstrahieren, dann erkennen sie sich nur noch als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine an unter Abstraktion von all dem, was sie darüber hinaus als konkret-sinnliche Wesen sind. In einer Passage, in der Hegel auf das

Geld eingeht und sein »Inneres« als das abstrakt-allgemeine Ich kennzeichnet, als welches sich die Individuen wechselseitig anerkennen, schließt er in die Abstraktion von der Sinnlichkeit der Dinge auch die der sinnlichen Seite verhafteten Eigentümlichkeiten der Individuen ein: »- Es (das Geld- D.W.) ist die Abstraktion von aller Besonderheit, Charakter usf., Geschicklichkeit des einzelnen. Die Gesinnung des Kaufmanns ist diese Härte des Geistes, worin der besondere, ganz entäußert (>entäußert< = inhaltsloses, abstrakt-allgemeines und anerkanntes Ich - D. W.) nicht mehr gilt, nur striktes Recht.«¹⁴⁷

Hegel streift die Bestimmung der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« vom Geld ab und als eine Bedeutung, die die Individuen ihren Produkten geben, begreift er sie in der Bestimmung des Werts als die »Gleichheit«,¹⁴⁸ als »Wert« (ebda.). Dieser Wert, der als eine bestimmte Vorstellung von der Sache in den Köpfen der Individuen existiert, ist auf die Produkte als Gebrauchswerte bezogen. Der Wert ist für Hegel zunächst dasjenige, was das Geld seinem Inhalt nach ist, ausgesprochen als die Bedeutung, welche die Arbeitsprodukte für die Individuen im Austausch haben müssen. In der oben beschriebenen Weise erweitert Hegel dann die Bestimmung des Werts, indem er ihn aus einer auf die stoffliche Seite der Produkte bezogenen Kategorie in eine Kategorie des Rechts überführt, die auf die aus dem Geist bestehende gesellschaftliche Substanz bezogen ist. In allen Passagen, in denen Hegel ausführlicher den Tausch behandelt, geht er stets von der ersten Bestimmung des Werts zur zweiten über. Hierbei tritt der oben aufgezeigte Vermittlungszusammenhang zwischen beiden Bestimmungen hervor, ohne dass ihn Hegel als solchen kennzeichnet und damit auch den Unterschied zwischen beiden Bestimmungen ausdrücklich benennen würde. In der Passage, in der Hegel in der »Jenaer Realphilosophie II« den Tausch interpretiert, beginnt er mit der am Inhalt orientierten Bestimmung des Wertes als der Gleichheit unterschiedlicher Bedürfnisse, um dann, nachdem er das Geld schon als reell existierendes Ding bezeichnet hat, den Wert im Sinne einer Rechtskategorie als die »Einheit seines und meines Willens«¹⁴⁹ zu entwickeln. Parallel hierzu macht Hegel eine Randbemerkung, in der er die Bedeutung des Dinges, seinen Wert, in der Gleichheit unterschiedener Willen »als *Anerkannter*« sieht.¹⁵⁰

Was die Gewichtung beider Bestimmungen anbelangt, so zeigt ein Blick auf den Tausch als einer Stufe des aus der Natur zu sich zurückkehrenden Geistes, dass die erste auf die Gebrauchswertseite ausgerichtete Bestimmung in der zweiten gründet, die auf die Beziehung der abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseine zueinander ausgerichtet ist. Während es den Individuen um die Befriedigung ihrer Bedürfnisse geht, geht es vom Standpunkt des Geistes allein um das wechselseitige Sich-Anerkennen der Warenbesitzer als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine. Durch das Verhalten und die Köpfe der Individuen hindurch, ohne dass diese davon ein ausdrückliches Bewusstsein

¹⁴⁷ Ebda., S. 257

¹⁴⁸ Ebda., S. 215

¹⁴⁹ Ebda., S. 216

¹⁵⁰ Ebda., S.215; Fußnote Nr.7

haben, hat sich der Geist mit dem Tausch eine bestimmte Situation geschaffen. In dieser werden die Individuen, vermittelt über ihren Willen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, gezwungen, sich wechselseitig als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine anzuerkennen. Hierdurch entwickelt der Geist sich als das in die einzelnen Selbstbewusstseine sich entäußernde und aus dieser Entäußerung zu sich zurückkehrende übergreifende, allgemeine Selbstbewusstsein. (S. hierzu: weiter unten)

Gerade im Interesse der Befriedigung ihrer Bedürfnisse müssen die Individuen, durch den Austausch der Produkte bedingt, von allen konkret-sinnlichen Bedürfnissen abstrahieren: So wird das »Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt.«¹⁵¹ Um nicht, wie die Vulgärökonomien, den sinnlich-natürlichen Dingen die gesellschaftliche Eigenschaft als eine Natureigenschaft zuschreiben zu müssen, hat Hegel die aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang hervorgehende Eigenschaft des Geldes als eine Form des Geistes begriffen, die aus dem von allem sinnlichen Besonderen abstrahierenden, abstrakt-allgemeinen Ich besteht. Hiermit ist die Seite des Austauschs, die im Händewechsel der verschiedenen Dinge besteht, auf mystisch-verdrehte Weise von der Seite des Tausches getrennt, nach der er die Produkte als Verkörperungen gleicher menschlicher Arbeit bzw. als Werte aufeinander bezieht. Die Seite, nach der der Tausch die Beziehung der Arbeitsprodukte als Werte aufeinander ist, fällt auf die Seite der die Produkte besitzenden Subjekte, die sich als untereinander gleiche, abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine aufeinander beziehen. Von den sinnlich-stofflichen Unterschieden abstrahierend, ist das Individuum ein unterschiedsloses »Sich-von-sich-Unterscheiden«, während der wirkliche Unterschied, der bestimmte Inhalt den verschiedenen Produkten angehört. Was das den Austausch Bedingende und den Produkten Gemeinsame ausmacht, nämlich das Abstrakt-Allgemeine, worin von allen ihren stofflichen Unterschieden abstrahiert worden ist, existiert getrennt von den Dingen selbständig für sich in dem von allen besonderen Unterschieden abstrahierenden und alle besonderen Unterschiede in sich enthaltenden abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstsein der die Produkte besitzenden Individuen. Jedes Individuum muss, um sein Produkt auszutauschen, dieses in der Bedeutung aller Bedürfnisse setzen und daher von dessen sinnlich-stofflicher Komplexität abstrahieren. In seiner Beziehung zu seinem Arbeitsprodukt muss jedes Individuum sich als das abstrakt-allgemeine Ich setzen. Daher besteht für Hegel das den Tausch bedingende Gleiche, das Gemeinsame der sinnlich-verschiedenen Dinge, das Innere der Dinge¹⁵² (als idealistischer Ersatz für dasjenige, worin die Arbeitsprodukte eigentlich als Werte, einander gleiche Verkörperungen ein und derselben gesellschaftlichen Substanz, der abstrakt-allgemeinen und in dieser Form gesellschaftlichen Arbeit sind) im abstrakten »Ich« der Subjekte. Der Tausch ist seinem Wesen nach eine solche Beziehung der sich auf die Produkte beziehenden Subjekte, in der diese sich als untereinander gleiche, von ihrer natürlichen leiblichen Seite abstrahierende Selbstbewusstseine setzen. Der Tausch ist

¹⁵¹ W.F. Hegel, 1. Teil; Bd. 8, a.a.O., S. 83

¹⁵² Siehe z. B. G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 256 u. 257

für Hegel die geistige Bewegung, worin die einzelnen gegeneinander selbständigen, »absolut spröde(n), widerstandleistende(n) - und doch zugleich miteinander identisch(en)« Selbstbewusstseine sich als das »*allgemeine Selbstbewusstsein*«¹⁵³ setzen.

Die Bewegung des »Anerkennens« besitzt gegenüber der sinnlichen Bewegung der Entäußerung und Erwerbung der Produkte eine Selbständigkeit, die im Tausch, worin beide Bewegungen gleichzeitig ablaufen, noch nicht als solche hervortritt. Im Tausch ist die sinnliche Bewegung die erscheinende Außenseite der zugrundeliegenden geistigen. Das Sichentäußern und Zu-Sich-Zurückkehren der einzelnen Willen als allgemeine erscheint in der sinnlich wahrnehmbaren Entäußerung und Erwerbung der Produkte. Ihre Selbständigkeit gegenüber der sinnlichen Bewegung offenbart die geistige Bewegung im Vertrag, worin als einem »Tausch des Erklärens«¹⁵⁴ die Entäußerung und Erwerbung der Produkte als eine wesenslose Folge des sich wechselseitigen Anerkennens der Individuen als abstrakt allgemeine Selbstbewusstseine bestimmt ist. (Siehe hierzu Punkt 4 dieses Kapitels.) Diese Selbständigkeit bringt Hegel in der Analyse des Tauschs zum Ausdruck:

Nach der Entwicklung des Werts als derjenigen Größe, die innerhalb der Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens der Individuen das »Allgemeine« ist, setzt er den Tausch selbst noch einmal von dieser geistigen Bewegung ab und sagt von ihm, er sei dieselbe »Bewegung als sinnliche«. Hegel bezeichnet hier als Folge der ungleichen Gewichtung beider Bewegungen, aus denen der Tausch besteht, auch die sinnliche Bewegung für sich genommen als Tausch. Man braucht Hegel daher keinen Widerspruch vorzuhalten, wenn er den Tausch im Hinblick auf die Unterscheidung beider Bewegungen, gemäß dem Gewicht, das der geistigen zukommt, insgesamt bestimmt als »die Bewegung, das Geistige, die Mitte, das vom Gebrauch und Bedürfnisse sowie von dem Arbeiten, der Unmittelbarkeit Befreite «.¹⁵⁵

Im folgenden gilt es zu erklären, was es für Hegel bedeutet, dass der »*Wert*« in der sinnlichen Bewegung des Tausches »selbst als Ding... « und damit als »... *Geld* ... «¹⁵⁶ existiert.

In der Ausgangssituation des Tauschs, worin sich die Individuen noch formell als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine anerkennen, und der Geist als die ihnen gemeinsame Substanz noch nicht als solcher hervorgetreten ist, gibt jedes Individuum seinem Produkt die in der Wertbestimmung enthaltene Bedeutung sowohl des Inbegriffs aller Gebrauchswerte als auch des von aller konkret-stofflichen Wirklichkeit abstrahierenden Selbstbewusstseins. Was das Arbeitsprodukt als ein Stück bearbeiteter Natur nicht an sich selbst sein kann, besteht in der Bedeutung, die ihm die Individuen in der Situation, in der sie im Begriff stehen, ihre Produkte auszutauschen, zu geben

¹⁵³ G.W.F. Hegel, 3. Teil, Bd. 10, a.a.O., S. 226 f.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 218

¹⁵⁵ Ebda., S. 256

¹⁵⁶ Ebda., S. 215

gezwungen sind. Jedem Individuum ist sein Produkt, das zwar noch kein Geld ist, ein Gegenstand, der für es »rein nur nach seiner Bedeutung gilt, nicht mehr an sich, d. h. für das Bedürfnis.«¹⁵⁷ Das Setzen des Arbeitsproduktes in der ihm als Sache nicht zukommenden, übersinnlichen Bedeutung, sei es in der sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs, sei es in der des abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseins, ist ein Vorgang, in dem das Produkt als *Zeichen* gesetzt wird: »Der Begriff des Zeichens ist nämlich, dass die Sache nicht gilt als das, was sie ist, sondern als das, was sie *bedeuten* (hervorgehoben vom Verf.) soll.«¹⁵⁸ Indem die Individuen ihre Arbeitsprodukte als Zeichen behandeln, zeigen sie, dass sie sich aus der unmittelbaren Versenktheit in die Befriedigung ihrer Bedürfnisse befreit haben und es im Tausch vorrangig nicht mehr um die Beziehung der Individuen zur sinnlich-gegenständlichen Natur, sondern um ihre Beziehung zueinander geht, in der sich der Geist zu sich selbst verhält, insofern jedes Individuum auf das andere sich als abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein bezieht. »Das Zeichen muss für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm *fremde* Bedeutung zur Seele gegeben.«¹⁵⁹ In der Ausgangssituation des Austauschs, in der die Individuen noch nicht mittels der Entäußerung ihrer Produkte in gesellschaftlichen Kontakt miteinander getreten sind, behandeln die Individuen unabhängig voneinander aber alle untereinander in gleicher Weise ihr eigenes Produkt als ein Zeichen.

Die Produkte sind untereinander gleich, insofern sie unter Abstraktion von ihrer sinnlich-stofflichen Verschiedenheit von ihren Besitzern als Zeichen behandelt werden. Die Produkte werden zu eigentümlichen Daseinsweisen einer nur als Vorstellung gegebenen geistigen Bedeutung gemacht. Indem jedes Individuum sein Produkt als Zeichen behandelt, sind ebenso viele Zeichen vorhanden wie verschiedene sinnlich-natürliche Produkte. Da aber jedes Produkt als Zeichen das Allgemeine der Produkte ist, schließen sich die Produkte aufgrund ihrer stofflichen Verschiedenheit wechselseitig als Zeichen aus; wenn jedes Produkt als Zeichen ein Allgemeines ist, gibt es in der Ausgangssituation des Austauschs so viele allgemeine, wie es einzelne Produkte gibt, so dass kein Produkt wirklich die Daseinsweise des im Inbegriff aller Produkte bestehenden Allgemeinen ist.

Ebenso gilt für die einzelnen Selbstbewusstseine, die noch in keinen wirklichen gesellschaftlichen Kontakt miteinander getreten sind, dass sie sich wechselseitig in der Bestimmung, ein Allgemeines zu sein, ausschließen. Jedes Individuum ist als Selbstbewusstsein ein einzelnes, eine »in sich reflektierte Besonderheit«. Jedes ist jeweils nur formell in der Vorstellung des anderen als Besitzer anerkannt. Das Allgemeine ist hiermit eine der Einzelheit noch äußerliche, ihr von außen zugesprochene Bestimmung. Als einzelnes bezieht sich das Individuum auf einen sinnlich-natürlichen Gegenstand, der seine konkret-sinnlichen Bedürfnisse befriedigt.

¹⁵⁷ Ebda., S. 256

¹⁵⁸ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 164

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, 3. Teil, Bd. 10, a.a.O., S. 269

Jedes Individuum abstrahiert dabei von der Sinnlichkeit seines Produktes und auch von der in seiner Körperlichkeit gegebenen Sinnlichkeit. Hierdurch wird es als ein übersinnlich-allgemeines, als ein abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein gesetzt. Indem dies aber jedes Individuum tut, stehen sich so viele abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine gegenüber, wie es sinnlich-einzelne Dinge gibt. Hinter der äußerlichen Seite, sowohl hinter der der einzelnen verschiedenen Produkte als auch hinter der der verschiedenen einzelnen Körper verborgen, sind die Individuen untereinander gleiche abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine. Da die Abstraktion von der Sinnlichkeit die Existenz des Sinnlichen voraussetzt, kann jedes Selbstbewusstsein nur dem anderen gleich sein, insofern jedes von seiner eigenen Sinnlichkeit und derjenigen der Produkte abstrahiert.

So stehen sich die Individuen als »selbständige, absolut spröde, widerstandleistende« gegenüber und sind doch »zugleich miteinander somit nicht selbständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengefloßen ... «¹⁶⁰ Hiermit aber, so stellt Hegel in der »Enzyklopädie« in dem Zusatz zu dem das »Anerkennende Selbstbewusstsein« einleitenden Paragraphen fest, ist der »ungeheure Widerspruch« gegeben, »dass- das Ich das ganz *Allgemeine*, absolut *Durchgängige*, durch *keine Grenze Unterbrochene*, das *allen Menschen gemeinsame Wesen* ist - die beiden sich hier aufeinander beziehende Selbste *eine* Identität, sozusagen *ein* Licht ausmachen und dennoch zugleich *zwei* sind, die, in vollkommener *Starrheit* und *Sprödigkeit* gegeneinander, jedes als ein *in sich Reflektiertes*, von dem Anderen absolut *Unterschiedenes* und *Undurchbrechbares* bestehen.«¹⁶¹

Dies ist der durch den Gegensatz von Natur-Mensch, bzw. durch den Gegensatz von sinnlichem Ding und dem von der Sinnlichkeit des Dings abstrahierenden, abstrakt-allgemeinen Ich bestimmte Widerspruch. Dieser ist im Austausch deswegen gegeben, weil die selbständig sich gegenüberstehenden Besitzer der Produkte diesen die von all ihrer sinnlichen Natürlichkeit abstrahierende Bedeutung der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« und damit auch sich selbst die Bedeutung als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine geben müssen. Dieser »ungeheure Widerspruch« zwischen dem Selbstbewusstsein als einzelner und allgemeiner entsteht nicht nur in dem über den Austausch der Produkte vermittelten Verhalten der Individuen als abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseine zueinander, sondern findet darin auch seine Lösungsbewegung.

Im wechselseitigen Erwerb und Entäußern der Produkte erhält jeder Besitzer eines Produktes das Produkt eines andern nur dann, wenn jeder jeden wechselseitig als den Besitzer des Produktes und damit als ein ihm gleiches Selbstbewusstsein anerkennt. Die Entäußerung des Produktes, mit der das Individuum seinen Willen äußert, hat den Charakter, dass jedes Individuum seine an sein Produkt gebundene Einzelheit aufgibt. Indem das Individuum aber durch ein anderes seine Anerkennung als Selbstbewusstsein erfährt, wird das Individuum gerade vermittle seines Verzichtes auf sich als einem

¹⁶⁰ Ebda., S. 227

¹⁶¹ Ebda., S. 219

einzelnen Selbstbewusstsein in ein allgemeines verwandelt. In dem Prozess des wechselseitigen Sichanerkennens ist jedes Individuum als Selbstbewusstsein von seinem Dasein als einzelnes durch ein anderes Selbstbewusstsein vermittelt. Jedes ist in sich und in ein anderes reflektiert. Es bezieht sich auf sich, indem es sich auf ein anderes bezieht, und indem es sich auf ein anderes bezieht, bezieht es sich auf sich selbst.¹⁶²

Das Selbstbewusstsein ist ein *einzelnes*, insofern es die geistige Qualität eines jeden Individuums ist und damit jeweils an einen bestimmten Körper gebunden ist. Das Selbstbewusstsein ist ein *allgemeines*, insofern in ihm von aller Körperlichkeit und damit von aller in dieser eingeschlossenen Verschiedenheit der Individuen abstrahiert ist. Bezogen auf ihren Körper („Leiblichkeit“) sind die Individuen untereinander verschiedene, gehen verschiedenen Neigungen nach und befriedigen verschiedene Bedürfnisse. Als Selbstbewusstseine, worin von ihrer in ihrer Leiblichkeit mitgesetzten stofflichen Verschiedenheit abstrahiert ist, sind sie als gleiche aufeinander bezogen. Dass die Individuen im Austausch ausgerechnet als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine aufeinander bezogen sind, ist über den Vorgang vermittelt, in dem sie ihr eigenes Produkt als Inbegriff aller Produkte behandeln. Mit der Abstraktion von der stofflichen Verschiedenheit der Arbeitsprodukte abstrahieren sie zugleich von der in ihrer eigenen Leiblichkeit gegebenen stofflichen Verschiedenheit. Die konkret-nützlichen Dinge erscheinen nur als die verlängerte Leiblichkeit der die Dinge besitzenden Individuen.

Im wechselseitigen Anerkennen der Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine stellt sich ein allgemeines, von jeglicher sinnlich-körperlichen Daseinsweise befreites Selbstbewusstsein her. Aus der in der Entäußerung des Produktes sich kundgebenden Entäußerung ihres Selbstbewusstseins als einem einzelnen gewinnen sich die Individuen wieder als Selbstbewusstsein zurück. In seiner Gebundenheit an einen bestimmten Körper erweist sich das Selbstbewusstsein als besondere Realisationsform des übergreifenden allgemeinen Selbstbewusstseins. Da dieses allgemeine Selbstbewusstsein allein in der Beziehung der einzelnen Selbstbewusstseine aufeinander existiert, d. h. keine sinnlich-gegenständliche Existenz besitzt, ist es ein von den sinnlich-gegenständlich existierenden Selbstbewusstseinen verschiedenes Drittes. Als dieses Dritte legt sich der Geist in die verschiedenen Selbstbewusstseine auseinander und ist unter Abstraktion von der die Einzelheit der Selbstbewusstseine bedingenden Sinnlichkeit das in der Beziehung der einzelnen Selbstbewusstseine aufeinander mit sich identisch bleibende Wesen aller. »Wir haben daher hier die gewaltige Direktion des Geistes in verschiedene Selbste, die an und für sich und füreinander vollkommen frei, selbständig, absolut spröde, widerstandsleistend - und doch zugleich miteinander identisch, womit nicht selbständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind.«¹⁶³

¹⁶² Ebda., S. 227

¹⁶³ Ebda.

Als mit Willen und Bewusstsein begabtes Individuum gibt jeder Warenbesitzer in der Ausgangssituation des Austauschprozesses seinem Vorstellungsvermögen gemäß dem Produkt den Charakter eines Zeichens. In dem über den Austauschprozess der Produkte vermittelten Aufeinanderwirken der Individuen als verschiedene Selbstbewusstseine aufeinander bildet sich ein übergreifendes, als »Geist«, d.h. als allgemeiner Wille, bestimmtes Selbstbewusstsein aus. 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. Das Produkt, worin die als allgemeiner Wille aus der Bewegung der einzelnen Willen aufeinander »zustandgekommene Übereinkunft« - die »für sich im Unterschiede von der Leistung (die Weggabe, Entäußerung des Produktes, D.W.) ein Vorgestelltes« ist- »ein besonderes Dasein erhalten hat nach der eigentümlichen Weise des Daseins der Vorstellungen im Zeichen«, ist das Geld.¹⁶⁴

Ist das sich wechselseitige Anerkennen in der Ausgangssituation zwar auch ein geistiger, so aber deswegen nur ein formeller Vorgang, weil jeder von jedem nur in der Verborgenheit seines Kopfes, d. h. jeder unabhängig vom andern, als Besitzer anerkannt wurde. Im Austausch selbst bekundet jeder seinen Willen mit der Weggabe seines Produktes (und verzichtet damit auch darauf, nur seinem Produkt die Bedeutung des Zeichens zu geben, und setzt den Zeichencharakter seines Produktes als einen mit dem Tausch vorübergehenden, vergänglichen) und fordert so den Willen des andern heraus. Nur wenn sich so Wille gegen Wille, das Ich sich als denkendes Wesen gegen ein anderes Ich als denkendes Wesen richtet, kann allein eine für alle verbindliche Übereinkunft erreicht werden. Es handelt sich bei dieser Übereinkunft um ein unter Beteiligung aller einzelnen, in ihrem aktiven Aufeinanderwirken zustande gekommenes Resultat. Wird dieses Aufeinanderwirken als ein immer schon geschehener Vorgang unterstellt, dann schlägt die in ihm zustande gekommene Übereinkunft für die einzelnen Individuen in eine bleibende Voraussetzung des Austauschs um. Jeder bezieht sich auf den allgemeinen Willen als einem schon immer durch das Aufeinanderwirken aller einzelnen Willen anerkannten Willen. Nur weil dieser allgemeine Wille, worin der Wille aller einzelnen in ein »gemeinsames Wesen zusammenfließt«, sich gegenständliches Dasein gibt, beziehen sich alle Individuen gemeinsam auf ein und dasselbe, von ihren eigenen Produkten verschiedenes drittes Produkt als dem Inbegriff aller Bedürfnisse.

In der Ausgangssituation des Tauschs konnte jeder nur sein eigenes Produkt für den Inbegriff aller anderen Produkte halten, mit der Folge, dass kein einziges Produkt in der für alle verbindlichen Weise in dieser Bedeutung gesetzt war. Der gemeinsame Wille, der im durch den Austausch der Sachen vermittelten Prozess des Aufeinanderwirkens der einzelnen Selbstbewusstseine gegenwärtig ist - wobei die Entäußerung der Sachen

¹⁶⁴ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 161

eine äußerliche Äußerung des innerlichen Willens darstellt-, erhält in einer Sache ein besonderes Dasein. Mit diesem Produkt besitzt jeder in allgemein verbindlicher Weise die Produkte, die sich noch in den Händen anderer Individuen befinden. Jedes Individuum hat an das Geld sein Einverständnis gebunden, auf den Besitz seines besonderen Handelsartikels zu verzichten. Es erkennt den Besitzer des Geldes zugleich als den Besitzer seiner eigenen Ware an. Was jedes einzelne Produkt für jeden einzelnen Besitzer in der Ausgangssituation des Austauschs war, hat sich dahingehend weiterentwickelt, dass ein und derselbe, von allen Gegenständen verschiedene Gegenstand in gleicher Weise für alle Individuen in derselben Bedeutung des »Inbegriffs aller Gegenstände« gesetzt ist. Der Gegenstand, der in der Ausgangssituation von jedem einzelnen Individuum diese Bedeutung erhielt, war für den Gebrauch durch andere Individuen bestimmt. Bis auf den Besitzer selbst wollen alle anderen Individuen diesen Gegenstand nur »genießen«, d.h. nur für die Befriedigung ihre Bedürfnisse benutzen.

Als Verkörperung des allgemeinen, sich in die einzelnen Selbstbewusstseine aufteilenden Geistes ist das Geld ein Gegenstand, der, für alle ungenießbar, weil für alle gleichermaßen in der Bedeutung aller Bedürfnisse gesetzt ist. »Alle Bedürfnisse sind in dies Eine zusammengefaßt. Das Ding des Bedürfnisses (ist) zu einem bloß *vorgestellten*, ungenießbaren geworden. Der *Gegenstand* ist also hier ein solches, das rein nur nach seiner *Bedeutung* gilt, nicht mehr an sich, d. h. für das Bedürfnis.«¹⁶⁵

Der Widerspruch, der darin besteht, dass jedes Individuum seine Sache als Zeichen behandelt und das Produkt als Zeichen ein allgemeines ist und dadurch aber jedes Produkt zugleich das andere davon ausschließt, ein Zeichen bzw. ein Allgemeines zu sein, hat sich also dahingehend gelöst, dass für alle ein und dasselbe Produkt im Gegensatz zu allen anderen als Zeichen behandelt wird. Der Wert in der Bedeutung aller Bedürfnisse und damit in der Bedeutung des im wirklichen gesellschaftlichen Kontakt der Selbstbewusstseine sich herstellenden allgemeinen Willens als Ding neben den andern Dingen existierend, hat sich als Geld erwiesen. »Dieser Wert selbst als Ding ist das *Geld*. «¹⁶⁶ »Die Gesinnung des Kaufmannsstandes ist also dieser Verstand der Einheit des *Wesens* und des *Dings*: So reell ist einer, als er Geld hat ... Die Bedeutung hat unmittelbares Dasein; das *Wesen* der Sache ist die Sache selbst; der *Wert* ist klingende Münze ... Aber dies Geld, das die *Bedeutung* aller Bedürfnisse hat, ist selbst nur ein *unmittelbares Ding*. «¹⁶⁷

Unter der Hand sind Hegel die ökonomischen Formen, die sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen im Geist als dem sich in die einzelnen und voneinander verschiedenen Selbstbewusstseine sich ausdifferenzierenden allgemeinen Selbstbewusstsein zusammengefallen. Daher muss er umgekehrt die in der Bestimmung des Inbegriffs aller Bedürfnisse verkürzt und verkehrt begriffene, als gesellschaftlicher Charakter des Dings erscheinende Gesellschaftlichkeit der Arbeit dadurch erklären, dass er das Ding als die gegenständliche Erscheinungsweise der im Geist selbständige

¹⁶⁵ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 256

¹⁶⁶ Ebda., S. 215

¹⁶⁷ Ebda., S. 256 f.

Gestalt annehmenden Bewusstseinsbeziehungen aus gibt. Der sich aus dem Aufeinanderwirken der einzelnen Selbstbewusstseine erzeugende Geist gibt sich nämlich »nach der eigentümlichen Weise des *Daseins der Vorstellungen im Zeichen ...* ein besonderes *Dasein* «¹⁶⁸ in einer besonderen, sich hierdurch in Geld verwandelnden Sache. Hiermit ist für Hegel das Problem gelöst, warum im Austausch als der Welt sich wechselseitig anerkennender Warenbesitzer das Übersinnlich-Allgemeine auf sinnliche Weise als ein besonderes Ding neben anderen besonderen Dingen existiert.

Für Hegel kann der allgemeine Wille als Übereinkunft der gegeneinander verselbständigten spröden Einzelwillen nicht das selbständige Werk der einzelnen Individuen sein, das bestehen kann oder auch nicht, je nach dem, ob es den einzelnen beliebt, ihre Produkte auszutauschen oder nicht. Der Tausch, innerhalb dessen die Individuen gezwungen werden, sich wechselseitig als abstrakte Selbstbewusstseine anerkennen, ist vielmehr ein Werk der überindividuellen Vernunft: Sie bedient sich einer List, indem sie die einseitig auf ihre Bedürfnisse ausgerichteten und damit in die sinnliche Natürlichkeit der Dinge versenkten Individuen gerade dann, wenn diese ihre Bedürfnisse befriedigen wollen, durch den Austausch dazu zwingt, sich mittels der Abstraktion von der stofflich-sinnlichen Seite ihrer selbst und ihrer Produkte zu befreien, um sich wechselseitig als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine anzuerkennen. Es scheint zunächst, als würde sich die Vernunft überhaupt erst aus dem Willen der einzelnen heraus als der allgemeine Wille konstituieren. Der Wille der einzelnen erscheint zunächst als das den allgemeinen Willen begründende und ihn setzende Prinzip. In Wirklichkeit ist aber die Vernunft als der allgemeine Wille »umgekehrt ... *das Erste* und *das Wesen* «¹⁶⁹, der an und für sich seiende allgemeine Geist, demgegenüber die einzelnen sich erst »durch *Negation* ihrer (durch) Entäußerung und Bildung zum Allgemeinen zu machen haben,« da der allgemeine Wille »früher« ist »als sie« und er »absolut ... für sie (da ist) « und sie »gar nicht *unmittelbar* derselbe« sind.¹⁷⁰

Der Geist ist als das gemeinsame Dritte der selbständig gegenüberstehenden einzelnen Selbstbewusstseine ebenso wenig wie das Geld als seiner sachlichen Daseinsweise das Resultat einer bloßen Verabredung der einzelnen Individuen im Sinne einer willkürlichen Absprache. Dieser entsprechend würde es in der Macht der einzelnen Menschen liegen, sich zusammzusetzen, um der Wirklichkeit den über das Geld vermittelten Austausch der Arbeitsprodukte zu verordnen. Der Tausch ist für Hegel aber eine Bewegung, worin der sich in der Menschenwelt organisierende Weltgeist durch das Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur hindurch sich selbst in einer bestimmten Gestalt hervorbringt.

In der Ausgangssituation des Austauschs erkennen sich die Individuen zunächst in der schon dargelegten formellen Weise wechselseitig an. Dies wurde durch die Absicht veranlaßt, mit dem in ihren Händen befindlichen Produkt ein anderes zwecks der

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 161

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 245

¹⁷⁰ Ebda

Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu erhalten. Die Befriedigung der Bedürfnisse erscheint hier auch als der unmittelbare Zweck der Individuen. Dagegen ist der auch schon im formellen Anerkennen an sich vorhandene Geist als das die einzelnen, voneinander verschiedenen Selbstbewusstseine zusammenfassende allgemeine Selbstbewusstsein noch nicht für die Individuen, d. h. in ihrem Bewusstsein vorhanden. Die Individuen wissen in erster Linie, dass sie mittels ihres Produktes die Bedürfnisse befriedigen wollen, die in den Produkten verkörpert sind, die sich in den Händen anderer Individuen befinden. Hierin ist eingeschlossen, dass sie einerseits selbst als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine auftreten und andererseits sich in formeller Manier wechselseitig als solche anerkennen. In dem durch die Bewegung des Tauschs gegebenen Verhalten der Individuen zueinander verwirklicht sich mittels dessen, was diesen *bewusst* ist, in einer auch für sie *unbewussten* Weise der Geist als das die verschiedenen einzelnen Selbstbewusstseine zusammenfassende Dritte. Er verwirklicht sich als dies Dritte, weil die Individuen die Produkte nur entäußern und erwerben können, wenn sie sich wechselseitig als die Besitzer der Produkte bzw. als die abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseine anerkennen. Nachdem sich durch das Verhalten der Individuen zueinander als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine hindurch in einer für sie unbewussten Weise eine bestimmte Form des Geistes verwirklicht hat, ist diese Form für die Individuen vorhanden. Es ist ihnen jetzt unmittelbar bewusst, was sich zuvor in einer für sie unbewussten Weise durch ihr Verhalten und ihre Köpfe hindurch ausgebildet hat. »Diese unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewusstsein zu erheben und zu verwirklichen. ... Dass aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie *bewusstlos* vollbringen, das ist es, was zur Frage gemacht werden könnte, auch gemacht worden, und was ebenso vielfältig gelehnet wie als Träumerei und Philosophie verschrien und verachtet worden ist.«¹⁷¹

Vor diesem Hintergrund lässt sich allgemein erhellen, was Hegel darunter versteht, wenn er das Geld der *Großartigkeit* des Zeichens entsprechend, eine »große Erfindung«¹⁷² nennt. Es ist nämlich gezeigt worden, dass das Geld als sachliche Daseinsweise der »Gleichheit der verschiedenen anerkannten Willen«, gemessen an seiner adäquaten Ableitung, zwar ein bloßes *Reflexionsprodukt* ist. Ebenso deutlich dürfte aber auch geworden sein, dass es deswegen noch längst kein willkürliches Reflexionsprodukt ist. Das Geld ist für Hegel weder das Produkt eines bloßen Einfalls, den irgendein Subjekt haben oder nicht haben kann, noch das Ergebnis einer zufälligen Verabredung.

Es muss noch freigelegt werden, wie sich der Geist durch das Verhalten der Individuen hindurch ein sachliches Dasein im Geld gibt. Auf welche Weise kommen die Individuen, indem sie sich wechselseitig als die Besitzer der Produkte anerkennen,

¹⁷¹ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a.a.O., S. 40

¹⁷² G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 256

dazu, gemeinschaftlich einem von all ihren Produkten verschiedenen dritten Produkt die Bedeutung des Repräsentanten aller andern Produkte zu geben? Da Hegel die wirkliche Herkunft des Geldes verborgen bleibt, weil ihm der Wert und die Entwicklung der Wertformen bis hin zum allgemeinen Äquivalent bzw. Geld verborgen bleibt, muss er, nachdem er alle ökonomisch gesellschaftlichen Beziehungen in die geistige Bewegung der Selbstbewusstseins aufgelöst hat, aus dieser heraus das in Gestalt eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes existierende Geld erklären. Die Lücke, die gemessen an der wirklichen Herkunft des Geldes, vorhanden ist füllt Hegel zwar nicht durch eine unmittelbare mystische Inkarnation des in der geistigen Bewegung des Tauschs gegenwärtigen objektiven Geistes. Hegel hält sich aber auf die im folgenden auf eine besondere, dem objektiven Geist Rechnung tragende Weise an die allein übrigbleibende Möglichkeit, der zufolge das Geld ein Produkt des Denkens, ein Reflexionsprodukt ist.

Aus der Masse der Menschen, durch deren Verhalten zueinander und zur Natur hindurch sich die unterschiedlichen Prinzipien des Weltgeistes in seiner geschichtlichen Entwicklung verwirklichen, hebt Hegel die »*welthistorischen Individuen*« hervor, welche sich von den anderen dadurch unterscheiden, dass »deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist«¹⁷³. Die großen Menschen unterscheiden sich zwar von den anderen nicht dadurch, dass sie etwa den Weltplan des sich durch den Weltgeist hindurch verwirklichenden absoluten Geistes in ihrem Kopf haben würden: »Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewusstsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen.«¹⁷⁴ »Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not und was *an der Zeit ist*.«¹⁷⁵ In dem Maße, in dem solche großen Menschen in »ihren Zwecken nicht das Bewusstsein der Idee überhaupt« hatten, mussten sie auch in einer für sie unbewussten Weise Vollstreckungsorgane des Weltgeistes sein. Aber im Unterschied zu den anderen Menschen stehen die welthistorischen Individuen oder großen Menschen als »Geschäftsführer des Weltgeistes«¹⁷⁶ diesem näher und haben eine größere Einsicht in »die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Innern bereits vorhanden« ist. »Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen.«¹⁷⁷ Für Hegel ist der »weitergeschrittene Geist ... die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewusstlose Innerlichkeit, welche ihnen die großen Männer zum Bewusstsein bringen. Deshalb folgen die anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgentritt.«¹⁷⁸

¹⁷³ Ebda., S. 45

¹⁷⁴ Ebda., S. 46

¹⁷⁵ ebda.

¹⁷⁶ Ebda.

¹⁷⁷ Ebda.

¹⁷⁸ Ebda.

Für Hegel ist das Geld zwar »eine große Erfindung«¹⁷⁹ und ein Produkt der Konvention,¹⁸⁰ also ein Reflexionsprodukt. Aber als sachliches Dasein des an und für sich seienden Geistes, der als ein »Erstes« jedem einzelnen Selbstbewusstsein zugrunde liegt, kann es kein willkürliches Reflexionsprodukt irgendeines einzelnen Individuums sein. Dies kann im Sinne Hegels aufgeheilt werden, wenn man für den Akt der Erfindung, (durch den hindurch sich der Geist als der gemeinsame Wille aller nach der eigentümlichen Weise des Daseins der Vorstellungen im Zeichen, ein besonders Dasein¹⁸¹ im Geld gibt) die Tat eines »großen Menschen« beansprucht. Dieser besitzt schon im Gegensatz zu den anderen Individuen eine Einsicht in den allgemeinen Willen als Übereinkunft und damit in dessen Trennung von der »besonderen Leistung« (der tatsächlichen Abgabe des Produktes), so dass er in bestimmter Weise den allgemeinen Willen zu seinem partikularen Zwecke machen kann. Hierdurch verhilft er dem allgemeinen Willen soweit zu seinem Recht, als er ihm eine schon selbständige Existenz gegenüber dem besonderen, an die einzelnen Dinge gebundenen »Leisten« gibt. Er hebt ein Ding aus der Masse der anderen Dinge heraus, um es als Zeichen für die sich schon vor bzw. unabhängig von dem »besonderen Leisten« vollziehende »Übereinkunft« zu propagieren.

Da der »allgemeine Wille« nichts tun kann, die einzelnen Willen ohne den allgemeinen Willen, d. h. ohne sich als allgemeiner Wille zu konstituieren, auch nichts Allgemeines tun können, muss ein »großer Mensch« als Geschäftsführer des Geistes auftreten und stellvertretend für die anderen in einer für alle verbindlichen Weise als einzelner das Allgemeine bzw. das tun, »was an der Zeit ist«¹⁸².

Der bisher gegebene, sowohl die Frühschriften als auch die späteren Werke Hegels einbeziehende Nachvollzug von dem, was Hegel unter Geld versteht, hat gezeigt, dass er weder in der Manier der Vulgärökonomie die verkehrt begriffene Gesellschaftlichkeit der Dinge als deren Natureigenschaften ausgibt, noch dass er nur wie andere Theoretiker, die auch das Geld als ein Zeichen bestimmen, eine bloße Ahnung davon hatte, »dass die Geldform des Dings ihm selbst äußerlich und bloße Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse«¹⁸³ ist. Hegel erklärt vielmehr das Geld ausdrücklich als sinnlich-sachliche Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse, die er aber ebenso ausdrücklich als geistige, d. h. als reine Willensverhältnisse bestimmt. Das Geld als das besondere Dasein, das sich der allgemeine Wille oder die Übereinkunft »nach der eigentümlichen Weise der Vorstellung in Zeichen« gibt, hat die geistige, ihm niemals als sinnlich-natürlichem Ding zukommende Bedeutung des Inbegriffs aller Dinge. Damit hat es zugleich die Bedeutung des abstrakt allgemeinen Ich, worin alle einzelnen, voneinander verschiedenen und selbständigen Individuen als gleiche aufeinander bezogen sind.

¹⁷⁹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 256

¹⁸⁰ Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, S. 256, und G.W.F. Hegel, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808/1817, in: G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Bd. 4, Frankfurt/M. 1970, S. 240

¹⁸¹ Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 161

¹⁸² G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a.a.O., S. 46

¹⁸³ Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., a.a.O., S. 105

Unter den menschlichen Verhältnissen sind unabhängig von Hegel die von Marx im *Kapital*« dargelegten Beziehungen der Individuen zueinander und zu ihren Arbeiten zu verstehen. Die gesellschaftliche Arbeit selbst ist als ein solches Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur zu erfassen, worin sich ein ganz bestimmter Zusammenhang von ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen ausbildet. An diesem Tatbestand gemessen, gilt allerdings auch für Hegel wie für die anderen Theoretiker, die das Geld in der Bestimmung des Zeichens erfassen, dass er nur eine bloße Ahnung vom Geld als der Erscheinungsform dahinter versteckter menschlicher Verhältnisse hatte. Nicht nur in der »Rechtsphilosophie«, die Marx selbst studiert hat, sondern auch und gerade im »System der Sittlichkeit« und in der »Jenaer Realphilosophie II« erfasst Hegel den Wert in der Bestimmung der »Gleichheit voneinander verschiedener Willen als anerkannter«. Das Geld ist als sinnlich-materiell existierender Wert sachliche Erscheinungsform menschlicher und im allgemeinen Willen aufgelöster Verhältnisse. Für alle drei Untersuchungen Hegels gilt, was Marx im »Kapital« in erster Linie über die »Aufklärungsmanier im achtzehnten Jahrhundert« sagt: »Weil Geld in bestimmten Funktionen durch bloße Zeichen seiner selbst ersetzt werden kann, entsprang der andere Irrtum, 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.* (Hervorhebung vom Verf.) In diesem Sinne wäre jede Ware ein Zeichen, weil als Wert 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 dies beliebte Aufklärungsmanier des 18. Jahrhunderts, um den rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse, deren Entstehungsprozess man noch nicht entziffern konnte, wenigstens vorläufig den Schein der Fremdheit abzustreifen.«¹⁸⁴

Da Marx, wie aus dem Zitat ersichtlich, in erster Linie an die »Aufklärungsmanier des 18. Jahrhunderts« und in zweiter Linie an Hegel denkt, der auch nur unter anderen in der Fußnote erwähnt wird, so muss auch hinsichtlich der Bestimmung des willkürlichen Reflexionsproduktes analog zu dem, was über die bloße »Ahnung« ausgeführt wurde, Hegel von den Theoretikern der Aufklärung unterschieden werden. 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 ist, so ist es vielmehr auch, wie dieser selbst, ein naturwüchsiges Resultat, das für die Individuen unbewusst

¹⁸⁴ Ebd., S. 105 f.

in ihrer geistigen Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens als Besitzer der Produkte entstanden ist.

4. Der Produktentausch und der über das Geld vermittelte Tausch als unterschiedliche Entwicklungsstufen des »Vertrags«

Hegel unterscheidet den »Produktentausch« vom »Kauf und Verkauf« mittels des Geldes, und zwar sieht er im Kauf und Verkauf in einer im folgenden noch zu explizierenden, die Geldableitung aufhellenden Weise eine weiterentwickelte Gestalt des Produktentauschs.

Da im folgenden auch Passagen aus der »Rechtsphilosophie« herangezogen werden, soll allgemein auf einen für das hier zu Erörternde wichtigen Tatbestand aufmerksam gemacht werden, durch den sich die »Rechtsphilosophie« vom »System der Sittlichkeit« und den »Realphilosophien« der Jenaer Zeit unterscheidet.

Im »System der Sittlichkeit« verwandelt sich für Hegel innerhalb der Ausgangssituation des Austauschs der Besitz noch formell in Eigentum, da die sich selbständig gegenüberstehenden Besitzer der Produkte, ohne in wirklichen gesellschaftlichen Kontakt zu treten, jeder jeden, unabhängig vom anderen, als Besitzer anerkennen. Erst im wirklichen Tausch als dem Recht im Zustande der Bewegung wird der Besitz auch reell im wirklichen gesellschaftlichen Kontakt der Individuen zueinander durch ihr wechselseitiges Sich-Anerkennen als Besitzer in Eigentum verwandelt.

In der „Jenaer Realphilosophie« geht Hegel auf die Ausgangssituation des Austauschs ein¹⁸⁵, wenn er ausführt: »Quelle, Ursprung des Eigentums ist hier diese Arbeit, meines *Tuns* selbst - unmittelbares Selbst und Anerkanntsein, *Grund*. Ich bin die *Ursache*, ebenso weil ich *gewollt* habe - (der) *Zweck* im Tausche (ist die) *Ursache*; *Grund* (ist) das Allgemeine. Ich habe *gewollt* im Tausche, mein Ding als Wert gesetzt... .«¹⁸⁶. Der Tausch als das wirkliche Aufeinanderwirken der Individuen in der Entäußerung und dem Erwerb ihrer Produkte, in welchem sie sich wechselseitig als Besitzer anerkennen, ist in der „Jenaer Realphilosophie II « ausdrücklich der Prozess, der den Besitz in Eigentum verwandelt: Das »*Anerkanntsein* ist das Dasein. Dadurch gilt mein Wille, besitze ich; der Besitz ist in *Eigentum* verwandelt.«¹⁸⁷

Hegel geht im Anschluss an den Tausch,¹⁸⁸ der den Besitz in Eigentum verwandelt, zum Vertrag über, der sich als »*Tausch* des Erklärens«¹⁸⁹ ausweist, indem in ihm ein »Wissen« ausgesprochen wird, das in dem ihm untergeordneten Tausch nur an sich vorhanden ist. Hegel entwickelt den Geist als den wahren Grund, der alles dasjenige, was ihm vorausgesetzt scheint, zu seiner eigenen Voraussetzung macht, um sein Vermittelt-sein durch Anderes aufzuheben. Damit zeigt sich, dass der Tausch als eine

¹⁸⁵ Vgl. S. 291f. dieser Arbeit

¹⁸⁶ G.W.F Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S.217

¹⁸⁷ Vgl. Ebda., S. 216

¹⁸⁸ Vgl. Ebda., S. 217

¹⁸⁹ Ebda., S. 218

unentwickelte Bewegungsform des Geistes auch eine unentwickelte Gestalt des Vertrages ist. Dieser stellt im Vergleich zum Tausch für den Geist eine schon adäquaterere Lebensform dar.

In der »Rechtsphilosophie« dagegen handelt Hegel schon Bestimmungen des Besitzes ab, die noch nicht ausdrücklich zum Tausch gehören, während dieser dann erst als eine Form des Vertrages auch unter dem Abschnitt »Der Vertrag«¹⁹⁰ abgehandelt wird. Im »Übergang vom Eigentum zum Verträge« heißt es demgemäß auch: »Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit *Da-sein* hat. Diese Vermittlung, Eigentum nicht mehr nur vermittels einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittels eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des *Vertrages* aus. ... Zum Vertrag gehören zwei Einwilligungen über zwei Sachen: ich will nämlich Eigentum erwerben und aufgeben. Der reelle Vertrag ist der, wo jeder das Ganze tut, Eigentum aufgibt und erwirbt und im Aufgeben Eigentümer bleibt«¹⁹¹. In der »Jenaer Realphilosophie« hieß es zum Tausch, der noch nicht selbst zum Vertrag gehört: »Entäußerung ist ein *Erwerben*.«¹⁹²

Hegel bewegt sich einmal schon immer auf dem Boden des Rechts, insofern sich in das gesellschaftlich-unspezifische Gegensatzverhältnis von Mensch-Natur hineinmanövriert hat. Zum andern betrachtet er vor dem entwickelten Verhältnis schon dessen unentwickelte Seiten. Daher geht er auch schon unter dem Aspekt des Gebrauchs auf die Bestimmungen von Wert und Geld ein, obgleich er sie selbst aus dem Tauschverhältnis aufgreifen muss, das er als solches aber erst in dem späteren Abschnitt über den Vertrag abhandelt. Hierin liegt auch die Ursache dafür, dass in der »Rechtsphilosophie« der Wert nach seinen beiden Seiten als Ausdruck der Beziehung der Individuen zu ihren Gegenständen und der Beziehung der Individuen zueinander nicht so explizit hervortritt, wie im »System der Sittlichkeit« und vor allem in der »Jenaer Realphilosophie«; denn unter dem Gebrauch der Sache wird von Hegel zunächst auf die Beziehung der Individuen zu ihren Gegenständen abgehoben, während im Abschnitt über den Vertrag das Verhalten der Individuen zueinander den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung ausmacht. Nur auf Basis dieses Zusammenhangs sieht man auch, dass in der »Rechtsphilosophie« nicht anders als in den Jenenser Vorlesungen die Bestimmung des Werts als der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« die Gleichheit der einzelnen Willen als anerkannter, bzw. das abstrakt allgemeine Ich, der »gemeinsame(n) Wille(ns) als *Übereinkunft*«¹⁹³ enthält. In dem auf den >Vertrag< folgenden Abschnitt, in welchem Hegel noch einmal auf den Wert als dem Allgemeinen der Sachen zurückkommt, hält er ausdrücklich fest: »*einzelnes* Dasein als *zugleich* Wille eines Andern. Dasein *gemeinsamen* Willens im Werte«¹⁹⁴.

¹⁹⁰ G.W.F. Hegel Grundlinien ..., a.a.O., S. 55f

¹⁹¹ Ebda., S. 152 u. S. 159

¹⁹² G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 218

¹⁹³ 110 G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 161

¹⁹⁴ 111 Ebda., S. 201

Der Unterschied zwischen der Bedeutung, die die Sache erhält, indem das Subjekt seinen Willen in diese legt, und dem Willen selbst, muss daraus erklärt werden, dass es in der wechselseitigen Entäußerung der Sachen um das wechselseitige Anerkennen der einzelnen Willen geht. Indem sich die Besitzer wechselseitig anerkennen, geschieht es auch, dass sowohl von dem einen als auch dem anderen ein und dieselbe Sache vorübergehend als Wert anerkannt wird. Mit dem Setzen des einzelnen Willens als einem allgemeinen, allen einzelnen Willen gemeinsamen geht einher - wenn den Individuen ihr Wille in der Entäußerung der Sache so viel gilt wie diese Sache selbst-, dass ein und dieselbe Sache so viel gilt wie ein Wille, der jetzt als einzelner zugleich ein allgemeiner ist. Diese Sache gilt so viel wie der den einzelnen Willen gemeinsame allgemeine Wille. Im Augenblick des Austausches wird von beiden Subjekten jeweils ein Produkt als ein ungenießbares angesehen oder in der Bedeutung aller Bedürfnisse gesetzt. Es ist an sich vorhanden, dass so wie für den einen auch für den anderen eine Sache dieselbe Bedeutung besitzt, während noch in der Ausgangssituation des Austauschs jeder unabhängig vom anderen sein *eigenes* Produkt in der von dessen Sinnlichkeit verschiedenen Bedeutung aller Bedürfnisse setzte.

Hiermit ist innerhalb des Tauschs »einer Sache überhaupt, d. h. einer *spezifischen* Sache gegen eine andere desgleichen«, ¹⁹⁵ d.h. innerhalb des bloßen, nicht durch Geld vermittelten Produktaustauschs, folgende Unterscheidung gegeben. Nach der Seite der Beziehung der Individuen zueinander kommt es dazu, dass sich die Individuen als die Besitzer ihrer Produkte wechselseitig anerkennen. Der eine kann nicht ohne den Willen des anderen und der andere nicht ohne den Willen des einen als Besitzer eines Produktes auftreten. Hierin liegt das Unendliche des Rechts. Jeder schaut in jedem sich selbst als Besizenden an; jeder »erscheint« in jedem als das von aller Besonderheit der verschiedenen stofflichen Dinge abstrahierende Ich »wieder«. ¹⁹⁶

Hegel hat in der »Rechtsphilosophie « vorher das Eigentum zwar auch als die gegenüber dem Besitz höher entwickelte Substanz aufgezeigt. ¹⁹⁷ Daher kann er jetzt, wenn ausdrücklich die Seite der Vermitteltheit durch einen anderen Willen, also das sich reell vollziehende wechselseitige Anerkennen der Besitzer aufgenommen wird, sagen, dass sich der »Unterschied von Eigentum und Besitz, der substantiellen und der äußerlichen Seite« ¹⁹⁸ im Vertrag weiterentwickelt. Der Tausch stellt ein wirkliches Aufeinanderwirken der Individuen dar; sie treten mittels ihrer gesellschaftlichen Produkte in einen wirklichen gesellschaftlichen Kontakt. Indem sich die Individuen wechselseitig als Besitzer anerkennen, kommt es zu einer Verständigung der gegeneinander spröden, widerstandleistenden Subjekte, zu einer »*Übereinkunft*« ¹⁹⁹. Im Austausch der Produkte muss Hegel, da er sich durch das bloße Aufgreifen des »Werts« als Gebrauchswert schlechthin auf die Ebene des gesellschaftlich unspezifischen Verhältnisses von Mensch Natur, von Natur zu Denken begibt, auch das gesellschaftlich

¹⁹⁵ Ebd., S. 166

¹⁹⁶ 113 G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 215

¹⁹⁷ Vgl. S. 307 ff. dieser Arbeit

¹⁹⁸ 115 G.W.G. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 161

¹⁹⁹ Ebd.

Allgemeine von den Dingen selbst ins Denken verlegen; er muss den Wert als das abstrakt-allgemeine Ich begreifen, das als solches von den anderen abstraktallgemeinen Ichen anerkannt ist.

Im Produktentausch ist das sich wechselseitige Anerkennen noch unmittelbar mit dem Prozess der Sachen verquickt. Es ist zufällig und liegt nur im Augenblick des wirklichen Tauschens vor. Diese Seite des Tauschs, nach der sich die Individuen wechselseitig als abstrakte Selbstbewusstseine anerkennen, ist noch in der sinnlich-gegenständlichen Bewegung der Dinge verborgen, tritt noch nicht als solche hervor. Hegel faßt in der »Rechtsphilosophie« das wechselseitige Sich-Anerkennen als die Form des Eigentums in der Bestimmung der »Übereinkunft«²⁰⁰ und die Entäußerung der Produkte zwecks Erwerbs eines andern Produktes als »die *Leistung*«²⁰¹. Der Unterschied zwischen der geistigen, im wechselseitigen Sich-Anerkennen der abstrakten Selbstbewusstseine gegebenen Seite und der sinnlichen, im Händewechsel der Sachen gegebenen lässt sich auffassen, als der Unterschied »des gemeinsamen Willens als *Übereinkunft* und der Verwirklichung derselben durch die *Leistung*«²⁰².

Der gemeinsame Wille ist im Verhalten von Wille zu Wille gegenwärtig, und der einzelne besondere Wille im Verhalten zum einzelnen Produkt, das entäußert wird. Folglich kann Hegel jenen Unterschied auch noch wie folgt fassen: »Wie wir in der Lehre vom Eigentum den Unterschied zwischen Eigentum und Besitz, zwischen dem Substantiellen und bloß Äußerlichen hatten, so haben wir im Verträge die Differenz zwischen dem gemeinsamen Willen als Übereinkunft und dem besonderen als Leistung. In der Natur des Vertrags liegt es, dass sowohl der gemeinsame als auch der besondere Wille sich äußere, weil hier Wille sich zu Willen verhält.«²⁰³

Aufgrund des Unterschieds von allgemeinen Willen und besonderem Willen, von geistiger und sinnlicher Seite des Tauschs kommt es nach Hegel dazu, dass unabhängig vom Augenblick des wirklichen Tauschens das sich wechselseitige Anerkennen bleibende Existenz erhält. Im wechselseitigen Sichanerkennen ist der einzelne Wille *als* Wille anerkannt; der einzelne Wille gilt *als solcher*, ohne dass im selben Augenblick die Sachen die Hände wechseln würden. Das letztere war bisher der Beweis dafür, wie ernst es den Besitzern der Produkte damit war, ihren Besitz aufzugeben. Es soll, ohne dass gleichzeitig die Sachen entäußert werden, der Wille in seiner Beziehung zu einem anderen Willen ebenso viel gelten wie die Sachen selbst. Die Individuen haben sich, ohne sofort ihre Produkte loszuschlagen, wechselseitig als Besitzer anerkannt. (Dies darf jetzt nicht mit der Ausgangssituation des Austausch verwechselt werden, da es um die Befreiung von der Sinnlichkeit des Tausches geht und zwar auf dem Boden des schon vorhandenen und schon dargestellten Tausches selbst; es geht um eine entwickeltere Gestalt des Tauschs.) Jeder hat schon auf seinen Besitz verzichtet und denjenigen des anderen anerkannt. Der wirkliche Händewechsel der Sachen ist daher zu

²⁰⁰ Ebda

²⁰¹ Ebda.

²⁰² Ebda

²⁰³ Ebda., S. 162

einer bloß äußerlichen und nachträglichen, das Recht auf Eigentum weder hervorbringenden noch realisierenden Aktion herabgesetzt. »Durch die Stipulation habe ich ein Eigentum und besondere Willkür darüber aufgegeben, und es ist *bereits Eigentum des anderen* geworden, ich bin daher durch sie unmittelbar zur *Leistung* rechtlich verbunden. ... Die Stipulation des Vertrages ... ist schon selbst das *Dasein* meines Willensbeschlusses in dem Sinne, dass ich meine Sache hiermit veräußert, sie *jetzt* aufgehört hat, mein Eigentum zu sein, und dass ich sie bereits als Eigentum des anderen anerkenne«.²⁰⁴

Dass sich im Vertrag die geistige Seite gegenüber der sinnlichen Seite verselbständigt und von ihr befreit hat, wird von Hegel so begriffen, dass vor bzw. auch unabhängig von dem wirklichen Entäußern und Erwerben der Sachen ein »Tausch des Erklärens« stattgefunden hat. Diese weiterentwickelte Stufe des Tauschs ist seinem Wesen nach dasselbe wie der Tausch, in dem sich das wechselseitige Anerkennen der Individuen als Besitzer der Produkte noch nicht vom Akt des Entäußerns und Erwerbens der Produkte losgelöst hat und sich nur im Augenblick des gleichzeitigen Entäußerns und Erwerbens der Produkte ereignet. Aber er stellt einen »ideellen Tausch«²⁰⁵ dar. »Ich gebe nichts hin, ich entäußere nicht, leiste nicht(s) als mein *Wort*, (die) Sprache, ich wolle nicht entäußern, ... der Andere ebenso. Dies mein Entäußern ist ebenso *sein* Wille; *er* ist damit zufrieden, dass ich ihm dies überlasse. ... Es ist auch sein Entäußern, es ist gemeinsamer Wille; meine Entäußerung ist vermittelt durch die seinige. Nur darum will ich mich entäußern, weil auch *er* seinerseits sich entäußern will, und weil seine Negation meine Position wird. Es ist ein *Tausch* des Erklärens, nicht mehr der Sachen, aber er gilt soviel als die Sache selbst. Beiden gilt der Wille des Andern als solcher. - Wille ist in *seinen Begriff* zurückgegangen«²⁰⁶.

Für Hegel hat sich der gemeinsame Wille als Übereinkunft vieler einzelner Willen von dem wirklichen Akt des Entäußerns und Erwerbens der Sachen befreit. Dies heißt, (obgleich der Wille auch ohne die Entäußerung und Erwerbung der Sachen so viel gilt »als die Sachen« selbst) dass aber auch der Wille der einzelnen »vor der Äußerung als Leistung«²⁰⁷ (vor dem Entäußern der Produkte) sich entäußern muss, um als ein innerlich Subjektives in Beziehung zu den anderen Besitzern des Produktes als einem ebenso innerlichen Subjektiven zu treten. Die gegeneinander selbständigen Besitzer der Produkte bewegen sich aus ihrer hinter ihrer sinnlich-natürlichen Gestalt verborgenen Innerlichkeit heraus in ein ihnen *gemeinsames* äußerliches Element, aber so, dass sie in diesem nicht aufhören, ein innerlich Subjektives zu sein. Es geht jetzt um eine Entäußerung, die dem Ich als einem denkenden, vorstellenden Wesen bzw. die der geistigen Seite des Tausches, die ein nur in der Welt der Vorstellungen ablaufender Prozess ist, immanent bleibt.

²⁰⁴ Ebda.

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 218

²⁰⁶ Ebda.

²⁰⁷ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 164

^ Die Individuen müssen aus der Verborgenheit der in ihren Köpfen hausenden Vorstellungen herauskommen, um füreinander das sein zu können, was jeder als abstraktes Fürsichsein in einfacher Weise schon für sich selbst ist. Das von ihnen verschiedene, ihnen als abstraktes Selbstbewusstsein Äußerliche (nur das gegenüber den einzelnen, gegeneinander verselbständigten Individuen äußerliche Element kann auch ein den verschiedenen Individuen gemeinsames sein) muss in einer Bedeutung gesetzt sein, die von ihm als einem Sinnlichen verschieden ist, nämlich in der Bedeutung der den Individuen zukommenden Subjektivität und Innerlichkeit. Hierdurch können die Subjekte in diesem jedem einzelnen Subjekt gegenüber Äußerlichen, aber allen Subjekten gemeinsamen Element füreinander das sein, was sie als abstrakte Selbstbewusstseine in einfacher Weise für sich selbst schon sind. Es geht um eine Äußerlichkeit, in welcher die gegeneinander verselbständigten einzelnen Subjekte als innerliche, abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine aus sich herausgehen. Aus dieser Äußerlichkeit kehren sie aber, ohne sich darin zu verlieren, wieder in sich zurück. Das Äußerliche ist für sie in einer diesem selbst fremden, übersinnlichen Bedeutung gesetzt.

Es liegt, was hier noch einmal aufgenommen werden muss, für Hegel ein *Zeichen* vor: »Der Begriff des Zeichens ist nämlich, dass die Sache nicht gilt als das, was sie ist, sondern als das, was sie *bedeuten* (hervorgeh. v. Verf.) soll.«²⁰⁸ In der »Enzyklopädie« schreibt Hegel hierzu beim Übergang aus der bilderproduzierenden Phantasie in die »*zeichenmachende Phantasie*«: »Indem nun die von dem Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung sich in einem *willkürlich* von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaubarem macht, so bringt sie dasjenige hervor, was man, in bestimmtem Unterschiede vom Symbol, *Zeichen* zu nennen hat. Das Zeichen muss für etwas *Großes* erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm *fremde* Bedeutung zur Seele gegeben.«²⁰⁹

Wenn vor bzw. unabhängig von der reellen Entäußerung und dem reellen Erwerb der Sachen die einzelnen Willen in wechselseitige Beziehung aufeinander als allgemeine gesetzt werden, dann muss dies auch in dem von dem sinnlich-natürlichen Medium der Sachen freien und unabhängigen Medium der Vorstellung geschehen. Die gegeneinander verselbständigten Individuen treten im vom Vertrag verschiedenen, einfachen Produktentausch nur in geistig-gesellschaftlichen Kontakt miteinander mittels der Entäußerung ihrer Sachen, d.h. mittels eines von ihnen, als einem jeweils abstrakten, nur in der Vorstellung gegenwärtigen Selbstbewusstsein, verschiedenen, sinnlichen Dings. Die Kehrseite hiervon ist, dass diese Entäußerung der Dinge ein den Individuen gemeinsames Tun war, worin sie wechselseitig ihre Willen bekundeten und jeder, mit der Entäußerung seines Produktes den anderen als Besitzer anerkennend, seinen einzelnen Willen als einen allgemeinen setzen konnte.

²⁰⁸ Ebda., S. 127 f.

²⁰⁹ G.W.F. Hegel, a.a.O., 3. Teil, Bd. 10, S. 269; (Hervorhebungen – D.W.)

Wenn nun für Hegel im »Tausch des Erklärens« unabhängig vom Tausch der Sachen das wechselseitige Sich - Anerkennen der Individuen sinnfälliges Dasein erhalten muss, dann heißt das, dass es dies allein nur im Medium der Vorstellung verbleibend erhalten kann. Dies bedeutet aber nicht, wie aus den bisherigen Erörterungen ersichtlich ist, dass die durch den Gegensatz von übersinnlichem Ich und sinnlichem Ding ihre gegensätzliche Struktur erhaltende Bewegung des Entäußerns und Erwerbens, d.h. die Bewegung, worin das Individuum auf seinen Willen verzichtet und seinen Willen zurückerhält, aufgegeben wird. Vielmehr reproduziert sich diese durch den Gegensatz von Natur und Denken geprägte Bewegung des Aneignens durch die Entäußerung und der Entäußerung durch die Aneignung auf der Ebene der Vorstellung in einer dieser als übersinnlichem Geschehen gemäßen Weise. Der Tausch ist, soweit er bisher als Produktaustausch betrachtet wurde (vom Kauf und Verkauf, also vom über das Geld vermittelten Tausch wird bewusst abgesehen), ein sich wechselseitiges Anerkennen der Individuen unter gleichzeitiger Entäußerung und Erwerbung der Produkte. Im Tausch ist zwar das von der sinnlich-sachlichen Seite verschiedene Übersinnliche und der Welt der Vorstellung angehörende Sich - Aufeinander-beziehen der abstrakten Selbstbewusstseine als das dem Tausch zugrunde liegende vorhanden, aber doch nur im Augenblick des Entäußerns und Erwerbens der Produkte. Da hierbei das Übersinnliche auf das »Leisten« angewiesen ist, ist es selbst so verschwindend und vergänglich wie dieses bzw. wie die Entäußerung und der Erwerb der Produkte selbst.

Im Vertrag aber findet für Hegel ein wechselseitiges Sich - Anerkennen der Individuen unabhängig und getrennt von diesem »Leisten« als der Entäußerung und dem Erwerb der Produkte (welche nur zu einer äußerlichen Folge herabgesetzt sind) statt, das auch unabhängig davon im Medium der Vorstellung eine selbständige Existenz gewinnt. Ein solches »Entäußern« und »Erwerben« im Bereich der Vorstellung, worin sich die Individuen wechselseitig als Besitzer ihrer Produkte als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine vor jeglichem »Leisten«, bzw. vor der Entäußerung der Produkte anerkennen, geschieht »durch Zeichen«²¹⁰. »Stipulation-nach Weise des Willens als eines Geistigen durch Zeichen - Wort, Gebärde, Schrift; Förmlichkeit, Ausführlichkeit, Händedruck - der gemeinsame Wille ist dafür beide - mein Wille ist nicht mehr subjektiv für mich. Was da ist, ist die Entäußerung meines Willens und der Verknüpfung desselben mit einem andern; ich habe dieser Entäußerung Dasein gegeben; so dass sie nicht mehr nur eine Subjektive ist; - sondern eine Handlung - außer mir gesetzt -«²¹¹.

So ist für Hegel die Sprache als das »der geistigen Vorstellung würdigste Element ...«²¹², in welchem die Individuen miteinander in gesellschaftlichen Kontakt treten eine »sich an sich selbst« in eine reine geistige Bedeutung aufhebende Äußerlichkeit. Die selbständig gegenüberstehenden Individuen äußern sich sprachlich und geben ihrer Innerlichkeit in Ton und Schrift eine gegenständlich-sinnliche Gestalt, welche ein von

²¹⁰ 127 G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 164

²¹¹ 128 Ebda.

²¹² 129 Ebda., S. 161

der Innerlichkeit der vereinzelt, gegeneinander selbständigen spröden Individuen verschiedenes und daher ein allen gemeinsames Medium ist. Jeder, der sich sprachlich äußert, entäußert seine in seinem Kopf eingeschlossene geistige Innerlichkeit, so dass die Sprache, als entäußerte Gestalt der in der Innerlichkeit des abstrakten Selbstbewusstseins gefangenen und gegeneinander selbständigen Individuen, das diesen gemeinsame äußerliche Dasein ist.

Mit der Entäußerung des innerlich Subjektiven in Form des sich sprachlichen Äußerns ist nun auch in einer der Vorstellung gemäßen Weise ein »Erwerben«, eine Aneignung des innerlich Subjektiven gegeben. Und zwar dadurch, dass das Äußerliche, in das sich die Individuen hinausbewegen, »nur noch als ein dem Inhalte selber verschiedenes Zeichen benutzt«²¹³ wird. Dieser Inhalt ist das innerlich Subjektive, die Bedeutung des Wortes, die eine geistige ist. In der Sprache gilt das sinnlich-äußerliche Element des Tons, der Schrift usf. nicht um seiner selbst willen, sondern um der in der Innerlichkeit und Subjektivität der Individuen bestehenden rein geistigen Bedeutung willen. »Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir Ihnen die Form der *Gegenständlichkeit*, des *Unterschiedenseins* von unserer *Innerlichkeit* geben, und zwar in einer *solchen* Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten *Innerlichkeit* trägt. Ein so innerliches Äußerliches ist allein der *artikulierte Ton*, das *Wort*.«²¹⁴

Diese Äußerlichkeit, die zugleich das »Gepräge der höchsten *Innerlichkeit*« trägt,²¹⁵ ist nur der stoffliche Träger einer ihr entgegengesetzten geistigen Bedeutung. Daher kommt es, dass die Entäußerung der gegeneinander verselbständigten Individuen in das ihrer Innerlichkeit auch immer äußerliche Element der Sprache hinein zugleich eine »Erwerbung« ihrer selbst als innerlichen geistig abstrakten Selbstbewusstseins darstellt. Das sinnliche Element ist das von jeder einzelnen Innerlichkeit verschiedene, aber darin zugleich das allen Menschen, insofern sie ein Selbstbewusstsein sind, gemeinsame Element, so dass das Sich - Entäußern zugleich der Prozess ist, in dem jedes einzelnen Selbstbewusstsein als allgemeines gesetzt wird. Das sinnlich-stoffliche Element der Sprache wird zunächst zu dem von allen einzelnen „Selbstbewusstseinen“ verschiedene, ihnen allen aber gemeinsame Dasein. In diesem sind die untereinander als abstrakte „Selbstbewusstseine“ gleichen, aber trotzdem gegeneinander selbständigen spröden Individuen »doch zugleich miteinander identisch, somit nicht selbständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen ... « Im Medium der Sprache als dem von der Innerlichkeit der einzelnen Individuen verschiedenen, ihnen äußerlichen, dadurch aber gemeinsamen Dritten hat auch der Geist als das von den einzelnen „Selbstbewusstseinen“ verschiedene, über sie übergreifende Dritte, d.h. hat sich der sich in die unterschiedlichen „Selbstbewusstseine“ ausdifferenzierende Geist auch ein von den Individuen verschiedenes Element geschaffen. In diesem wird er sich

²¹³ 130 G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, Bd. 11, Frankfurt/M. o.J., S. 330

²¹⁴ G.W.F. Hegel, a.a.O., 3. Teil, Bd. 10, S. 280

²¹⁵ Ebd., S. 227

auf seinem eigenen Boden ebenso gegenständlich wie er aus ihm »als einem bloßen Zeichen von Hause aus in sich zurückgegangen ist«²¹⁶.

Ist nun dieses Element, in das sich die einzelnen Individuen als in ein ihnen gemeinsames Medium entäußern, ein solches Äußerliches, welches »das Gepräge der ihnen allen gemeinsamen Innerlichkeit trägt«, so erfahren sie ihre Einheit als untereinander gleiche „abstrakte Selbstbewusstseine“, d. h. ihren einzelnen Willen als einen mit dem Willen der anderen zusammengehenden allgemeinen Willen. Ihre Innerlichkeit in dieses Medium entäußernd, »erwerben« sie diese Innerlichkeit auch wieder. Hierdurch sind sie aber nicht mehr nur wie zuvor ein einfaches, einzelnes Selbstbewusstsein, sondern ein solches, das aus der Auflösung aller einzelnen „Selbstbewusstseine“ in ein übergreifendes Selbstbewusstsein zu sich als ein einzelnes zurückkehrt. Dieses hat sich dann zugleich als eine einzelne Daseinsweise des übergreifenden Selbstbewusstseins erwiesen.

Aneignung durch Entäußerung und Entäußerung durch Aneignung bleibt auch im Vertrag, dem »Tausch des Erklärens« die Bewegung, die. in ihrer Struktur und ihrem Rhythmus durch den Gegensatz von dem sinnlich Äußerlichen und dem übersinnlich bzw. geistig Innerlichen bestimmt ist Diese Bewegung, in der sich die einzelnen Selbstbewusstseine als allgemeine setzen ist für Hegel das jedweder Form des Tausches zugrunde liegende, sein inneres Wesen ausmachende Geschehen.

Der Geist als das gemeinsame Dritte der einzelnen, gegeneinander verselbständigten Individuen, der sich nach Hegel in die unterschiedlichen Selbstbewusstseine ausdifferenziert, hat aus den oben dargelegten Gründen in der Sprache seine gemäßige Daseinsweise gefunden.

Der gesellschaftliche Kontakt war im Produktentausch durch die Sachen vermittelt. Durch die Entäußerung ihrer Sachen traten die Individuen überhaupt erst in gesellschaftlichen Kontakt miteinander, indem sie sich auch wirklich als Besitzer wechselseitig anerkennen konnten. Im Vertrag hat sich nun die im wechselseitigen Sich-Anerkennen der Individuen bestehende Übereinkunft von dem unmittelbaren Händewechsel der Sachen als der den gesellschaftlichen Kontakt initiiierenden Tätigkeit getrennt. Die Individuen treten daher in einer der Welt der Vorstellung immanenten Weise trotzdem in gesellschaftlichen Kontakt miteinander, um in diesem sich als die Besitzer ihrer Produkte bzw. als untereinander gleiche, abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine anzuerkennen. Nach wie vor ist der gesellschaftliche Kontakt durch etwas vermittelt, das ein von der Innerlichkeit, dem Subjektiven der Individuen verschiedenes Äußerliches ist. Der Austausch der Sachen erwies sich als eine äußerliche, sinnliche Bewegung, worin sich der Wille der gegeneinander verselbständigten Einzelnen bekunden musste, damit es zu einem wechselseitigen Sich-Anerkennen der einzelnen Willen als allgemeinen kommen konnte. Entsprechend handelt es sich auch jetzt um eine Vermittlung in einem gegenüber der Innerlichkeit der Individuen äußeren sinnlichen Element. Durch diese Vermittlung treten zwar die ein-

²¹⁶ G.W.F. Hegel, Ästhetik, Bd. 11, a.a.O., S. 331

zelen Individuen aus der in ihren Köpfen verborgenen Innerlichkeit heraus; sie treten damit aber zugleich in eine ihnen allen gemeinsame, über sie übergreifende Innerlichkeit hinein; denn die Sprache als ein System von Zeichen ist ein solches Äußerliches, »*Auswendig(s)*, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt und nur *innerhalb ihrer selbst* deren auswendig, existierende Seite ist«²¹⁷.

Die vor bzw. unabhängig von dem wirklichen Tausch als dem Händewechsel der Sachen zustande kommende Übereinkunft ist als dem sich Anerkennen der Individuen als Besitzer der Produkte eine von der sinnlichen Bewegung der Sachen, dem »Leisten«, verschiedene geistige Bewegung. Sie ist »ein Vorgestelltes, welchem daher nach der eigentümlichen Weise des *Daseins der Vorstellung in Zeichen* ... ein besonderes *Dasein* ... zu geben ist (.) und zwar in dem Ausdrucke der *Stipulation* durch Förmlichkeiten der *Gebärden* und anderer symbolischer Handlungen, insbesondere in bestimmter Erklärung durch die *Sprache*, dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente«²¹⁸.

Der unmittelbar sporadisch auftretende, zufällige Produktaustausch ist für Hegel eine unentwickelte Keimform des Vertrages. Das dem Tausch zugrunde liegende, sein Wesen ausmachende, allein in Form der Vorstellung gegebene sich wechselseitige Anerkennen der Individuen als Besitzer der Produkte, bzw. die »Übereinkunft« fällt im Produktentausch noch unmittelbar mit der »Leistung«, dem wirklichen Akt des Tausches der Sachen zusammen. »In der Natur des Vertrages liegt es, dass sowohl der gemeinsame als auch der besondere Wille sich äußere, weil hier Wille sich zu Wille verhält. Die Übereinkunft, die sich in einem Zeichen manifestiert, und die Leistung liegen daher bei gebildeten Völkern auseinander, während sie bei rohen zusammenfallen können. In den Wäldern von Ceylon gibt es ein Handel treibendes Volk, das sein Eigentum hinlegt und ruhig wartet, bis andere kommen, das ihrige dageganzusetzen: hier ist die stumme Erklärung des Willens von der Leistung nicht verschieden.«²¹⁹

Als unentwickelte Form des Vertrages, in welchem die geistige Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens selbständig für sich ins Bleiben herausgetreten ist, ist auch der Produktentausch eine hinter der sinnlichen Bewegung des Tausches der Sachen versteckte geistige Bewegung. Diese besitzt, soweit es in ihr zu einer Übereinkunft kommt, auch ein Dasein in einem Zeichen: Jeder Besitzer setzt sein Produkt, wie oben schon auseinandergesetzt wurde, in der Bedeutung des von allen stofflich-inhaltlichen Unterschieden abstrahierenden Bedürfnisses überhaupt und damit auch in der Bedeutung des innerlichen abstrakt-allgemeinen Ich. In der Bekundung seines Willens durch die Entäußerung seines Produktes bezieht das Individuum dieses auf den Gebrauch durch andere Individuen. Deshalb muss es ihm eine Bedeutung geben, die ihm nicht als natürlich-sinnlichem, auf natürlich-sinnliche Weise zu verzehrendem Ding zukommt. Das Ding wird für den Besitzer, der es entäußert, auch

²¹⁷ G.W.F. Hegel, a.a.O., 3. Teil, Bd. 10, S: 279

²¹⁸ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 161

²¹⁹ Ebda., S. 162

schon in einfachster, unentwickelter und mit dem Tausch selbst verschwindender Weise als ein *Zeichen* behandelt (denn einem sinnlich-stofflichen Ding eine diesem fremde, entgegen gesetzte geistige Bedeutung geben, die ihm nicht als diesem sinnlich-materiellen Ding unmittelbar zukommen kann, macht es nach Hegel zum Zeichen). Bei den »rohen Völkern«, wo nur sporadisch und zufällig getauscht wird, liegt nur die stumme Bekundung des Willens in der Entäußerung einer dem innerlichen Willen äußerlichen Sache vor. Aber auch schon in der sinnlichen Bewegung des Tauschs ist für den stummen, sich sprachlos in dem Weggeben des Produktes äußernden Willen die sinnlich-sachliche Seite, worin die Entäußerung geschieht, in ein Zeichen verwandelt; denn auch im Produktentausch geht es um die geistige Bewegung des Anerkennens, d.h. um die »Übereinkunft«. Wie diese mit der sinnlichen Bewegung der Sache verquickt ist und nur im Augenblick des Händewechsels der Sachen vorhanden ist, so hat auch das Produkt vorübergehend Zeichencharakter, der mit seinem Weggeben verloren geht.

Mit der Betrachtung des unmittelbaren, zufälligen Produktentauschs, wie er sich bei »rohen Völkern« findet, und der Betrachtung des Vertrages im Sinne des »Tausches des Erklärens« wurden im Interesse seiner Verdeutlichung der Art und Weise, in der Hegel das Geld begreifen muss, zwei Extrempositionen dargestellt. Im unmittelbaren Produktentausch fallen für Hegel die »Übereinkunft« (das wechselseitige Sich-Anerkennen als abstrakte Selbstbewusstseine oder Besitzer der Produkte) und die »Leistung« (Hände- und Stellenwechsel der Sachen) noch zusammen. Der Produktentausch stellt für Hegel noch eine Einheit von sinnlicher und geistiger Seite dar. Da in dieser Einheit die geistige Seite des Willens in der sinnlichen Bewegung der Dinge verborgen ist und als unmittelbarer Zweck die Befriedigung der Bedürfnisse erscheint, liegt gemäß ihrer Einfachheit der Akzent noch auf der sinnlichen, in der Bewegung der Sachen bestehenden Seite. Das wechselseitige Sich -Anerkennen als Besitzer ist für die in die Befriedigung ihrer Bedürfnisse verstrickten »rohen« Menschen nur ein beiher spielendes Moment.

Im »Tausch des Erklärens« als dem entgegen gesetzten Extrem zum Produktentausch hat sich die geistige Seite des Tauschs, das sich wechselseitige Anerkennen, von der sinnlichen Seite des »Leistens« losgerissen und befreit. Die »Übereinkunft« (das sich wechselseitige Anerkennen) hat gegenüber der sinnlichen Seite der Bewegung der Sachen, die nur noch als eine beiher spielende, selbstlose äußere Folge auftritt, ein selbständiges Dasein erhalten in einer der geistigen Vorstellung (im Gegensatz zu den äußerlich sinnlichen Sachen) immanenten Äußerlichkeit, nämlich in der ihrem Wesen nach als Zeichen bestimmten Sprache.

Erschien im Produktentausch diese »Übereinkunft«, das sich wechselseitige Anerkennen, nur als beiher spielendes äußeres Moment des unmittelbar auf die Befriedigung der Bedürfnisse einseitig ausgerichteten Tauschs, so ist im »Tausch des Erklärens« umgekehrt die wirkliche Entäußerung und Erwerbung der Dinge, der wirkliche Hände- und Stellenwechsel der Sachen die bloß äußere selbstlose, vom Geist freigelassene Folge des vor bzw. unabhängig von der Bewegung der Sachen geschehenen, sich wechselseitigen Anerkennens. Hiermit hat sich der Schein der

Vermitteltheit des Geistes durch seine von ihm verschiedene sinnliche Bewegung aufgelöst: Der Geist hat sich dadurch als das allein mit sich selbst Vermittelnde erwiesen, dass er dasjenige, was ihn ursprünglich zu vermitteln schien, selbst zu einem von ihm Vermittelten herabsetzt.

Nun handelt es sich beim durch Geld vermittelten Tausch, so wie er von Hegel bei der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet wird, zwar noch nicht um den Vertrag als »Tausch des Erklärens«, aber auch nicht mehr um den Produktentausch der »rohen Völker«. Vielmehr handelt es sich um einen gesellschaftlichen Prozess auf dem Boden einer entwickelten gesellschaftlichen Wirklichkeit eines »gebildeten Volkes«, in welcher alle Individuen schon hineingestellt sind in einen durch »Arbeit und Tausch« bestimmten Zusammenhang. In diesem beziehen sie sich wechselseitig aufeinander und hängen wechselseitig voneinander ab. Sie treten nicht mehr, wie im unmittelbaren Produktentausch nur zufällig, sporadisch mittels des Austauschs ihrer Produkte in gesellschaftlichen Kontakt miteinander. »Hier ist die Zufälligkeit des *Besitzergreifens aufgehoben: ich habe alles durch Arbeit und durch Tausch im Anerkanntsein.*«²²⁰

Es wurde oben gezeigt, dass die der Welt der Vorstellung angehörende Beziehung der Subjekte zu deren Produkten und zueinander sich sowohl im Produktentausch als auch im »Tausch des Erklärens« auf unterschiedliche Weise im Zeichencharakter eines sinnlich-äußerlichen Elementes manifestiert. Im Produktentausch wurde den Dingen von ihren Besitzern der Charakter eines Zeichens dadurch gegeben, dass sie ihren Produkten die von ihrer natürlich-sinnlichen Gestalt verschiedene Bedeutung des nur für die Vorstellung gegebenen »Bedürfnisses überhaupt« geben. Dagegen manifestiert sich im »Tausch des Erklärens« die von der sinnlichen Bewegung der Produkte befreite geistige Seite des sich wechselseitigen Anerkennens der Individuen nicht mehr in der Verwandlung der Arbeitsprodukte in Zeichen. Sie manifestiert sich vielmehr in einer ihr adäquaten Weise in dem »das Gepräge der Innerlichkeit« tragenden, als Zeichen bestimmten, äußeren Element: in der Sprache. Mit der Trennung der »Übereinkunft« von der »Leistung« geht für Hegel einher, dass sich die »Übereinkunft« eine von dem Tausch als der Bewegung der Sachen losgelöste Daseinsweise verschafft. Das Medium, worin die Vermittlung der durch ihren Willen innerlich bestimmten, gegeneinander verselbständigten Individuen geschieht, wird zu einem für das Willensverhältnis adäquateren Medium.

^ Es wurde schon untersucht, in welcher Weise im über Geld vermittelten Tausch der Sachen sich die »Übereinkunft« von der Bewegung der Sachen getrennt und dieser gegenüber verselbständigt hat; denn in dem Maße hat sich auch die »Übereinkunft« (das wechselseitige Anerkennen der Individuen als abstrakte Selbstbewusstseine) über die im Produktentausch gegebene Weise hinaus in einem Zeichen manifestiert. »Die Übereinkunft, die sich in einem Zeichen manifestiert, und die Leistung liegen daher bei gebildeten Völkern auseinander, während sie bei rohen zusammenfallen können.«²²¹ Ist nun nach Hegel der Austausch der Produkte ein allgemein vorherrschender geworden

²²⁰ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 217

²²¹ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 162

und keine zufällig sporadisch auftretende Aktion mehr, so ist auch in gleichem Maße in ihm die geistige, in dem wechselseitigen Sich-Anerkennen der Individuen bestimmte Seite hervorgetreten. Die Abhängigkeit des Entäußerns und Erwerbens der Produkte vom Willen des Individuums ist selbst dadurch in den Willen aufgenommen worden, dass jeder, um ein Produkt zu erhalten, das Einverständnis des anderen braucht.

Im einfachen Produktentausch muss der Besitzer eines Produktes, um die Zufälligkeit und Seltenheit des Tausches zu überwinden, »sein Eigentum hinlege(n), ruhig erwaite(n), bis andere kommen, das ihre dagegenzusetzen«²²². In diesem Warten, das in obigem Sinne Ausdruck der Seltenheit und der Zufälligkeit des Tausches ist, zeigt sich, dass mit der Bekundung des Willens eines einzelnen Besitzers, sein Produkt loszuschlagen, der Wille eines anderen nicht sofort mit eingeschlossen ist. Es zeigt sich vielmehr, dass das andere Individuum, das seinen Willen auch mit der Entäußerung eines Produktes bekundet, aus einem anderen als durch den Tausch bestimmten Lebenszusammenhang heraus von außen an den ebenso wenig durch den Tausch bestimmten Lebenszusammenhang des einen herantritt. Hierdurch findet dann der Wille dieses einen, der sich im »Hinlegen« seines Produktes bekundete, in einem anderen Willen seine Bestätigung. Die Vereinigung der Willen hängt davon ab, ob zufällig dieser oder jener vorbeikommt, dem das angebotene Produkt zur Befriedigung seines Bedürfnisses dient. Es besteht noch kein Zusammenhang, in dem jeder jedem wechselseitig das Produkt seines Bedürfnisses bereitstellen muss. Unter Bedingungen des einfachen Produktentauschs muss jeder der Besitzer von Produkten so sporadisch den Willen eines anderen anerkennen, wie sein Produkt einen Abnehmer findet. Ebenso schließt diese Zufälligkeit und Seltenheit der Tauschaktion ein, dass der geistige Vorgang, seinem Produkt die Bedeutung aller Bedürfnisse zu geben und sich hierbei als das von allem Besonderen abstrahierende Ich zu setzen, auch nur hin und wieder geschieht, d.h. hinsichtlich dieser oder jener Sache, die einer größeren Menge verschiedener Sachen angehört. Hiermit geht auch der Vorgang, von den stofflich-inhaltlichen Unterschieden zu abstrahieren, sich ohne Begierde in der Weise der Vorstellung zu seinem Produkt zu verhalten, d.h. die Befreiung aus dem Versenken in die unmittelbare Sinnlichkeit nur teilweise vorstatten. Das Hervorgehen des Geistes als ein Sich-befreien von der Sinnlichkeit ist im Verhalten der Individuen zu ihrem Produkt als einem Allgemeinen nur unvollständig und betrifft nur einzelne Seiten der sinnlich-materiellen Wirklichkeit. Es führt noch nicht zu einem prinzipiellen Nachweis der Nichtigkeit und der Unselbständigkeit der »in den Banden der Vereinzelung liegenden sinnlich-natürlichen Wirklichkeit«. Ebenso ist die Beziehung der Individuen als Besitzer der Produkte oder als „abstrakte Selbstbewusstseine“ noch nicht in die Beziehung des einzelnen Individuums zu seinem Produkt eingeschlossen.

Unter den Lebensbedingungen »gebildeter Völker«, unter denen die Reproduktion des natürlichen Lebens durchgängig vom Tausch der Produkte abhängt (oder der Tausch ständig seine Vorherrschaft ausdehnt), muss das einzelne Individuum schon in

²²² Ebda.

der Ausgangssituation des Austauschprozesses die Beziehung zum anderen Subjekt in die Beziehung zu seinem Produkt aufnehmen. In die Bekundung seines Willens ist schon, bevor es sein Produkt aus den Händen gibt, eingeschlossen, dass ein anderes Individuum dafür sein Produkt geben muss. Dass aber jemand sein Produkt entäußern will, heißt schon von vornherein, dass er den anderen als Besitzer anerkennt und umgekehrt der andere ihn. Keiner kann leben, ohne sein Produkt zu entäußern. Dies ist im Produktentausch nicht der Fall. In ihm wird nur dieses oder jenes Produkt getauscht. Ansonsten verzehrt man Produkte eigener Arbeit oder solche, die durch unmittelbare, direkte Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisse angeeignet werden. Unter »gebildeten Völkern« kann keiner sein Produkt ohne das Einverständnis des andern entäußern; ist dies vorherrschend geworden, dann reflektiert es sich auch als vorherrschender Tatbestand in den Köpfen der sich selbständig gegenüberstehenden, ihre Produkte besitzenden Individuen.

Die Individuen tauschen ihr besonderes Produkt gegen die allgemeine, von allen als Zeichen behandelte Sache aus, um mit dieser wiederum ein besonderes einzelnes Produkt zu erhalten. Die »Leistung« durch Sachen hat sich also verdoppelt. Man tauscht nicht mehr nur einige spezifische Sachen gegen eine andere desgleichen^{223.} wie im Produktentausch. Das »Leisten« selbst hat vielmehr durch die Dazwischenkunft des Geldes einen allgemeinen Charakter erhalten. Es wird nicht unmittelbar das eine spezifische Produkt gegen ein anderes ausgetauscht, sondern anstelle dieser »besonderen Leistung« ist die allgemeine, durch das Zeichen gegebene getreten. Die »besondere Leistung« ist in der durch das Zeichen bestimmten allgemeinen »Leistung« enthalten. Im Zeichen hat sich schon vor der »Leistung« der einzelnen, voneinander verschiedenen Sachen der Wille aller manifestiert, sich im Austausch ihrer Produkte wechselseitig als deren Besitzer anzuerkennen. Zwar hat dies »Leisten« noch den Charakter des »Leistens« durch besondere Sachen wie im Produktentausch. Es hat sich aber so in das »besondere Leisten« und das »allgemeine Leisten« gespalten, dass das »besondere Leisten« nur noch zu einer selbstlosen äußeren Folge der allgemeinen, im Zeichen gegebenen »Leistung« wird. Der Schein, der darin besteht, dass das wechselseitige Sich-Anerkennen der Individuen (der allgemeine Wille), durch die sinnliche Bewegung der Sachen vermittelt ist und der den Produktentausch auszeichnete, ist im durch Geld vermittelten Tausch aufgehoben. Der allen einzelnen Willen gemeinsame Wille, dass jeder gegen jeden sein Produkt austauscht, hat schon immer unabhängig von der besonderen »Leistung« sich in ein und derselben Sache manifestiert. Diese ist hierdurch nicht mehr ein besonderes, zu verzehrendes Produkt, sondern ein für die epochale Dauer des gesamten Austauschs gültiges Zeichen. Der gemeinsame Wille als Übereinkunft hat sich noch nicht von den Sachen überhaupt losgelöst, sondern nur von den einzelnen Sachen, insofern diese als einzelne, konkrete Bedürfnisse befriedigen. Er erhält noch besonderes Dasein in einer Sache, die neben

²²³ Ebda., S. 166

den anderen Sachen existiert, die aber eine diesen nicht zukommende geistige Bedeutung besitzt.

Der Besitz dieser Sache ist daher schon der durch die wirkliche Übereinkunft aller Willen garantierte Besitz aller anderen Sachen. Und das »besondere Leisten«, der Hände- und Stellenwechsel der einzelnen Sachen ist nur noch ein äußerlicher und zufälliger Akt. In diesem wird einfach nur ausgeführt, was vor, d. h. unabhängig von dem »besonderen Leisten« durch das wechselseitige Sich - Anerkennen der Individuen schon zustande gekommen ist. Dieses hat sich vor und unabhängig von dem Erwerben und Entäußern der besonderen einzelnen Produkte in einer besonderen Sache, dem Geld, manifestiert.

Die Existenz des Geldes ist für Hegel der Beweis dafür, dass sich der Unterschied zwischen dem gemeinsamen Willen als »Übereinkunft« und der Verwirklichung derselben durch die »Leistung« herausgebildet hat. Der »besonderen Leistung« geht die im Geld als Zeichen gegebene »allgemeine Leistung« voraus. In dieser ist also schon vor und unabhängig von der »besonderen Leistung« der allgemeine Wille als Übereinkunft gegeben.

Die »Übereinkunft« und die »Leistung« haben sich aber insofern noch nicht getrennt, als die Verwirklichung der Übereinkunft noch immer durch eine »Leistung« geschieht, d.h. durch die im Geld als Zeichen in Gestalt einer Sache existierende »allgemeine Leistung«. Der allgemeine Wille als Übereinkunft hat noch nicht für alle frei von den Sachen in einem allein der Innerlichkeit des Willens eigentümlichen Medium des reinen Gedankens sein Dasein gefunden. Vielmehr gilt der allgemeine Wille immer noch so viel wie eine Sache, jetzt aber im Unterschied zum Produktentausch so viel wie eine von allen anderen Sachen ausgeschlossene dritte Sache.

Dem Tausch mittels des Geldes kommt, gegenüber dem unmittelbaren Produktentausch und gegenüber dem Tausch des Erklärens als dem eigentlichen Vertrag eine Zwischenstellung zu. Nach einer Seite hin hat sich der allgemeine Wille noch nicht von dessen Verwirklichung durch die »Leistung« getrennt. Nach der in die Richtung des Vertrages weisenden Seite dagegen hat sich der allgemeine Wille schon von dem »Leisten« getrennt, weil er sich vor und unabhängig von dem »besonderen Leisten« in einer Sache als Zeichen manifestiert hat. Hierdurch hat sich das »besondere Leisten« innerhalb seiner selbst in ein besonderes und allgemeines »Leisten« verdoppelt. Für den durch das Geld vermittelten Tausch trifft folglich für Hegel zu, dass der Unterschied »von Eigentum und Besitz, von substantieller und äußerlicher Seite«, sich weiterentwickelt hat zu dem »Unterschiede des gemeinsamen Willens als *Übereinkunft* und der Verwirklichung derselben durch die *Leistung*«. Weiterhin trifft zu, dass jene zustande kommende »Übereinkunft, ... (die) für sich im Unterschiede von der Leistung ein Vorgestelltes« ist, auch im Geld »nach der eigentümlichen Weise des *Daseins der Vorstellungen in Zeichen* ... ein besonderes *Dasein*« erhalten hat.²²⁴

²²⁴ Ebda., S. 161

5. Abschließende Bemerkungen über den Geist, der im Geld sachlich erscheint und die »bürgerliche Gesellschaft« in den »Staat« überführt

Der Tausch erscheint als Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse der Individuen, indem das durch die Entäußerung des eigenen Produktes erworbene andere Produkt wieder für das Subjekt ein Gegenstand seiner »Begierde« ist.

Vom Geist aus gesehen, der die Einheit der voneinander verschiedenen und als „abstrakt-allgemeine Ichs“ untereinander identischen „Selbstbewusstseine“ ist, hat dies aber für Hegel den Charakter einer vom Geist angewandten List. Die auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ausgehenden Individuen werden durch den Austausch gezwungen, ihren Dingen in ideeller Weise die Bedeutung aller andern Bedürfnisse zu geben. Sie setzen sich damit selbst als „abstrakt-allgemeines Ich“, als das sie sich dann in der Bewegung des Tauschs anerkennen. Sie werden gezwungen, etwas zu tun, das nicht ihr unmittelbares Interesse ist, so dass sich gleichsam hinter ihrem Rücken durch ihr Verhalten zueinander und ihre Köpfe hindurch der objektive Geist als ihre Einheit ausbildet. Einmal ist der Gebrauchswert und damit die Befriedigung der Bedürfnisse der Zweck der Bewegung des Austauschs, während das Allgemeine als das durchgehende Gemeinsame aller Selbstbewusstseine oder das Gemeinsame aller einzelnen Willen als das bloße Mittel für die Befriedigung der konkret-nützlichen Bedürfnisse erscheint. Von der Seite des Geistes dagegen hat die Bewegung des Tauschs den umgekehrten Charakter. Für ihn ist der Tausch als die auf die Befriedigung der Bedürfnisse ausgerichtete Bewegung nur das Mittel, die einzelnen gegeneinander spröden und verselbständigten Bewusstseine zu zwingen, die Bewegung ihres wechselseitigen Anerkennens auszuführen um sich jeweils zum „abstrakt allgemeinen Selbstbewusstsein“ weiter zu entwickeln. Auf der einen Seite erscheint das sich wechselseitige zum Selbstbewusstsein führende Anerkennen als Mittel zum Zweck für die durch den Tausch der Gebrauchswerte vermittelte das Leben erhaltende Bedürfnisbefriedigung. Nach der er anderen ist letzteres umgekehrt Mittel zum Zweck die das Selbstbewusstsein schaffende und reproduzierende Anerkennung.. Das erste Mal erscheint der aus den in den konkret-nützlichen Produkten ausgebreitete stoffliche Reichtum bestehende Inhalt als Selbstzweck der Bewegung, das andere Mal erscheint die in dem abstrakten Selbstbewusstsein der Individuen gegebene Form als Selbstzweck.

Der allgemeine Wille ist durch den Tausch vermittelt, d.h. sowohl durch die Entäußerung und das Erwerben der Dinge als auch durch das der Bewegung der Dinge vorhergehende, sich wechselseitige Anerkennen der einzelnen Selbstbewusstseine. Dass der allgemeine Wille das Resultat eines Werdens im Tausch ist, kann auch so verstanden werden, dass es sich zugleich um einen Rückgang in den objektiven Geist als dem wahrhaften Grund der aus Arbeit und Tausch bestehenden bürgerlichen Gesellschaft handelt. Dieser setzt sowohl die sinnliche Bewegung der Dinge als auch das wechselseitige ich - Anerkennen der einzelnen Bewusstseine zu einer von ihm

selbst geschaffenen Voraussetzung herab, um dadurch sich als die allein selbständige, die bürgerliche Gesellschaft beherrschende Instanz zu erweisen.

In der Beziehung der Individuen als „abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine“ aufeinander, worin ein Übersinnlich-Geistiges sich selbst begegnet, ist für Hegel der Geist gegenwärtig. Denn »der Geist (ist) nur Geist, insofern er für den Geist ist«²²⁵, und als solcher sich dadurch auszeichnet, »die Substanz der Sittlichkeit“ zu sein, „namentlich der Familie, der geschlechtlichen Liebe, ... der Vaterlandsliebe, dieses Wollens der allgemeinen Zwecke und Interessen des Staats, die Liebe zu Gott, auch der Tapferkeit, ... und endlich auch der Ehre, ... «²²⁶

Die Individuen, die sich für Hegel in allen Phasen des Tauschs als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine“ erweisen und sich als solche ständig bewähren müssen, sind auf eine bestimmte Weise frei: Dadurch, dass sie ihren Sachen die Bedeutung aller andern Sachen geben müssen, werden sie aus der noch in der Arbeit und der Bedürfnisbefriedigung gegebenen Abhängigkeit von der Welt des sinnlich Gegenständlichen befreit. Darüber hinaus verhalten sie sich zu einem »Andern«, welches wie sie selbst ein .geistiges, von ihnen nicht verschiedenes Wesen ist: So sind sie im »Andern« »bei sich selbst« und »bei sich selbst« im »Andern«. Das Geld ist hiermit als sachliches Dasein des »allgemeinen Willens«, worin alle einzelnen Willen als in ihre »gemeinsame Substanz zusammengeflossen« sind, eine »äußerliche Realität« der »Freiheit«. ²²⁷ Im Geld ist die Sache nach ihrer sinnlich besonderen, natürlichen Seite als ein Nichtiges, Unselbständiges, d.h. als »ein solches gesetzt, das wesentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Person und darum für jede andere Person ein Unantastbares zu sein. Hier sehen wir ein Subjektives, das sich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieser Freiheit. Der Geist kommt daher hier zum Fürsichsein, die Objektivität des Geistes zu ihrem Rechte. So ist der Geist aus der Form der bloßen Subjektivität herausgetreten«. ²²⁸

Die Weiterentwicklung der Wirklichkeit wird eine Weiterentwicklung des Geistes als der Einheit der gegeneinander verselbständigten Selbstbewusstseine sein und unterschiedliche Formen aufweisen, in denen dieses Dritte, in zunehmendem Maße sich als der an und für sich seiende Grund der Wirklichkeit erweist. Die volle Verwirklichung jener im Eigentum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, d.h. die Vollendung der Realisation des Begriffs des objektiven Geistes wird aber erst im Staate erreicht. Seine in der „rechtlichen Welt“ der bürgerlichen Gesellschaft erreichte Freiheit entwickelt der Geist weiter im Staat, der sich durch ihn zur »sittlichen Welt entwickelt.«²²⁹ hat. »Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das

²²⁵ G.W.F. Hegel, zitiert nach: Michael Theunissen, »Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat«, Berlin 1970, S. 125

²²⁶ G.W.F. Hegel, 3. Teil, Bd. 10, a.a.O., S. 227

²²⁷ Ebda., S. 34

²²⁸ Ebda.

²²⁹ Ebda.

höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.«²³⁰

Im Geld als der Daseinsweise des allgemeinen Willens oder der Übereinkunft existiert für alle Individuen handgreiflich das Recht bzw. die Anerkennung als Besizende, gleichgültig gegenüber dem besonderen Inhalt dessen, was sie besitzen, d.h. auch gleichgültig gegenüber dem, was die Individuen außerhalb ihres Daseins als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine sonst noch sind. »Aber dies Geld, das die *Bedeutung* aller. Bedürfnisse hat, ist selbst nur ein *unmittelbares Ding* - es ist die Abstraktion von aller Besonderheit, Charakter usf., Geschicklichkeit des Einzelnen.«²³¹ Der allgemeine Wille setzt sich gegenüber dem einzelnen Willen notwendig, d.h. in seiner durch die Übereinstimmung aller mit allen bewährten Allgemeinheit durch; es gilt das Recht bzw. der Besitz um des Besitzens willen ohne Ansehen der Person, gleichgültig gegen jedwede Besonderheit. »Die Gesinnung (des Kaufmanns) ist, diese Härte des Geistes, worin der Besondere, ganz entäußert, nicht mehr gilt, (nur) striktes *Recht*. «²³² Um die Härte des Geistes, bzw. die Gesinnung des Kaufmanns in ihrer abstrakten Allgemeinheit, ohne Rücksicht auf »Besonderheit, Charakter, Geschicklichkeit« zu verdeutlichen, führt Hegel mit dem »Wechsel« ein aus der Funktion des Geldes als Zahlungsmittel hervorgehendes Verhältnis von Gläubiger und Schuldner an: »Der Wechsel muss honoriert werden, es mag zugrunde gehen, was will, Familie, Wohlstand, Leben usf., gänzliche Unbarmherzigkeit.«²³³ Wo der Besitz um des Besitzes willen Zweck und treibendes Motiv des Handelns ist, zeigt sich auf einmal, dass die schicksalhafte Gleichgültigkeit nur »auf einem Auge blind« ist; denn Hegel fährt fort: »Fabriken, Manufakturen gründen gerade auf das Elend *einer* (hervorgehoben vom Verf.) Klasse ihr Bestehen.«²³⁴ Die angeblich vor keiner Verschiedenheit der Person haltmachende, auf keinen »Standesunterschied« Rücksicht nehmende Indifferenz des strikten Rechts verhält sich, dem Begriff des letzteren widersprechend, indifferent, gleichgültig nur gegenüber der »Familie, dem Wohlstand, Leben usf.« *einer* Klasse. Hegel drückt hier in nichtbegriffener, abstrakter Weise folgendes aus: In Übereinstimmung mit den Gesetzen der Warenzirkulation ist die Produktion des Reichtums in den abstrakten Formen des Werts Selbstzweck. Aber im Gegensatz zu den aus der Warenzirkulation hervorgehenden Vorstellungen von der Gleichheit und Freiheit handelt es sich bei dieser Produktionsweise um ein Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis. In diesem Verhältnis produzieren diejenigen, denen unbezahlte Mehrarbeit abgepresst wird und deren Produkte rechtmäßig der anderen Klasse gehören, ihre mehr oder weniger prekären geistigen und materiellen Lebensverhältnisse als Bedingung für den materiellen und geistigen Reichtum dieser anderen Klasse.

Oben wurde schon angeführt, dass die Weiterentwicklung des allgemeinen Willens, worin alle einzelnen Willen zusammengefloßen sind, und welcher das gegenüber den

²³⁰ Ebda., S. 399

²³¹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 257

²³² Ebda.

²³³ Ebda.

²³⁴ Ebda.

einzelnen, voneinander verschiedenen Willen selbständig gegenüberstehende Dritte ist, zur höchsten Form des objektiven endlichen Geistes, dem Staat, führt. In ihrem sich gegenüber der sinnlichen Bewegung der Sachen verselbständigenden Aufeinanderwirken erweisen sich die Individuen mittels ihres sich wechselseitigen Anerkennens als Besitzer der Produkte als einzelne Daseinsweisen des allgemeinen, ihnen allen gemeinsamen Willens. Das Geld ist nichts anderes als der sachliche Ausdruck dieser geistigen Bewegung, das sachliche Dasein der Beziehungen der Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine zueinander.²³⁵ Und insofern in dieser Beziehung von Ich zu Ich der Geist, wie oben auseinandergesetzt, als Staat gegenwärtig ist, ist sich der Geist im Geld »also in seiner Abstraktion Gegenstand geworden als das *selbstlose* Innre. Aber dies Innre ist das Ich selbst, und dies Ich ist sein Dasein selbst. Die Gestalt des Innern ist nicht das tote Ding: *Geld*, sondern ebenfalls Ich. Oder dem Geist ist der Staat überhaupt Gegenstand seines Tuns und Bemühung, und Zweck«²³⁶

²³⁵Da für R. Bubner der Wert einmal kein Verhältnis, geschweige denn ein gesellschaftliches ist, und zum andern der Wert ihm, »in die Dimension des Tausches« gerückt, in idealistischer Manier »gedoppelt als Gebrauchswert und Tauschwert erscheint«, (Rüdiger Bubner, Logik und Kapital, in: Dialektik und Wissenschaft, Ffm. 1973, S. 78) wird verständlich, warum er sich unter die Autoren reiht, die, indem sie den jungen Hegel gegen den späten ausspielen, auch behaupten, in seinen frühen Schriften, die Marx nicht kannte, habe Hegel nicht anders als Marx, d. h. in einer Marx vorwegnehmenden Weise die durch »Arbeit« und »Tausch« bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit »unverkürzt im Blick« (G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, 1. Aufl., Gütersloh 1961, S. 17) gehabt. Bubner vertritt nämlich folgende These: »Wie die später veröffentlichten Manuskripte der Jenenser Realphilosophie Hegels zeigen, hat Hegel selber in seinem Begriff des Geldes *keinem falschen Idealismus gehuldigt* (hervorgehoben vom Verf.). Er bestimmt die in der Bewegung des Tauschs sich herstellende Allgemeinheit, die von Produzieren, Gebrauch, Bedürfnis absieht, als die abstrakte Einheit des Wertes, der als Geld dingliches Dasein gewinnt.« (R. Bubner, a.a.O., S. 44 f, Fußnote Nr. 1) Aus demselben Grunde, aus dem Hegel, wie in diesem Kapitel gezeigt, in einer durch den irrationalen Gegensatz von Natur und Denken bestimmten idealistischen Weise das Geld als sachliches Dasein des sich in die Selbstbewusstseine der Warenbesitzer ausdifferenzierenden Geistes ableitet, hat er auch nicht den Zusammenhang von ökonomischen Formen, sozialen Beziehungen und Bewusstseinsformen erfasst. Als ob es mit dem Begreifen dessen, was Geld als historisch-gesellschaftliches Verhältnis darstellt, nicht um jenen Zusammenhang und damit nicht auch schon in entscheidender Weise um das Begreifen des Verhältnisses von Sein und Bewusstsein ginge, glaubt R. Bubner in einer Fußnote so nebenher bemerken zu können, Hegel habe adäquat das Geld abgeleitet. Hätte dies Hegel wirklich getan, d. h. das Geld als bestimmte historische Weise dechiffriert, in der die einzelnen verschiedenen konkret nützlichen Arbeiten im Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit erhalten, dann hätte sich auch der Wunschtraum von Rohrmoser, Hegel habe Marx vorweggenommen, tatsächlich erfüllt, aber auf eine ihm unvorstellbare Weise, die es auch R. Bubner erspart hätte über das Verhältnis von »Logik zu Kapital« nachzudenken; denn statt der »Logik« hätte schon Hegel und nicht erst Marx »Das Kapital« geschrieben.

²³⁶G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805-1806, a.a.O., S. 257.

Kapitel 2

Hegels Begriff der menschlichen Arbeit. »Arbeit und Tausch als unterschiedliche Entwicklungsstufen des Geistes«

1. Zu Hegels Vermischung von einfacher Warenzirkulation und der Zirkulation des Kapitals

Die Darstellung des entwickelten Kapitalverhältnisses durchläuft einen Zirkel von einfacher Warenzirkulation und Kapitalzirkulation. Marx stellt, den Kreislauf des Kapitals nachvollziehend, die einfache Warenzirkulation zunächst als Voraussetzung dar, um aus ihr heraus zu dem ihr zugrunde liegenden Produktionsprozess überzugehen. Als bestimmte Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess gehen aus dem kapitalistischen Produktionsprozess die Waren hervor, die Mehrwert enthalten und somit als Träger des entwickelteren Kapitalverhältnisses in die Warenzirkulation eingehen. In der Gesamtproduktion erscheint die Warenzirkulation als Voraussetzung und als Resultat. Als Voraussetzung, insofern dem kapitalistischen Produktionsprozess der Kauf und Verkauf von Produktionsmitteln und Arbeitskräften vorausgeht, als Resultat, insofern die Produkte als mit Mehrwert angereicherte Waren in die Zirkulation eingehen müssen. Auf dem Hintergrund, dass eine solche konkrete Form des Werts wie das Kapital aus den einfacheren Formen des Werts entwickelt wird, ergibt sich die Notwendigkeit, den Bereich herauszukristallisieren, der schon eine historisch-spezifische Formbestimmtheit besitzt, die auch dem Kapital zukommt, aber als unentwickelte Gestalt des Kapitals noch nicht dessen *differentia specifica* teilt. Um die Warenzirkulation als solche zu erhalten, abstrahiert Marx ebenso von ihr, wie sie an der Oberfläche des Gesamtproduktionsprozesses innerhalb der diesen zusammenfassenden, erscheinenden Sphäre auftritt, wie davon, dass sie Resultat des kapitalistischen Reproduktionsprozesses ist, bzw. davon, dass Ware und Geld Kapitalformen sind. Man erhält die Warenzirkulation dann nach der Seite, nach der sie unter Abstraktion von den Kapitalformen der Bereich ist, von dem ausgehend die bürgerliche Gesellschaft darzustellen ist.

Im Rahmen der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft wird die Warenzirkulation zwar als allgemein vorherrschende behandelt, aber zunächst unter Abstraktion davon, dass dies nur der Fall ist, weil das Kapital das allgemein vorherrschende gesellschaftliche Verhältnis ist. Insofern die Warenzirkulation sich in diesem vom Kapital zugleich verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Arbeit bewegt, ist sie als

abstrakte Sphäre der Kapitalzirkulation gekennzeichnet. Im Kreislauf des Kapitals wird die einfache Warenzirkulation zum bloßen Moment herabgesetzt. Sie tritt als ein Stadium auf, welches das Kapital in seinem Lebensprozess in einem gleichzeitigen Nach- und Nebeneinander von Produktion und Zirkulation durchläuft.

In einer Erklärung der Weise, in der Hegel den Zusammenhang von Warenzirkulation und Produktion begreift, muss folgendes berücksichtigt werden: Aus der Betrachtung des Kreislaufs des produktiven Kapitals geht hervor, dass es sich in produktives Kapital und in Handelskapital verdoppelt. Das in der Zirkulationssphäre hausende und mit der Zirkulation der Waren beschäftigte Handelskapital fungiert in der voll entwickelten bürgerlichen Gesellschaft als bloßer Agent des produktiven Kapitals. Dies schließt nicht aus, dass das einmal entstandene Handelskapital im Interesse der Erhöhung seines Profitanteils rückwirkend in mehrerer Hinsicht z.B. was die Preisbildung anbelangt, Zwang auf das produktive Kapital ausübt.

Mit der historischen Ausbildung der kapitalistischen Produktionsweise werden tendenziell alle Produkte von vornherein für den Austausch produziert, wodurch die Warenzirkulation zu eine Ilgemein vorherrschenden Bewegungsform des gesellschaftlichen Reichtums wird. Aller stofflich produzierte Reichtum muss die Warenform annehmen und die in der Warenzirkulation auftretenden Formen des Werts durchlaufen. In der Anfangsphase der Entstehungsperiode des kapitalistischen Produktionsprozesses wird ein großer Teil der Arbeitsprodukte noch nicht von vornherein als Ware hergestellt, sondern erst durch den Handel in Waren verwandelt. In dem Maße, in dem die Sphäre der Zirkulation im gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozess noch durch die manufakturmäßige Teilung der Arbeit und noch nicht oder nur ansatzweise durch die industriell produzierte Ware bestimmt ist, kommt dem Kaufmannskapital eine selbständige Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses zu. Je nach dem Grad der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse und dem Grad, in dem die Warenzirkulation in die Produktion eindringt, bleibt sie und das in ihr hausende Kaufmannskapital ein gegenüber der Produktion noch selbständiger Bereich. Vollständig ist die Produktion vom Wert durchdrungen und als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess bestimmt und damit von vornherein als die Produktion von Waren, wenn mit Ausweitung des Kapitalverhältnisses Bedingungen der großen Industrie geschaffen worden sind.

Selbständig der Produktion gegenüberstehend, beginnt die Warenzirkulation aber mehr und mehr auf die Produktion einzuwirken. Diese erfährt, indem der Arbeitsprozess zunehmend zum bloßen Mittel der Verwertung des Werts herabgesetzt wird, eine seine technologisch gesellschaftliche Organisation betreffende Veränderung. Im Zuge der hierdurch wiederum beschleunigten Verallgemeinerung der Warenzirkulation erweist diese sich mehr und mehr als Resultat der Produktion. Für eine bestimmte Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft gilt allgemein, dass die Warenzirkulation gegenüber der Produktion eine gewisse Selbständigkeit behält, die sich darin ausdrückt, dass das in der Zirkulationssphäre hausende Kaufmannskapital neben einer noch nicht kapitalistisch betriebenen Produktion und neben dem sich

ausbreitenden produktiven Kapital eine dominierende Rolle spielt. Unter solchen Bedingungen, die in England zur Zeit von Adam Smith vorherrschten, in modifizierter, aber weniger weit entwickelter Weise auch in Deutschland zur Zeit Hegels, war es noch nicht möglich, den oben grob angedeuteten Zirkellauf von einfacher Warenzirkulation und Kapitalzirkulation begreifen. Hegel sah noch nicht den Unterschied zwischen einfacher Warenzirkulation als abstrakter Sphäre und ihr als zum Moment der kapitalistischen Gesamtproduktion herabgesetzter Sphäre. Gemäß dem Sachverhalt, dass die Zirkulationssphäre immer noch nicht in vollem Umfang von der kapitalistischen Produktion ergriffen ist, hat Hegel auch nur eine Ahnung davon, dass ein innerer Zusammenhang zwischen der als einem harmonischen gesellschaftlichen Verhältnis erscheinenden Warenzirkulation und der ihr zugrundeliegenden entgegengesetzten kapitalistischen Produktionsweise besteht. Aus dieser Ahnung heraus konnte Hegel festhalten, dass »Fabriken, Manufakturen gerade auf das Elend einer Klasse ihr Bestehen gründen.«²³⁷ (Siehe Punkt 4 des vorigen Kapitels).

Die Verhältnisse, die Hegel vor Augen hat, zeichnen sich durch eine Zwischenstellung aus: Die Produktion ist einmal schon von der Warenzirkulation ergriffen. Es hat eine reelle Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital stattgefunden, die diesen in seiner technologischen Gestalt und seiner gesellschaftlichen Organisation verändert hat. Gleichzeitig besitzt die Warenzirkulation gegenüber der Produktion in dem Maße eine Selbständigkeit, in dem noch Überschüsse getauscht werden. Die reelle Subsumtion unter das Kapital schlägt sich in der manufakturmäßigen und ansatzweise in der industriellen Produktion nieder. Dieses Zwischenstadium, worin gleichzeitig die Unterordnung der Warenzirkulation unter die kapitalistische Produktion und die Verselbständigung der Warenzirkulation und damit des Kaufmannskapitals gegen die Produktion nebeneinander stehen, ist die Basis für Hegels Vermischung von einfacher Warenzirkulation und der zum Moment der Kapitalzirkulation herabgesetzten kapitalistischen Warenzirkulation.

Hegel bleibt der Zirkulationssphäre verhaftet. Er sieht nicht, dass sie zugleich schon zum Moment der Kapitalzirkulation herabgesetzt ist und die Verallgemeinerung der Warenzirkulation von der Verallgemeinerung des Kapitalverhältnisses abhängt. In der systematischen Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse, in der Hegel beim Geld stehenbleibt, gibt er die einfache Warenzirkulation unter Antizipation der vollentwickelten bürgerlichen Gesellschaft als allgemein vorherrschend aus. Dies hat zur Folge, dass er sie auch als selbständig existierende unterstellen muss. Im Rahmen der einfachen Warenzirkulation kann entgegen Hegels Auffassung nichts über die ihr zugrundeliegende Produktionsweise ausgesagt werden. Hegel aber unterlegt der Warenzirkulation eine Produktion, die, ohne dass er das wissen kann, durch das Kapitalverhältnis bestimmt ist. In diesem ist die Warenzirkulation kein selbständig auftretender Bereich, sondern eine zum Moment herabgesetzte Sphäre.

²³⁷ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, (Teil II), Hamburg 1969, S. 257

Indem Hegel die einfache Warenzirkulation nicht für sich als abstrakte Sphäre zu begreifen vermag und kapitalistische und einfache Warenzirkulation miteinander vermischt, beschreibt er die Produktion mit der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit und in ihrer beginnenden Industrialisierung in einer Gestalt, die durch die reelle Subsumtion der Produktion unter das Kapital bestimmt ist. Diese Gestalt der Produktion erklärt Hegel aber nicht aus dem Kapital, sondern aus der einfachen Warenzirkulation. In dem Maße, in dem der Produktionsprozess schon kapitalistisch bestimmt ist und eine reelle Subsumtion unter das Kapital stattgefunden hat, ist diese mit einer der Warenproduktion gegenüber selbständig auftretenden Warenzirkulation und einem der Produktion gegenüber verselbständigten Kaufmannskapital aber nicht in Einklang zu bringen. Das Kapitalverhältnis, das Hegel selbst nicht zum Gegenstand seiner Betrachtung machen kann, ist nur latent bzw. auf vermittelte Weise gegenwärtig, insofern er unbewusst den Produktionsprozess in der Weise charakterisiert, die durch dessen reelle Subsumtion unter das Kapital bestimmt ist. Dass unter den Bedingungen, unter denen der Arbeitsprozess reell unter das Kapital subsumiert ist, auch die Warenzirkulation allgemein vorherrschende gesellschaftliche Sphäre ist, wird von Hegel dahingehend verdreht, dass er diese Bedingungen als solche der einfachen *Warenproduktion* ausspricht.

Hegel hat weder das Kapital noch den Zusammenhang von einfacher Warenzirkulation und Kapitalzirkulation erfasst. Er ist damit auch nicht in der Lage, den Arbeitsprozess selbständig für sich und als eine Seite des aus Arbeits- und Verwertungsprozess bestehenden kapitalistischen Produktionsprozesses zu begreifen. Daher ist er gezwungen, aus der einfachen Warenzirkulation die Charakteristika des Produktionsprozesses zu entwickeln, die, durch die kapitalistische Form des Produktionsprozesses bedingt, sich aus der einfachen Warenzirkulation heraus überhaupt nicht begreifen lassen. Wie Hegel die Produktion in ihrem Charakter aus der Warenzirkulation heraus bestimmt, muss sich unauflöslich mit dem vermischen, was er aus der Beobachtung der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit auch ohne Rekurs auf die spezifisch-gesellschaftlich kapitalistische Form des Produktionsprozesses bloß aufgreifen muss.

Ohne die reelle Subsumtion des Produktionsprozesses unter das Kapital selbst zu erfassen, gibt Hegel in der Darstellung der Produktion bestimmte Seiten der durch diese reelle Subsumtion bewirkten revolutionären Umwälzung der technologischen und gesellschaftlichen Gestalt des Arbeitsprozesses wieder. Die technologische und gesellschaftliche Gestalt erhält der Produktionsprozess für Hegel notwendig in einer Wirklichkeit, in der man »alles durch Arbeit und Tausch besitzt«, d. h. aber, in der der gesellschaftliche Zusammenhang nicht über die in der einfachen Warenzirkulation vorherrschenden Austauschverhältnisse hinausgeht.

Hegel unterstellt mit der Warenzirkulation eine dieser entsprechende gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit. Obgleich mit dieser keine Charakterisierung der einzelnen Arbeiten hinsichtlich ihrer technologischen Gestalt und ihrer gesellschaftlichen Organisation gegeben werden kann, gewinnt Hegel die

entsprechenden Bestimmungen zur Charakterisierung der Produktion aus der einfachen Warenzirkulation. Dies geht ebenso auf die oben beschriebene Selbständigkeit der Warenzirkulation zurück, die diese noch zu Hegels Zeit besitzt, wie auf ihre gleichzeitig von Hegel vorgenommene Verallgemeinerung. Hegel geht in der Bestimmung der Arbeit über das, was auf Basis der einfachen Warenzirkulation über diese gesagt werden kann, hinaus. Die Bedingungen der mit der Warenzirkulation gegebenen Verselbständigung der Arbeiten gegeneinander, wodurch noch keine umfassende Charakterisierung der einzelnen Arbeiten gegeben werden kann, sind für Hegel aber solche Bedingungen, unter denen er gerade die gesellschaftlichen und technologischen Charaktere des Arbeitsprozesses bestimmt. Es entgeht ihm, dass dieser nur aus der reellen Subsumtion des Produktionsprozesses unter das Kapitalverhältnis zu erklären ist. Im Bereich der Produktion erfasst Hegel Eigentümlichkeiten, die durch das Kapital bestimmt sind, ohne dass er aber den Zusammenhang dieser Eigentümlichkeiten mit dem Kapital selbst aufdecken könnte. Indem das, was dem Kapital geschuldet ist, ausgegeben wird als dem Arbeitsprozess zugehörig, erfasst Hegel unter der Hand zwar das Kapital, löscht es aber de facto mit seiner Beschreibung des Arbeitsprozesses aus.

2. Hegels Darstellung der »Arbeit« im vorgesellschaftlichen »Element der Einzelheit« und im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit«

2.1 Die Bedeutung des »Umschlags im Aneignungsgesetz« für Hegels Begriff der »Arbeit«

Wenn Hegel auf die Arbeit im »Element der Einzelheit« eingeht, dann abstrahiert er noch von dem gesellschaftlichen Charakter der Arbeit. Um diesen geht es in der Arbeit im »Element der Allgemeinheit« bzw. dem »System der Bedürfnisse«, in welchem die einzelnen, voneinander verschiedenen Arbeiten aufeinander bezogen sind, da die Individuen »füreinander« arbeiten. Hegels Behandlung der Arbeit im vorgesellschaftlichen »Element der Einzelheit« ist trotz ihrer Unzulänglichkeit mit Marx' Vorgehensweise zu vergleichen. Marx stößt, was hier nicht näher ausgeführt wird, an bestimmter Stelle der systematischen Entwicklung der historisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit auf den einfachen Arbeitsprozess. Dieser ist unabhängig von der historisch-gesellschaftlichen Formbestimmtheit der Arbeit ein allen Gesellschaftsformationen gleichermaßen zukommender »Prozess zwischen Mensch und Natur, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert«.²³⁸

Der ausschließliche Gegenstand des »Kapitals« von der ersten bis zur letzten Zeile ist die gesellschaftliche Arbeit. Es geht um nichts anderes als darum, die historisch-spezifischen Formen der gesellschaftlichen Arbeit in ihrem durch sie als Formen des Werts bestimmten inneren Zusammenhang zu entwickeln. Gleichwohl greifen die unterschiedlichsten Autoren, die Marx' und Hegels Auffassung von der menschlichen

238 Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., in: MEW, Bd. 23, Berlin 1969, S. 192

Arbeit miteinander vergleichen, ausgerechnet auf jene Passagen im »Kapital« zurück, worin Marx den Arbeitsprozess hinsichtlich seiner einfachen und abstrakten Momente lediglich als zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten untersucht. »Diese gibt aber nur die *allgemeine Bedingung* des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, die *ewige Naturbedingung* des menschlichen Lebens ab und ist daher *unabhängig von jeder Form* dieses Lebens, vielmehr *allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam*«²³⁹. So notwendig sich die Betrachtung des Arbeitsprozesses seiner allgemeinen Natur nach als bloßer Prozess zwischen Mensch und Natur aus der Darstellung der historisch-spezifischen Form gesellschaftlicher Arbeit ergibt und für diese von grundlegender Bedeutung ist, so wenig wird mit ihm die gesellschaftliche Arbeit begriffen als ein bestimmter historisch-gesellschaftlicher Zusammenhang, den die Individuen in der praktischen Aneignung der Natur eingehen. »Es gibt allen Produktionsstufen gemeinsame Bestimmungen, die vom Denken als allgemeine fixiert werden; aber die sogenannten *allgemeinen Bedingungen* aller Produktion sind nichts als diese abstrakten Momente, mit denen keine wirkliche geschichtliche Produktionsstufe begriffen ist«²⁴⁰. Indem mit der Abstraktion von der gesellschaftlichen Formbestimmtheit der Arbeit diese auf den durch die eigene Tat vermittelten Prozess zwischen Mensch und Natur reduziert wird, geht es um den Menschen auch nur als um ein *Naturwesen*, das schon immer die Fähigkeit besitzt, zu *denken*. Er (der Mensch - D. W.) tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen (...). Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon 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 Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss«.²⁴¹ Indem Marx den Arbeitsprozess »zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form«²⁴² betrachtet, muss er auch unterstellen, dass das Denken nicht anders als die Sprache ein gesellschaftliches Produkt ist, insofern es als ideeller Ausdruck des Verhaltens der Individuen zueinander und zur Natur aus der gesellschaftlichen Arbeit hervorgeht. »Wir haben es hier nicht mit den ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit zu tun. Dem Zustand, worin der Arbeiter als Verkäufer seiner eigenen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt auftritt, ist im 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.«²⁴³

239 Ebda., S. 198

240 Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 10

241 Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, a.a.O., S. 192

242 Ebda.

²⁴³ Ebda.

Wird von jedem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang abstrahiert, aus dem das Denken als ideeller Ausdruck jener doppelten Verhaltensweise entsteht, dann kommt der die Arbeit ausführende Mensch außer als Naturwesen nur noch als denkendes Wesen in Betracht. Hiermit wird aber keiner das Verhältnis Mensch-Natur idealistisch verkehrenden Dominanz des Denkens gegenüber der Natur das Wort geredet. Marx unterstellt das Denken als ideellen Ausdruck entwickelter gesellschaftlicher Verhältnisse, d. h. die Arbeit in einer Form, »worin sie dem Menschen ausschließlich angehört«, und abstrahiert gleichzeitig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form der Arbeit. Hiermit grenzt er die Arbeit im Hinblick auf die Rolle, die das Denken in ihr spielt, gegen die menschliche Arbeit in ihrer ersten, an die Operationen von bestimmten Tieren erinnernden instinktartigen Form ab. Marx geht auf das Denken nach der Seite ein, nach der es, aus dem Arbeitsprozess als praktische Aneignung der Natur hervorgehend, zugleich als dessen Voraussetzung auftritt. Wenn von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form abstrahiert wird, dann lässt sich auch die Funktion des Denkens innerhalb des Arbeitsprozesses hinsichtlich seines Umschlagens von Resultat in Voraussetzung auch nur abstrakt-allgemein angeben. So hält Marx lediglich fest, dass der Mensch durch die Bewegung, durch die er »auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, ... er zugleich seine eigene Natur ... verändert.«²⁴⁴ In dem Maße in dem der Mensch seine eigene Natur verändert, worin auch eingeschlossen ist, dass sich seine Fähigkeit zu denken, entwickelt, vermag er den Arbeitsprozess als diese Bewegung, durch die er auf die Natur außer ihm wirkt, zu planen, zu regeln und zu kontrollieren. Der hiermit bezeichnete Umschlag von Resultat in Voraussetzung markiert daher auch auf Ebene der Abstraktion von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form die entscheidende Differenz des Arbeitsprozesses, »wie er ausschließlich dem Menschen angehört«, zu den instinktartigen Operationen solcher Tiere wie den Spinnen, Bibern und Bienen. »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.«²⁴⁵

Werner Becker vermag nicht nachzuvollziehen, dass Marx den Arbeitsprozess zunächst auch unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form betrachtet, geschweige denn, dass er als Problem erkannt hat, warum eine solche Abstraktion innerhalb der Darstellung der historisch-spezifischen Formen gesellschaftlicher Arbeit am Platze ist. Da Becker auch nicht das oben angedeutete Umschlagen des Denkens von einem Resultat in eine Voraussetzung bedenkt, ist es für ihn ein Leichtes, Marx vorzuwerfen, er würde das Denken in einer an Hegels Idealismus gemahnenden Weise überbetonen.

Die Versuche, Marx' Begriff der Arbeit zu interpretieren, zeichnen sich grundlegend dadurch aus, dass die allgemeinen, unabhängig von der historisch-spezifischen Form

²⁴⁴ Ebda.

²⁴⁵ Ebda., S. 193

der Produktionsverhältnisse gültigen Bedingungen aller Produktion, mit der Gestalt des Arbeitsprozesses durcheinander geworfen werden, die dieser hinsichtlich seiner technologischen und gesellschaftlichen Organisation als Mittel zum Zweck der Verwertung des Werts, d.h. als in historisch-spezifischen gesellschaftlichen Formen ablaufender Prozess besitzt. Man bezieht sich auf die inhaltliche Seite des Arbeitsprozesses, ohne diesen bewusst unabhängig von der historisch-spezifischen Form fixiert zu haben. Der Arbeitsprozess wird daher in seiner veränderten Gestalt, die er als in historisch-spezifischen Verhältnissen ablaufender erfährt, so behandelt, wie er von Marx nur an einer bestimmten Stelle des »Kapital« inhaltlich als zwischen Mensch und Natur ablaufender Herstellungsprozess von Gebrauchswerten behandelt wird. Die sich auf die technologische und gesellschaftliche Organisation des Arbeitsprozesses beziehenden Veränderungen werden in eine ihm nicht gerecht werdende, zu kurz greifende Form gekleidet, da sie bloß aufgegriffen und nicht aus der in der Verwertung des Werts gegebenen historisch-spezifischen Formbestimmtheit der Arbeit erklärt werden. Indem alles dasjenige, was der historisch-spezifischen Form geschuldet ist, aus dem Arbeitsprozess als ahistorischem zwischen Mensch und Natur ablaufenden Prozess abgeleitet wird, erhält es die Weihe des ewig Gültigen, die allein diesem seiner »allgemeine(n) Natur«²⁴⁶ nach betrachteten Arbeitsprozess zukommt.

Bei dem Arbeitsprozess, seiner allgemeinen Natur nach betrachtet, handelt es sich um eine nur unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen mögliche Abstraktion in dem Sinne, dass die allgemeinen Bedingungen aller Produktion im Denken fixiert werden. Soweit der Arbeitsprozess unter dem Aspekt der allgemeinen Bedingungen aller Produktion selbständig für sich fixiert wird, kann daher nicht von der reellen Existenz des so bestimmten Arbeitsprozesses die Rede sein. Seiner allgemeinen Natur nach als bloßer Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur existiert der Arbeitsprozess reell nur, wenn er immer schon, je nach dem Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse, hinsichtlich seiner technologischen und gesellschaftlichen Organisation durch eine historisch-gesellschaftliche Form der Arbeit geprägt ist. Als das allen Gesellschaftsformationen Gemeinsame existiert der Arbeitsprozess bzw. die Produktion ihren allgemeinen Bedingungen nach reell, aber zugleich in einer durch die historische Spezifik der jeweiligen Gesellschaftsformation bestimmten Gestalt. Unabhängig von dieser können die allgemeinen Bedingungen aller Produktion nur im Denken fixiert werden. Die reelle Existenz der auf die allgemeinen Bedingungen der Produktion hin analysierten Arbeit, ist unabhängig von der historisch-spezifischen Form als ein allen Gesellschaftsformationen Gemeinsames, ein ewiges Naturgesetz allen menschlichen Lebens.

Dies beschreibt Marx im Brief an Kugelmann drastisch mit den Worten: »Dass jede Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind. Ebenso weiß es, dass die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen von Produktion verschiedene und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erheischen. Dass

²⁴⁶ Ebda., S. 192

diese *Notwendigkeit* der *Verteilung* der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die *bestimmte Form* der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur *ihre Erscheinungsweise* ändern kann, self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch verschiedenen Zuständen ändern kann, ist nur die *Form*, worin jene Gesetze sich durchsetzen.«²⁴⁷

Für sämtliche Interpretationsansätze, die sich, indem sie die hier angesprochenen Zusammenhänge außer Acht lassen, durch das Verwachsen von historisch-gesellschaftlicher Formbestimmtheit der Arbeit mit ihrem ewig gültigen Inhalt auszeichnen, gilt repräsentativ, was Marx in den »Theorien, über den Mehrwert« in seiner Auseinandersetzung mit Hodgskin festhält:

»Soweit sie (die bürgerlichen Ökonomen - D.W.) das Kapital als ewiges Produktionsverhältnis darstellen, lösen sie es auf in die allgemeinen Verhältnisse der Arbeit zu ihren materiellen Bedingungen, die jeder Produktionsweise gemein sind und nichts vom spezifischen Charakter des Kapitals enthalten.«²⁴⁸ Indem die »Ökonomen beständig bestimmte spezifische Formen, worin diese Dinge Kapital sind, mit ihrer Eigenschaft als Dinge und als einfache Momente jedes Arbeitsprozesses«²⁴⁹ zusammenwerfen, »rechtfertigen« sie »*die spezifisch gesellschaftliche Form*, i.e. die *kapitalistische Form*, worin das Verhältnis von Arbeit und Arbeitsbedingungen sich verkehrt, so dass nicht der Arbeiter die Bedingungen, sondern die Bedingungen den Arbeiter anwenden, auch *technologisch*« (.)²⁵⁰

Auch innerhalb der Schranken, die Hegel durch das Entwicklungsniveau der bürgerlichen Gesellschaft gesetzt sind, trifft er, wenn auch in einer noch zu bedenkenden, unzulänglichen Weise, den Unterschied zwischen einer vorgesellschaftlichen und gesellschaftlichen Sphäre. In der ersten (»der Arbeit im Element der Einzelheit«) betrachtet Hegel die Arbeit unter Abstraktion vom gesellschaftlichen Zusammenhang der Individuen; in der zweiten (»der Arbeit im Element der Allgemeinheit«) entwickelt er die gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit, die daraus hervorgehen, dass die einzelnen Arbeiten auf Basis des »Tauschs« sich in einem als das »Füreinander-Arbeiten« bezeichneten wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis befinden.

Der von jedem gesellschaftlichen Zusammenhang abstrahierenden Betrachtung der Arbeit kommt bei Hegel ein anderer Stellenwert zu als bei Marx. Hierin verrät sich eine Kluft, die hinsichtlich des Begreifens der bürgerlichen Gesellschaft beide voneinander trennt. Geht es Marx um gesellschaftliche Arbeit, dann geht es ihm zunächst, d. h. bevor es um die Untersuchung vergangener Gesellschaftsformationen und um das Gemeinsame verschiedener historisch-spezifischer Gesellschaftsformationen geht, um die bürgerliche Gesellschaft als historisch-spezifischer, keinesfalls ewig gültiger

²⁴⁷ Karl Marx, Brief an Ludwig Kugelmann vom 11. 7. 1868, in: MEW, Bd. 23, S. 552.

²⁴⁸ Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. 26.3, S. 261

²⁴⁹ Ebda.

²⁵⁰ Ebda., S. 271

Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit. Für Marx führt daher auch im Unterschied zu Hegel kein Weg von diesen allgemeinen Bedingungen jedweder Produktion zu einer in historisch-spezifisch gesellschaftlichen Verhältnissen ablaufenden Produktion. Im »*Kapital*« beginnt Marx die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr mit den »allgemeinen Bedingungen aller Produktion«, wie er es aus bestimmten, hier nicht zu erörternden Gründen noch in den »*Grundrissen*« vorhatte. Vielmehr beginnt er im *Kapital* unter Vermeidung eines falschen Zirkels mit der Erklärung der Ware, in der es außer um ihr Dasein als Gebrauchswert um ihr Dasein als Wert, d. h. um das einfachste ökonomisch-gesellschaftliche Verhältnis geht, worin die durch das Kapitalverhältnis bestimmte bürgerliche Gesellschaft schon auf abstrakt-allgemeine Weise in ihrem spezifisch-historischen Charakter erfasst ist. »Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise, die hierdurch als eine besondere Art gesellschaftlicher Produktion und damit zugleich historisch charakterisiert wird.«²⁵¹

Marx stellt auf Basis des *Übergangs vom Geld zum Kapital* auch die in den gegenüber der Warenzirkulation weiterentwickelten gesellschaftlichen Formen sich bewegende unmittelbare Auseinandersetzung mit der Natur dar. Wenn es also nicht mehr um die Form der gesellschaftlichen Arbeit geht, wie sie sich in der Warenzirkulation als abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtproduktionsprozesses darstellt, ist Marx gezwungen, auf den Arbeitsprozess einzugehen, insofern es sich um ihn als um einen Prozess zwischen Mensch und Natur handelt, ohne Rücksicht auf jede bestimmte gesellschaftliche Form. Wenn hiermit betont werden soll, dass Marx nicht wie Hegel vor, sondern *innerhalb* der Darstellung der historisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit diese unter der Bestimmung des Arbeitsprozesses hinsichtlich ihrer allgemeinen Momente untersucht, dann soll im Hinblick auf Hegel folgendes als wichtig herausgestellt werden. Die Arbeit unter Abstraktion von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form betrachten zu können, ist für Marx noch über diese durch das Kapital bestimmte Form vermittelt. Auf Basis der Einsicht in diesen Sachverhalt kann überhaupt erst auf rationale Weise die gesellschaftliche Arbeit sowohl in ihrer historisch-spezifischen Form als auch in ihrem davon unabhängigen allgemeingültigen Inhalt als ein durch die eigene Tat der Individuen vermittelter Prozess zwischen Mensch und Natur dargestellt werden. Nur wenn auf diese Weise vorgegangen wird, kann die oben dargelegte Vermischung beider Seiten der Arbeit samt den daraus sich ergebenden Konsequenzen verhindert werden.

Dass Hegel die Darstellung der Arbeit im »Element der Einzelheit« derjenigen im »Element der Allgemeinheit« voranstellt, ist, was im folgenden kurz verdeutlicht werden soll, ebenso Ausdruck von seiner Befangenheit im verkehrten Schein der Warenzirkulation, wie die Vermischung der einfachen Warenzirkulation mit der die Warenzirkulation und die Warenproduktion umfassenden Kapitalzirkulation. Die Individuen, die sich in der Warenzirkulation gegenüberstehen, erscheinen als Eigentümer ihrer zum Tausch bestimmten Produkte, insofern diese Resultate ihrer

²⁵¹ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, S. 95

eigenen Arbeit sind. Das auf »eigene« Arbeit begründete Eigentum bildet innerhalb der Zirkulation die Basis der Aneignung fremder Arbeit (.)«²⁵², d.h. die Basis der Aneignung der Resultate fremder Arbeit. Indem Hegel die einfache Warenzirkulation als allgemein vorherrschend ausgibt, ohne dies auf das sich verallgemeinernde Kapitalverhältnis zurückzuführen, verallgemeinert er auch, bzw. verabsolutiert er »die ökonomischen Beziehungen der Individuen...wie sie in dem...Austauschprozess erscheinen, ohne Bezug auf höher entwickelte Produktionsverhältnisse«²⁵³. Hegel vermag daher nicht zu sehen, dass das Gesetz des Eigentums an eigener Arbeit als Basis für die Aneignung fremder Arbeit der Warenzirkulation angehört und sich angesichts des entwickelten, aus dem Kapital bestehende Produktionsverhältnis als bloßer Schein entlarvt. Das Kapital, das nach einer Seite hin als Warenzirkulation erscheint, beruht nämlich als sich verwertender Wert auf der Aneignung unbezahlter Mehrarbeit. Gründet innerhalb der Warenzirkulation das Eigentumsrecht auf eigene Arbeit, so erscheint das »Eigentum ... jetzt, auf Seite des Kapitalisten, als das Recht, fremde unbezahlte Arbeit oder ihr Produkt, auf der Seite des Arbeiters, als Unmöglichkeit, sich sein eigenes Produkt anzueignen.«²⁵⁴

Indem Hegel die Warenzirkulation verallgemeinert, macht er das auf eigene Arbeit gründende Aneignungsgesetz zu dem für die ganze bürgerliche Gesellschaft allgemein gültigen Gesetz. Hegel kennt, was für die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft aber keine Konsequenzen hat, die Arbeiter als besitzlose, mit den Fabrikherren Lohnverträge eingehende Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Aus ihnen rekrutieren sich für Hegel auch die Menschen, auf deren Elend der Reichtum anderer Menschen gründet. Trotzdem unterstellt er im Zuge der Verallgemeinerung der Warenzirkulation die in ihr sich gegenüberstehenden Individuen – von der Sonderstellung der ausschließlich mit dem Tausch beschäftigten Kaufleute einmal Abgesehen – als Eigentümer von Produkten, die Resultate ihrer eigenen Arbeit sind. Hierdurch gerät Hegel in Widerspruch dazu, dass unter den Bedingungen, unter denen die Warenzirkulation allgemein vorherrscht, schon immer die für den Tausch bestimmten Produkte Eigentum der Nicht-Arbeiter, bzw. Resultate der Arbeit sind, in der unentgeltlich angeeignete Mehrarbeit enthalten ist. Die Produkte herstellende Arbeit wird von den Menschen ausgeführt, die, was die Produktionsfaktoren anbelangt, nur Eigentümer ihrer Arbeitskraft sind. Der Verkauf der Arbeitskraft fällt für Hegel als eine seiner Formen unter den Vertrag. Auch der über das Geld vermittelte Tausch ist ja für Hegel eine Form des Vertrages und wird von ihm nicht als einleitender Akt eines der Warenzirkulation zugrundeliegenden, in ihr bloß verkehrt und entgegengesetzt erscheinenden Prozesses begriffen. In diesem wird die Arbeitskraft zwecks Herstellung eines Produktes konsumiert, das nicht dem Arbeiter selbst gehört. Dem Schein zuwider, dass dem Arbeiter mit dem Verkauf seiner Arbeitskraft seine ganze Arbeit bezahlt wird, enthält dieses Produkt unbezahlte Mehrarbeit.

²⁵² Karl Marx, Grundrisse ... a.a.O., S. 902

²⁵³ Ebda., S. 901

²⁵⁴ Karl Marx, Das Kapital, s. Bd., a.a.O., S. 609 f.

Den »Umschlag der Eigentumsgesetze der Warenproduktion in Gesetze der kapitalistischen Aneignung«²⁵⁵ skizzenhaft angedeutet und darauf hingewiesen zu haben, dass Hegel ohne Kenntnis dieses »Umschlags« sich in den oben bezeichneten Widerspruch verstrickt, soll ausreichen, um auf eine Hegels Darstellung der Arbeit bestimmende Konsequenz aufmerksam zu machen. Hegel verallgemeinert die Warenzirkulation mitsamt dem ihr angehörigen »Gesetz der Aneignung durch die eigne Arbeit«. Aus diesem Grunde schickt Hegel einmal die Darstellung der Arbeit im ungesellschaftlichen »Element der Einzelheit« der Darstellung der Arbeit im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit« voraus. Zum andern geht er innerhalb dieses letzten »Elementes« auf eine widersprüchliche Weise von der Darstellung, welche die gesamtgesellschaftliche und innerbetriebliche Teilung der Arbeit, d.h. die Arbeit schon vollständig erfasst, zur Darstellung des Austauschs der Waren über.

Die oben gemeinte, im folgenden zu umreißende Konsequenz liegt darin, dass vom Standpunkt der Warenzirkulation aus diese als die eigentlich gesellschaftliche Aktion und die ihr zugrundeliegende Arbeit als das ungesellschaftliche Tun des einzelnen Individuums erscheint. Bevor sich die Individuen in der Zirkulation die Produkte fremder Arbeit aneignen, treten sie als Eigentümer von Waren auf. Bei jeder Wiederholung des Tauschaktes treten die Individuen stets vorher als Eigentümer einer Ware auf. Dieses dem Austausch „vorhergehende Eigentum der Ware, d. h. das Eigentum an der nicht vermittels der Zirkulation angeeigneten Ware, das Eigentum an der Ware, die vielmehr erst in die Zirkulation eingehen soll, unmittelbar entspringend aus der Arbeit ihres Besitzers und die Arbeit als die ursprüngliche Weise der Aneignung.“²⁵⁶ Die Produktion der Waren fällt nicht selbst in die Zirkulation, sondern ist ihr vorausgesetzt. Erst die Resultate der Produktion gehen in die Warenzirkulation ein. »Der Entstehungsprozess der Waren, also auch ihr ursprünglicher Aneignungsprozess, liegt ... jenseits der Zirkulation.«²⁵⁷ Weil die Arbeit jenseits der Zirkulation liegt und ihr vorausgeht und weil sie als »ursprüngliche Aneignung« erscheint, erscheint sie als Tätigkeit, die das Individuum ohne die andern verrichtet, d.h. ohne in gesellschaftlichem Zusammenhang mit den anderen Individuen zu stehen. Erst vermittels des Austauschs der schon vorher für den Austausch hergestellten Produkte treten die Individuen in gesellschaftlichen Kontakt miteinander. Die Individuen gehen im Tausch als Träger der Waren wechselseitige Beziehungen zueinander ein, in denen jeder mit dem Einverständnis des andern sein Produkt abgibt und jeder jeden als Privateigentümer anerkennt. Der sich in die unterschiedlichen Momente der Warenzirkulation auseinanderlegende Austausch erscheint als die genuin gesellschaftliche Sphäre, während die Arbeit als jenseits des Austauschs liegende ungesellschaftliche, von isolierten einzelnen ausgeführte Gebrauchswertproduktion erscheint. Die Befangenheit in dem aus der Warenzirkulation hervorgehenden Recht am

²⁵⁵ Ebda., S. 605

²⁵⁶ Karl Marx, Grundrisse ..., a.a.O., S. 902

²⁵⁷ Ebda.

Eigentum, gegründet auf eigene Arbeit, bewirkt also diese Trennung der Wirklichkeit in einen gesellschaftlichen und ungesellschaftlichen Bereich. Hegel verallgemeinert die Warenzirkulation und begreift unter der Hand die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit umfassend im Horizont der Warenzirkulation (wobei er auch und gerade die in der Zirkulationssphäre tätigen Handelskapitalisten in der Bestimmung von Angehörigen des Kaufmannstandes in Protagonisten der einfachen Warenzirkulation verwandelt). Daher ist die aus der Warenzirkulation und damit die aus der gesellschaftlichen Formbestimmtheit der Arbeit hervorgehende Vorstellung über die der Warenzirkulation zugrunde liegende Arbeit eine verkehrte: In ihr wird die Arbeit auf die ungesellschaftliche inhaltliche Seite reduziert. Dass die Gebrauchswerte bereits vorhanden sein müssen, bevor sie getauscht werden können, und sie nur Resultate der eigenen, dem Tausch vorausgehenden Arbeit zu sein scheinen, schlägt sich darin nieder, dass Hegel die Arbeit auch vor dem Tausch darstellt, und zwar zunächst als ungesellschaftlichen, das einzelne Individuum betreffenden Prozess zwischen Mensch und Natur. Hiermit ist nicht nur die Reihenfolge der Darstellung festgelegt, sondern auch die Art und Weise, in der Hegel die Arbeit im »Element der Einzelheit« charakterisiert. Indem Hegel durch die Warenzirkulation hindurch die Arbeit erfasst, d.h. die Arbeit von ihm zu dem gemacht wird, was sie für ihn vom Standpunkt der Warenzirkulation aus sein muss, wird für die Charakterisierung der Arbeit entscheidend, wie Hegel die in der Warenzirkulation erscheinenden Formen der Arbeit interpretiert. In seiner Interpretation der ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit manövriert sich Hegel, was bereits gezeigt wurde, in das gesellschaftlich-unspezifische Verhältnis Natur- Mensch hinein, insofern er die als Eigenschaften von Sachen erscheinenden gesellschaftlichen Formen der Arbeit aus der Beziehung der mit Bewusstsein begabten Individuen zueinander ableitet und mystisch in Formen des Geistes verwandelt. Diese Erklärung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit aus dem Geist, die davon ausgeht, dass alles Gesellschaftliche vom Geist absorbiert wird, ist eine idealistische Überbetonung des Geistes gegenüber der ungesellschaftlichen, bearbeiteten und unbearbeiteten Natur. Hegels Befangenheit im Schein der Warenzirkulation schließt nicht nur ein, dass er den Gegensatz von Natur und Geschichte in Form des Gegensatzes von Natur und Denken erzeugt, sondern dass er auch keine Einsicht besitzt in den »Umschlag des Appropriationsgesetzes«. Hegel stellt daher die Arbeit im ungesellschaftlichen »Element der Einzelheit« auf eine durch seine Befangenheit im Schein der Warenzirkulation bestimmte Weise dar. Im Zuge der Verlegung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken lässt Hegel die ökonomisch-gesellschaftlichen Formen mit dem stofflichen Inhalt verwachsen. Mittels der auf diese Weise in ihrer Interpretation bestimmten Warenzirkulation charakterisiert Hegel die ihr zugrunde liegende Arbeit. Daher sind für ihn unter der Hand auch schon da, wo er sich, wie im »Element der Einzelheit«, mit der inhaltlichen Seite der Arbeit auseinandergesetzt, die historisch-gesellschaftliche Form und der ahistorisch-ungesellschaftliche Inhalt miteinander verwachsen. Aus diesem Grunde stellt Hegel die Arbeit schon im »Element der Einzelheit« als einen Prozess zwischen Mensch und

Natur dar, worin unter der Hand beide Seiten über ihre bloße Unterschiedlichkeit hinaus voneinander getrennt werden, und das Denken eine idealistische Dominanz gegenüber der Natur erhält.

Die Interpretation seines Verständnisses der ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit hat gezeigt, wie Hegel den sachlichen der Gesellschaftlichkeit der Arbeit verkehrenden Erscheinungsformen verhaftet bleibt. Er wird daher aus der gesellschaftlichen Arbeit heraus sofort auf den die wechselseitige Gleichgültigkeit der Seiten einschließenden Gegensatz von Natur und Geschichte und dadurch unmittelbar auf die Ebene der universell gefassten Gesamtvermittlung aller Bereiche des Weltganzen gedrängt, dessen Entfaltung und Vermittlung zum Produktionsakt der absoluten Idee als dem für Hegel allein wahren Ausgangspunkt führt. Die Natur und die durch den endlichen Geist bestimmte Menschenwelt stellen einander entgegen gesetzte unterschiedliche Produktionsformen der absoluten Idee dar, durch die hindurch sie sich in der Welt verwirklicht. Die nach Hegel in »dinglicher Materialität erstarrte« und auch als »organisches Leben« der »sinnlichen Einzelheit« verhaftete Natur kann nicht zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen und wird daher von Hegel als sich bewusstlos produzierende Idee aufgefasst. Dagegen gelingt es der absoluten Idee sich auf Seiten der Menschenwelt ihrer Produktion bewusst zu werden, weil diese sich durch das Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur hindurch realisiert. Die Arbeit ist im Hegelschen Sinne als praktisches Verhalten zur Natur, ihrem Wesen nach nur zu begreifen als eine Seite des Produktionsaktes der absoluten Idee. Indem dieser Produktionsprozess darin besteht, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen, wird er als Prozess freigelegt, in dem eine irrationale Trennung und Entgegensetzung der Seiten von Natur und Geschichte und eine ebenso irrationale Einheit der Seiten produziert wird. Das Wesen der menschlichen Arbeit ist dann als ein Moment des Produktionsaktes der absoluten Idee demgemäß auch nur als irrationalistisch verkürzt begriffene Form der Überwindung eines ebenso irrationalistisch gefassten Gegensatzes zu bestimmen. »Weiter folgt nun der so genannte Fluch, den Gott auf den Menschen gelegt hat. Was darin hervorgehoben ist, bezieht sich vornehmlich auf den Gegensatz des Menschen gegen die Natur. Der Mann soll arbeiten im Schweiß seines Angesichts, und das Weib soll mit Schmerzen gebären. Was hierbei näher die Arbeit betrifft, so ist dieselbe ebenso sehr das Resultat der Entzweiung als auch die Überwindung derselben.«²⁵⁸

Indem Hegel unter der Hand von dem Gegensatz sich wechselseitig ausschließender, gegeneinander verselbständigter Wesenheiten von sinnlich-materieller Natur und übersinnlich-immateriellem Geist ausgehen muss, worin beide Seiten, Natur- und Menschenwelt, in verkürzt und verstümmelt begriffener Weise aus ihrem durch gesellschaftliche Arbeit maßgeblich bestimmten Zusammenhang herausgerissen sind, hat die Unterscheidung von Natur- und Menschenwelt die Form einer dualistisch-irra-

²⁵⁸ G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1. Teil, in: G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Bd. 9, Frankfurt/M. 1970, S. 89

tionalen Trennung erhalten. Geht diese Auffassung von der Wirklichkeit selbst darauf zurück, dass Hegel den die innere Natur der gesellschaftlichen Arbeit verkehrenden und sie auslöschenden Erscheinungsformen verhaftet bleibt und in verdrehter Weise statt des inneren Zusammenhangs der Bereiche dessen gegensätzliche Erscheinungsform aufgreifen muss, dann gilt allgemein folgendes. Für Hegel gilt es, die menschliche Arbeit sowohl als Resultat der Entzweiung als auch als deren Überwindung zu begreifen. Die Arbeit besitzt daher nicht anders als alle durch die Verselbständigung von Natur und Denken bestimmten Einheiten des Gegensatzes dieser beiden Seiten auch durchgehend einen mystisch irrationalen Charakter. Das Auseinanderreißen von sinnlich Natürlichem und übersinnlich Geistigem hat auch innerhalb der Arbeit die unvermittelte »In-Eins-Setzung« bzw. Vermischung zur Kehrseite.

Da Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist verlegt, fällt die Unterscheidung eines ungesellschaftlichen und gesellschaftlichen Bereichs als unterschiedlichen Bereichen, in denen die Arbeit abgehandelt wird, innerhalb des Geistes selbst. Hegel geht aus der Behandlung der Arbeit im ungesellschaftlichen Element der Einzelheit zu ihrer Behandlung im gesellschaftlichen Element der Allgemeinheit über. Hierin verrät sich aber für Hegel unbewusst der falsche Stellenwert, der seiner Behandlung der Arbeit - unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form - innerhalb der Darstellung der bürgerlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zukommt.

Die Behandlung der Arbeit ihrer allgemeinen Natur nach ist selbst noch über die historische Form der Arbeit, von der abstrahiert wird, vermittelt. Dies bestätigt sich bei Hegel, insofern dasjenige, was er als allgemeine Bedingungen aller Produktion entwickelt, durch sein verdrehtes Begreifen der in der Warenzirkulation auftretenden gesellschaftlichen Formen der Arbeit bestimmt ist. Nicht nur im »Element der Einzelheit«, sondern auch im »Element der Allgemeinheit« verbleibt Hegel im Horizont des gesellschaftlich-unspezifischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, das aber gleichzeitig auf eine Hegel unbewusste Weise in seiner irrationalen, die Dominanz des Denkens einschließenden Gegensätzlichkeit durch die historisch-spezifische Form der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt ist. Bei beiden »Elementen« handelt es sich um systematisch-notwendige Abstraktionsstufen innerhalb der Entwicklung des Verhältnisses, das sich der Geist zur Natur innerhalb seiner Selbsterzeugung bzw. seiner Befreiung aus der Abhängigkeit von der Natur zu sich selbst gibt. Nachdem Hegel die Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist aufgelöst hat, abstrahiert er von dem, was ihm als durch den Geist bestimmte Gesellschaftlichkeit bewusst ist, und gewinnt so das »Element der Einzelheit«, in dem es dann nur noch um die Arbeit als einzelne, von allen einzelnen Individuen ausgeführte Tätigkeit geht. Während es für Marx keinen Übergang von der Arbeit zum Wert, von der ahistorisch ungesellschaftlichen zur historisch-spezifisch gesellschaftlichen Ebene geben kann, geht Hegel dagegen von der einen zur anderen Ebene über, weil es sich um einen Übergang innerhalb des jegliche Gesellschaftlichkeit absorbierenden Geistes handelt. Hierdurch führt die Unterscheidung

beider Abstraktionsstufen dazu, dass das Historisch-Gesellschaftliche und das Ahistorisch-Ungesellschaftliche miteinander vermischt werden.

Stellen beide »Elemente« Stufen der Entwicklung innerhalb des Geistes dar, dann verschwindet auch der Unterschied zwischen den ewig gültigen, allgemeinen Bedingungen aller Produktion und den ebenso historisch gewordenen wie historisch vergänglichen gesellschaftlichen Formen, in denen sich die gesellschaftliche Arbeit bewegt. Was zunächst auf ungesellschaftlicher Ebene abgehandelt und als allen Gesellschaftsformationen Gemeinsames ewig gültig sein müsste, (wenn es Hegel nicht, wie oben auseinandergesetzt, schon mit der historisch-spezifischen Form der Arbeit vermischt hätte) wird auf Ebene der »Arbeit im Element der gesellschaftlichen Allgemeinheit« modifiziert und weiterentwickelt, ohne den Charakter des ewig Gültigen abzustreifen. Dieser wird durch den absoluten Geist garantiert, der unter Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft sich endlich für alle Zeiten als die die gesamte Wirklichkeit organisierende Macht begreift.

Das Auflösen der Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Geist bringt u.a. eine Verkehrung des Gesellschaftlichen mit sich, die derart durch die Befreiung des Geistes von der Natur bestimmt ist, dass das eigentlich Gesellschaftliche an eine Form des Geistes gebunden ist, in der dieser aus seinem durch das Umformen gekennzeichneten Verhältnis zur Natur heraustritt und sich zu sich selbst verhält. Der Geist befreit sich aus seinem »Sein-bei-einem-Anderen«, um dann »bei-sich-selbst« zu sein. Dies ist innerhalb der ökonomisch-gesellschaftlichen Sphäre erst der Fall im Tausch, insofern sich in ihm ein Individuum als Selbstbewusstsein zu einem anderen Individuum als ihm gleichem Selbstbewusstsein verhält. Bei aller Freiheit, die der Geist sich in der Arbeit verschafft, besitzt diese stets den Charakter des »Versenktseins« in das Sinnlich-Stoffliche. Zwar drückt der Geist in der Arbeit der Natur im Prozess ihres Umformens seinen Stempel auf, dennoch ist er in der unbeseelten Form mehr »bei-einem-Anderen« als »bei-sich-selbst«. Die Arbeit besitzt daher auch im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit«, wo »füreinander« gearbeitet wird (was zu einer später unter der Bestimmung der »abstrakt-allgemeinen« Arbeit zusammengefassten Veränderung führt), noch keinen eigentlich gesellschaftlichen Charakter. Einen solchen besitzt die Arbeit nur auf reduzierte und über den Tausch vermittelte Weise. Die Arbeit kann auch im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit« noch keinen großen Anspruch auf Gesellschaftlichkeit machen. Dies zeigt sich deutlich darin, dass der Tausch als Verhältnis, worin der »Geist für den Geist« und damit auf eine erste abstrakt-allgemeine Weise ein »freier Geist« ist, »das vom Gebrauch und Bedürfnis sowie von dem Arbeiten (gesperrt vom Verf.) der Unmittelbarkeit Befreite (.) « ist.²⁵⁹ Die Arbeit erweist sich auf Basis der Vermischung ihres Stoffes und ihrer historisch-gesellschaftlichen Form gegenüber dem Tausch als gesellschaftlich zurückgebliebene Sphäre. Daher rückt die Arbeit im »Element der Allgemeinheit« noch näher an die »Arbeit im Element der Einzelheit« heran, als es an sich schon der Fall ist dadurch, dass es sich auf beiden Ebenen um eine unterschiedliche Entwicklung innerhalb des Geistes handelt. Hierin

²⁵⁹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 256

macht sich geltend, dass Hegel, im Schein der Warenzirkulation befangen, diese auch unter der Hand zum Maßstab für die Gesellschaftlichkeit machen muss.

Die ungerechtfertigte, auf der Vermischung von historisch-gesellschaftlicher Form und ahistorisch-nicht-gesellschaftlichem Inhalt basierende Kontinuität im Übergang von der Arbeit im »Element der Einzelheit« zur Arbeit im »Element der Allgemeinheit« pflanzt sich in einer ebenso ungerechtfertigten Kontinuität innerhalb des »Elementes der Allgemeinheit« im Übergang von der Arbeit zum Tausch fort. Hegel kann von der Arbeit unter dem Aspekt der gesamtgesellschaftlichen und innerbetrieblichen Teilung der Arbeit aus zum Tausch übergehen, da dieser für ihn eine gegenüber der Arbeit höher entwickelte Stufe innerhalb der Selbsterzeugung des Geistes ist. Die Verdrehtheit dieses Übergangs von der Arbeit in den Tausch kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, dass Hegel, ohne zu sehen, dass es sich in der Warenzirkulation um nichts anderes handelt, als um gesellschaftliche Formen der Arbeit, Arbeit und Tausch voneinander trennt, bzw. die im Tausch gegebene Gesellschaftlichkeit der Arbeit von der Arbeit selbst loslöst. Der Tausch wird hierdurch zu einem aus dem wechselseitigen Anerkennen der Individuen als Selbstbewusstsein bestehenden Reich der Freiheit, das von der immer auf die sinnlich-gegenständliche Welt bezogenen Arbeit befreit ist. Für Hegel ist dieser Übergang von der Arbeit in den Tausch, der die Trennung beider zur Kehrseite hat, deshalb möglich, weil er unter der Hand schon immer die Arbeit als eine noch ausführlich darzustellende, durch den Tausch bestimmte Weise charakterisiert. Da Hegel die Warenzirkulation nicht als zum Moment herabgesetzte Sphäre der Kapitalzirkulation zu begreifen vermag, erklärt er die Veränderungen des Arbeitsprozesses, die durch die gegenüber der Warenzirkulation höher entwickelten Formen des Werts, nämlich das Kapital, bestimmt sind, aus verdreht begriffenen, in der Warenzirkulation gegebenen einfacheren Formen des Werts.

Der oben angeführte Widerspruch, in den sich Hegel hinsichtlich des Umschlags des Appropriationsgesetzes verstrickt, schlägt sich in einem unauflöselichen Widerspruch hinsichtlich jener Konsequenz nieder, die darin besteht, dass die Arbeit als nicht-gesellschaftliche erscheint und der Tausch als die eigentlich gesellschaftliche Sphäre. Diese Nicht-Gesellschaftlichkeit der Arbeit gegenüber der Gesellschaftlichkeit des Tauschs widerspricht dem Sachverhalt, dass Hegel faktisch in verstümmelter Weise die Auswirkungen der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital darstellt, d.h. den Arbeitsprozess in einer technologischen Gestalt und gesellschaftlichen Organisation aufgreift, die beide Ausdruck des die ganze Gesellschaft in ihrer historischen Spezifik kennzeichnenden Kapitalverhältnisses sind. Dieser unauflöseliche Widerspruch manifestiert sich darin, dass Hegel die Auswirkungen, die die reelle Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital hat, auf verkürzte und verstümmelte Weise erfasst; weiterhin darin, dass er die gesellschaftliche Arbeit auf den mit der historisch-spezifischen Form vermischten Arbeitsprozess reduziert und der Warenzirkulation gegenüber als eine gesellschaftlich noch unentwickelte Sphäre auftreten lässt.

Im folgenden wird zunächst in groben Zügen nachvollzogen, als was Hegel die »Arbeit im Element der Einzelheit« begreift, um dann zu verfolgen, wodurch und auf welche Weise die im »Element der Einzelheit« dargelegten Bestimmungen der Arbeit im »Element der Allgemeinheit« modifiziert und weiterentwickelt werden.

2.2 Die »Arbeit« im vorgesellschaftlichen »Element der Einzelheit«

Für Hegel beschränkt sich die Arbeit zunächst als Umformungs-Prozess der Natur, in welchem sich der Mensch noch in das konkret-sinnliche Sein »versenken« muss, darauf, als Mittel zum Zweck für die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen als Naturwesen zu dienen. Durch die Produktion von Gegenständen, die seine Bedürfnisse befriedigen, reproduziert sich der Mensch nach seiner natürlich-sinnlichen Seite als organisches Naturwesen. Aber auch als solches Mittel zur Befriedigung der Begierde der Menschen kommt der Arbeit darüber hinaus bereits eine höhere, für den Geist wesentliche Bedeutung zu. Die Arbeit widerlegt nämlich ein Vorurteil des sich gegenüber der Natur fixierenden Verstandes, der die natürlichen Dinge uns gegenüber für beharrlich und undurchdringlich hält. In der Arbeit wird für Hegel der »absolut idealistische Glaube« verwirklicht, »dass die einzelnen Dinge nichts an sich sind«. ²⁶⁰ »Schon das Tier hat nicht mehr« für Hegel »diese realistische Philosophie«, welche die einzelnen sinnlichen Dinge in ihrer selbständigen Existenz für absolut hält, »denn es zehrt die Dinge auf und beweist dadurch, dass sie nicht absolut selbständig sind« ²⁶¹. Die Arbeit als Umformung der Natur und die »Begierde« als deren unmittelbares Verzehren liefern für Hegel also schon den Beweis, dass das sinnlich Einzelne gegenüber dem geistig Allgemeinen ein Unselbständiges, nicht in sich selbst Gründendes ist. Aus Hegels »Geldableitung« geht hervor, dass er die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit, die sich als Eigenschaften von Dingen darstellen, in verkürzt begriffener Weise aus den Beziehungen der Individuen zueinander als mit Bewusstsein begabten Wesen erklärt. So erweist sich für Hegel das Geld, soweit er es in seinem gesellschaftlichen Charakter erfasst hat, als sachliche Daseinsweise des sich in die Selbstbewusstseine der Warenbesitzer auseinanderlegenden Geistes. Der gesellschaftliche Teilbereich, aus dem Hegel seine Auffassung von der Gesellschaft insgesamt herleitet, ist die Warenzirkulation. Durch sie hindurch bestimmt Hegel nicht nur das Verhalten der Individuen zueinander in dem in der Warenzirkulation vor sich gehenden Tauschakte selbst, sondern auch dasjenige, was für ihn in einer eingeschränkten Weise die Gesellschaftlichkeit der Arbeit ausmacht. Hegel vermag die einfacheren Formen gesellschaftlicher Arbeit, wie sie in der Warenzirkulation auftreten, nicht zu begreifen. So wie er sie einseitig aufgreift, verwandelt er sie in Daseinsformen des Geistes. Genausowenig vermag er die entwickelteren, in den Umkreis der

²⁶⁰ G.W.F. Hegel, 1. Teil, Bd. 8, a.a.O., S. 18

²⁶¹ G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, S. 107

Verwertung des Werts fallenden gesellschaftlichen Formen zu begreifen. Auch die aus den entwickelteren Formen des Werts bestehende Gesellschaftlichkeit der Arbeit als der unmittelbar sich vollziehenden praktischen Auseinandersetzung mit der Natur wird idealistisch in Formen des aus dem Denken bestehenden Allgemeinen aufgelöst.

Sind Arbeit und Tausch für Hegel hierdurch unterschiedliche Entwicklungsstufen innerhalb des sich aus der Abhängigkeit von der Natur befreienden Geistes, so unterscheiden sie sich für Hegel dahingehend, dass die Arbeit die gegenüber dem Tausch niedrigere Entwicklungsstufe ist. Arbeit und Tausch sind, wie alle anderen Entwicklungsstufen des Geistes, als ebenso viele Stufen seiner Befreiung aus der Abhängigkeit von der Natur, Prozesse, in denen der Gegensatz von Natur und Denken sich sowohl verwirklicht als auch seine Lösungsform findet. Manövriert sich Hegel, indem der Geist die Gesellschaftlichkeit der Arbeit absorbiert, in das gesellschaftlich unspezifische Gegensatzverhältnis von Natur und Denken hinein, so bedeutet dies, dass auch das einfache Verhältnis von Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, innerhalb dessen sich Hegel bei Darstellung der Arbeit im Element der Einzelheit befindet, einen irrationalen, dualistischen Charakter besitzt. Als eine bestimmte Stufe der Überwindung des Gegensatzes von Natur und Denken und durch diesen selbst grundlegend bestimmt, zeichnet sich die Arbeit dementsprechend auch durch einen dualistisch irrationalistischen Charakter aus.

Abgesehen von dem falschen Stellenwert, der der Abstraktion von der spezifisch-historischen Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit innerhalb der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft zukommt, geht es im »Element der Einzelheit« in berechtigter Weise um das ahistorisch gesellschaftliche-unspezifische Verhältnis zwischen Mensch und Natur, wobei der Mensch als mit Denken begabtes Naturwesen in den Blick kommt. Marx' Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit darf nicht auf die Ausführungen im Abschnitt über den »Arbeitsprozess« reduziert werden, worin es allerdings nicht nur um das ahistorisch gesellschaftlich-neutrale Verhältnis Mensch - Natur, sondern auch schon um eine Charakterisierung, der spezifisch historisch-gesellschaftlichen Art und Weise der gesellschaftlich technologischen Organisation geht. Marx geht aber zuerst darauf ein, dass der Arbeitsprozess, ohne seine Gestalt zu verändern, unter der Kontrolle des Kapitalisten vorgeht und die Produkte der Arbeit dem Kapitalisten »ganz ebenso sehr« gehören »als das Produkt des Gärungsprozesses in seinem Weinkeller.«²⁶² In diesem Sinne dürfen auch Hegels Vorstellungen über die Arbeit nicht auf die Ausführungen über die Arbeit im vorgesellschaftlichen Element der Einzelheit reduziert werden.

Es kann Hegel daher auch auf dieser Ebene nicht vorgehalten werden, er bewege sich innerhalb des gesellschaftlich-unspezifischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, worin der schon immer mit dem Denken begabte Mensch sich praktisch die Natur aneignet. Hegel ist sowohl der dualistische, irrationale Charakter vorzuhalten, den dieses Verhältnis bei ihm besitzt, als auch, dass er, zur gesellschaftlichen Ebene des

262 Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd. a.a.O., S. 200

»wirklichen Geistes«, bzw. des »Systems der Bedürfnisse« übergehend, aus diesem ebenso ahistorisch gefassten Verhältnis nicht herauskommt. Denn im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit« wird dieses Verhältnis durch einen die verkehrt begriffenen gesellschaftlichen Formen der Arbeit absorbierenden Geist strukturiert, d. h. dieses »Element« wird in einer Hegel auch immer unbewussten Weise durch die Warenzirkulation und die Auswirkungen, die die reelle Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital mit sich bringt, organisiert.

Die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit kann für Hegel nicht die Bedeutung haben, durch sie so weit zu kommen, den Gegensatz von Natur und Denken selbst noch als verkehrte Auffassung von der Wirklichkeit aus der historisch-spezifischen Form der gesellschaftlichen Arbeit zu erklären. Vielmehr besteht der Anteil, den diese Auseinandersetzung an Hegels Ausarbeitung der Philosophie hat, darin, dass er, nicht anders als seine Vorgänger, der Immanenz des Gegensatzes verhaftet, in die Lage versetzt wird, die im Horizont bürgerlichen Bewusstseins konkreteste Vermittlungs- bzw. Auflösungsbewegung zu entwickeln. Für Hegels Ausführungen über die »Arbeit« gilt es folglich zu berücksichtigen, dass der als dualistisch-irrational charakterisierte Gegensatz immer auch stillschweigend als eine unausgewiesene Voraussetzung zugrunde liegt. Dies macht sich insofern geltend, als die Arbeit auf eine solche Weise sich als Auflösungsstufe des Gegensatzes erweist, die sich durch eine irrationale Dominanz der Seite des Denkens gegenüber der Natur auszeichnet. Diese Hegels Idealismus ausdrückende Dominanz darf nicht damit verwechselt werden, dass auf Ebene der »Arbeit im Element der Einzelheit«, auf der von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit abstrahiert werden muss, ohnehin der Mensch hinsichtlich der Arbeit außer als Naturwesen nur noch als denkendes Wesen zu betrachten ist.

Die „Arbeit“ als das Umformen der Natur und die »Begierde« als unmittelbares Verzehren liefern nämlich für Hegel schon den Beweis, dass das Sinnlich-Einzelne gegenüber dem Geistig-Allgemeinen ein Unselbständiges, nicht in sich selbst Gründendes ist. Dass die Natur in der Arbeit einem als Vernichtungsprozess gedeuteten Umgestaltungsprozess unterworfen wird, ist für Hegel der idealistische für die Unselbständigkeit der Natur gegenüber dem selbständigen, in sich selbst gründenden Geist als der die Natur und das menschliche Denken organisierenden übernatürlichen (göttlichen) Macht. Sind »Begierde« und »Arbeit« für Hegel in obigem Sinne idealistische Tätigkeiten, so unterscheiden sie sich beide doch zugleich wesentlich: »Der Mangel der Begierde ist von der Seite, dass sie sich zu den Dingen verhält, nicht der, dass sie gegen die Dinge realistisch ist, sondern allzu idealistisch.«²⁶³ »Daß das unmittelbare, äußerliche Objekt keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subjekt, ein bloß scheinbar Selbständiges, in der Tat aber ein solches ist, das nicht verdient und nicht vermag, für sich zu bestehen, sondern durch die reale Macht des Subjekts untergehen muss«²⁶⁴. »Durch die Befriedigung des in der

²⁶³ G.W.F. Hegel, 2. Teil, Bd. 9, a.a.O., S. 18

²⁶⁴ G.W.F. Hegel, 3. Teil, Bd. 10, a.a.O., S. 216

Begierde befangenen Selbstbewusstseins hingegen wird, da dieses das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft besitzt, die Selbständigkeit des Objektes zerstört, so dass die Form des Subjektiven in demselben zu keinem Bestehen gelangt«. ²⁶⁵

Dreht sich bei der »Begierde« alles um die Vernichtung, den unmittelbaren Verbrauch, so wird sie für Hegel in der Arbeit »gehemmt«. In ihr bekommt der Gegenstand »nur die in ihm ein *Bestehen* gewinnende *Form* des Subjektiven, wird aber seinem Stoffe nach erhalten« ²⁶⁶. In der Arbeit wird einerseits das Andere, Fremde als ein Unabhängiges, Selbständiges ertragen, seine Nichtigkeit und Unselbständigkeit aber gleichzeitig dadurch demonstriert, dass es in seiner ursprünglichen Gestalt vernichtet und dann in eine Form gebracht wird, die nicht ihm selbst, sondern »der es vernichtenden Macht, nämlich dem arbeitenden Subjekt, entspringt. In der Arbeit wird das Vernichten des Objekts selbst wieder vernichtet, an die Stelle des einen Objekts tritt ein anderes: Es wird nicht, wie in der Befriedigung der Begierde, das Objekt als solches vernichtet. »Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil neben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das reine Fürsichsein des Bewusstseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewusstsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*. ... Die Form wird dadurch, dass sie *hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigener Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn zu sein schien*« ²⁶⁷.

In dem bearbeiteten, vom Subjekt geformten Gegenstand erblickt dieses sich selbst in der Form des Gegenstandes, in der es seine Innerlichkeit in die Äußerlichkeit der sinnlich-gegenständlichen Natur hineingearbeitet hat. Die »selbstsüchtige Begierde« zielt nach Hegel darauf, das Subjekt nach seiner natürlichen Seite hin zu erhalten, d. h. mittels der der Natur gegenüber gleichgültigen Vernichtung. In der Begierde wird die Naturseite der Menschen mit der dem Menschen gegenüberstehenden äußerlichen Natur zusammengeschlossen, und zwar so, dass das Subjekt seine Einheit mit sich als Naturwesen dadurch erhält, dass es die äußere Natur ständig vernichtet. Das Ich erhält sich in seiner eigenen Objektivität dadurch, dass es sich die in der Natur äußerlich vorgegebene Objektivität einverleibt. Es verzehrt die Natur und verwandelt sie in ein Subjektives. Die Natur wird total der Macht des Subjekts unterworfen. Umgekehrt setzt sich das Subjekt objektiv, indem es sich die äußere objektive Natur einverleibt, sie unmittelbar assimiliert. Zwar ist das Subjekt im Anderen als Natur bei sich selbst, aber nur auf eine verschwindende Weise, weil das Andere ständig vernichtet wird. Die unmittelbar gesetzte Differenz zwischen Mensch und Natur wird ebenso unmittelbar

²⁶⁵ Ebda., S. 218

²⁶⁶ Ebda.

²⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, S. 149

wieder in einer differenzlosen Einheit aufgehoben. Da die Befriedigung der »Begierde« nur einzelne Seiten der Natur betreffen kann und selbst vorübergeht, steht der neu erwachten Begierde die sinnlich-natürliche Äußerlichkeit wieder als das fremde Andere gegenüber. Diese Trennung kann nur wieder überwunden werden durch das abermalige, im Verzehren bestehende Vernichten des Andern usf. Die Bewegung des »Im-Anderen-bei-sich-selbst-Bleibens« stellt deshalb als die Erfüllung der Begierde im Sinne der unmittelbaren Aufhebung der Selbständigkeit des Anderen einen »unendlichen Progress« dar. Dieser ist eine Bewegungsform, in der der Widerspruch nicht gelöst wird bzw. nur vorübergehend gelöst wird, so dass er in seiner ursprünglichen Form wieder hergestellt wird.

Nach dieser Seite hin teilt die Arbeit alle Bestimmungen mit der Begierde, d. h. nach der Seite, die für sich genommen als das Vernichten des sinnlich Stofflichen bezeichnet werden könnte. Dagegen wird nach der anderen Seite der Arbeit dieses Vernichten wieder vernichtet, d.h. das Zerstören und Vernichten des Objekts führt zu einem positiven Resultat, in dem ein anderes Objekt aus der Zerstörung des ersten hervorgeht. Das »Eingehen« des Subjekts ins Objekt, welches in der „Begierde“ einseitig das Objekt auslöscht, geschieht jetzt unter gleichzeitiger Erhaltung des Objekts. Das »Eingehen des Subjekts in das Objekt« schlägt sich auf der Objektseite nieder und nicht nur, wie in der Begierde einseitig aufseiten des Subjekts. Dass das Subjekt das Objekt als ein Unselbständiges und sich selbst als denkendes Ich setzt, tritt jetzt selbst aufseiten des Objekts, d. h. aufseiten der äußeren Natur auf, nämlich in der Form des Objekts.

In seiner Beziehung zu dem durch die Arbeit geformten Gegenstand ist das denkende Ich in einem Anderen bei sich selbst, aber dergestalt, dass das Andere zugleich in seiner Selbständigkeit anerkannt ist, d. h. zugleich als sinnlich-einzeln Ding bestehen bleibt. Indem sich das Ich so in der Form eines ihm gegenüberstehenden Objektes, d.h. in einem ihm wirklich gegenüberstehenden Anderen sich selbst anschaut, ist eine neue Qualität gegeben gegenüber der „Begierde“, die oben als der »unendliche Progress« bestimmt wurde; denn das Subjekt verhält sich jetzt zu einem Anderen, das als Anderes nicht von ihm verschieden ist. In der Form des Objektes schaut es jetzt sich selbst in einem Anderen an. Es ist in einem anderen, ihm selbständig gegenüberstehenden Ding bei sich selbst. Es findet eine Vereinigung des sinnlich Materiellen und des übersinnlich Geistigen statt, die durch die Arbeit zustande kommt, indem in dieser das Innere des Subjekts, das »Ich = Denken«, der äußeren Natur aufgeprägt wird, so dass das Ich sich selbst in der geformten Äußerlichkeit der Natur anschaut. Dies bedeutet für Hegel, um noch einmal den dualistisch-irrationalen Charakter der in der Arbeit sich vollziehenden Überwindung des Gegensatzes von Natur und Denken anzuzeigen, auch ein Herausarbeiten des der Natur zugrunde liegenden, in ihr ebenso verborgenen wie sie organisierenden Geistes.

Das sich zugleich in der Form des Dings gegenwärtige Ich abstrahiert zugleich von dessen sinnlicher Seite. Das Vernichten des Sinnlichen, das in dem geformten sinnlichen Ding wieder vernichtet wird, besitzt für es die Bedeutung, nicht nichts, sondern positiv die Abstraktion von der Sinnlichkeit zu sein. Dieser entsprechend

schaut es sich in dinglicher Weise als das von aller Sinnlichkeit abstrahierende, einfache Bewusstsein an. Dem Ich ist hierin, wie Hegel an entsprechender Stelle sagt, »Hören und Sehen vergangen«. Es ist reines Denken, die reine, von allem Sinnlich-Konkreten abstrahierende Tätigkeit, das personifizierte, abstrakt leere Allgemeine. Als dies Abstrakt-Allgemeine, in welchem aller sinnlich bedingte Unterschied ausgelöscht ist, schaut es sich in der die Unselbständigkeit alles Sinnlichen dokumentierenden Form des Dinges an. Die Form als das Abstrakt-Allgemeine wird jedem konkret-nützlichen Ding in seiner Produktion aufgeprägt; sie existiert nicht selbständig als ein Ding neben anderen Dingen. Im Ich des Subjekts existiert diese Form aber selbständig losgelöst von jeglicher sinnlichen Existenz. Es geht nicht um die materielle Existenz des Menschen., sondern um seine ideelle Existenz in der er als abstrahierende Tätigkeit positiv das Abstrakt-Allgemeine ist, »worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist«, weil es für Hegel Denken ist: »Ich und Denken sind dasselbe, - oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes«²⁶⁸.

Wie sich das Fürsichsein in der Form des bearbeiteten Gegenstandes erkennt, hat aber noch unmittelbaren Charakter oder ist zunächst nur an sich vorhanden. Die ihm als denkendem Wesen angemessene Bewegung, im Verhalten zu einem andern bei sich selbst zu sein, und bei sich selbst seiend, sich zu einem andern zu verhalten, ist noch nicht ausdrücklich und auch noch nicht für das Bewusstsein gesetzt. Dies geht darauf zurück, dass das Fürsichsein in seinem die Nichtigkeit des Sinnlichen beweisenden Tun selbst noch die Form eines sinnlichen Gegenstandes besitzt. Es handelt sich um keine »lebendige Form«, in der diese tote Dinghaftigkeit abgestreift ist und im Negieren der Sinnlichkeit selbst affirmativ als das von der Sinnlichkeit abstrahierende übersinnliche Ich auftreten würde; vielmehr besteht die Vernichtung der sinnlich-gegenständlichen Seite des Produktes in dem die „Begierde“ befriedigenden Genuss. Hiermit wird auch die in der Form des bearbeiteten Gegenstandes »zu einem Leitenden« gemachte »negative Beziehung auf den Gegenstand«²⁶⁹, das die Sinnlichkeit abstrahierende, die Sinnlichkeit aufhebende Fürsichsein vernichtet. Mit der Vernichtung des Produktes in der Konsumtion wird auch dasjenige, was die Arbeit als eine die »Begierde hemmende«, und daher »bildende«²⁷⁰ Tätigkeit vollbracht hat, ausgelöscht. Das Subjekt kommt so nicht aus dem Versenken in die sinnlich-materielle Wirklichkeit der Natur heraus, die seine Entfaltung als ein geistiges Wesen verhindert. Es verbleibt innerhalb des Kreislaufs von »Arbeit« und Konsumtion und gelangt nicht über die sinnliche Reproduktion seines natürlichen lebendigen Seins hinaus.

Was die Natur anbelangt, so ist ihre Veränderung unter einem doppelten Aspekt zu betrachten: Einmal ist die Arbeit der Prozess, worin das Individuum der äußeren Natur die Form der Subjektivität aufprägt. Seine Subjektivität hat das Individuum aus sich herausgesetzt, so dass diese ihm als etwas von ihm Verschiedenes selbständig gegenübersteht. Zum anderen ist diese Fähigkeit der Natur, sich formieren zu lassen,

²⁶⁸ G.W.F. Hegel, 1. Teil, Bd. 8, a.a.O., S. 83

²⁶⁹ G.W.F. Hegel, Phänomenologie ..., a.a.O., S. 149

²⁷⁰ Ebda.

d.h. durch die Bearbeitung die Form der Subjektivität anzunehmen, zugleich Ausdruck einer auch die Natur strukturierenden Wirksamkeit des Geistes, d. h. Ausdruck davon, dass die Natur an sich vom Geist, hinter ihrer sachlichen Hülle verborgen, nicht verschieden ist. Die Macht, mit der das Subjekt auf die ihm äußerliche Natur einwirkt, wird im Innern der Natur von dem noch nicht zum Selbstbewusstsein erwachten Geist ausgeübt. Dieser Sachverhalt kündigt sich in der Arbeit bereits an, er offenbart sich aber erst als solcher auf einer gegenüber der Arbeit viel höheren Entwicklungsstufe des absoluten Geistes, innerhalb dessen Natur und Gesellschaft zu dessen weltimmanenten Daseinsweisen herabgesetzt sind.

Indem in der Form des bearbeiteten Gegenstandes das Ich in ein anderes, ihm selbst gegenüberstehendes Element herausgesetzt ist, hat das Ich gleichsam eine von sich selbst verschiedene, in der Form des bearbeiteten Dinges bestehende Existenz angenommen. Das Individuum, insofern es als abstrakt-allgemeines Ich denkendes Wesen ist, hat sich aus der Natur heraus und ihr gegenübergestellt, was einer Entfaltung des Gegensatzes von Natur und Denken gleichkommt (»Die Entzweiung des Trieb-Seienden Ich«²⁷¹) Gleichzeitig aber ist dieser Gegensatz insofern vermittelt, als sich das Ich in der Form des bearbeiteten Dinges selbst begegnet. Die aus dem abstrakt-allgemeinen Subjekt bestehende Seite des Gegensatzes schließt sich in der Form der bearbeiteten Natur mit sich selbst zusammen. Indem das Selbstbewusstsein »sich-zum-Gegenstande-macht«, ist in diesem Ich als Resultat eine in der Arbeit vor sich gehende Bildung und in der Form der bearbeiteten Natur die Einheit von Natur und Denken entstanden. Die der Arbeit zugrunde liegende und in ihr zugleich sich entwickelnde Einheit von Natur und Denken zerfällt, in ihrer Vollständigkeit betrachtet, in sich noch einmal in zwei Einheiten von Natur und Denken. Sie besitzt hierin die Bewegungsstruktur des doppelseitig polaren Gegensatzes: Die Natur als Objekt hat Subjektcharakter erhalten, was, vom Subjekt aus gesehen, sich als dessen Objektivation in dem bearbeiteten Ding darstellt. Der Mensch, der selbst in seiner körperlichen Organisation ein Naturwesen ist, hat sich in der Arbeit als denkendes Wesen bestätigt und erfährt sich in dem aus dem Formieren des Dings bestehenden »Heraussetzen« seiner subjektiven Innerlichkeit als abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein. Der Mensch ist Einheit von Natur und Denken als denkendes Naturwesen, und die Natur ist dieselbe Einheit als bearbeitete. Die durch eine Denkform sich auszeichnende Subjektivität besitzt die Natur in der Form, die sie durch die Bearbeitung erhält, während die Natur als die materielle gegenständliche Welt Objekt ist

Der hier umrissene *doppelseitig polare Gegensatz von Natur und Denken* zeichnet sich durch eine ungleiche Gewichtung aus, insofern auf Seiten der Natur die Subjektivität nur ein »Akzidens« ist. Die Natur erleidet die Formierung, durch die sie Subjektcharakter erhält. In der Formierung verhält sie sich passiv. Die Subjektivität ist eine ihr von einem andern Wesen aufgeprägte Form. Auf Seiten des Subjekts als einer bestimmten Einheit von Natur und Denken dominiert die im Denken gegebene Subjektivität, insofern das Individuum geistig aktiv tätig ist. Das Subjekt erfährt in

²⁷¹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 197

seinem Verhalten zur Natur sein Selbstbewusstsein als ihm wesensmäßig zugehörige Qualität, durch die es sich vor der Natur auszeichnet.

Der Beitrag, den die Arbeit im »Element der Einzelheit« für die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken leistet, wird zusammenfassend von Hegel auf die Kurzformel gebracht: »Arbeit ist das diesseitige Sich-zum-Dinge-Machen. Die Entzweiung des Trieb-seienden Ich ist ebendieses Sich-zum-Gegenstand-Machen«²⁷².

Soweit die Arbeit bisher betrachtet wurde, hat sie eine praktische und eine theoretische Seite. Sie stellt selbst die Vereinigung dieser beiden Seiten dar, wenn auch der Akzent auf der praktischen Seite liegt, insofern die geistig-übersinnliche Seite als Resultat einer Zerstörung der Sinnlichkeit, selbst sinnlich-natürliche Existenz annehmen muss. Das in der Arbeit gegebene praktische Verhalten zur Natur, das sich gegen das Sinnlich Einzelne richtet, stellt, rein für sich betrachtet, eine Einzelheit ohne Allgemeinheit dar. Die theoretische, von der Sinnlichkeit abstrahierende Seite stellt sich dagegen als ein Allgemeines ohne Einzelheit dar. So wie die Arbeit diese Einheit als Prozess im Zustand der Bewegung ist, ist das Produkt die Einheit dieser beiden Seiten als geformte Materie im Zustand der Ruhe. Der Mensch verhält sich daher auch auf doppelte Weise zu dem Produkt: einmal sinnlich-natürlich, indem er das Produkt als Gegenstand seines Bedürfnisses betrachtet, das ihm zur Reproduktion seiner eigenen Leiblichkeit dient, und zum anderen übersinnlich-geistig als denkendes, in der Form des Gegenstandes sich selbst wieder findendes Wesen.

Dass der Akzent auf der praktischen Seite liegt, heißt nicht, dass damit nicht mehr von der mystisch-idealistischen Dominanz der geistigen Seite gegenüber der Naturseite gesprochen werden kann. Denn einmal stellt das Praktische als der Vernichtungsprozess der Natur für Hegel deren Unselbständigkeit gegenüber dem sie in ihrem Inneren zusammenhaltenden und organisierenden Geist unter Beweis, zum andern ist mit der Akzentuierung der praktischen Seite nur gemeint, dass die theoretische, geistige Seite sich innerhalb der Grenzen entwickelt, die durch die praktische Seite als Auseinandersetzung mit der Natur vorgeschrieben sind. Das an und für sich gegenüber der praktisch-sinnlichen Seite höher stehende und sie immer auch einseitig dominierende Geistige entfaltet sich in der Arbeit zwar zugleich immer im Interesse der praktischen Seite, in der die Natur zwecks Befriedigung der Bedürfnisse umformiert wird. Dass aber schon innerhalb der Arbeit die theoretisch-geistige Seite die praktisch-sinnliche dominiert, wird gerade auch dadurch bestätigt, dass die geistig-theoretische Seite, indem sie wie im »Tausch« in eine höhere Form übergeht, sich von der praktisch-sinnlichen Seite befreit. (Siehe unter Punkt 3.)

2.3 Die »Arbeit« im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit«

Im Rahmen der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft geht es nicht mehr um die Betrachtung der isolierten einzelnen Arbeit des einzelnen Menschen. Es geht vielmehr

²⁷² Ebda.

um die unterschiedlichen, in einem allseitigen Zusammenhang stehenden Arbeiten, die sich aus diesem Zusammenhang heraus erst als unterschiedliche einzelne Arbeiten ausbilden, die sich sowohl aufeinander beziehen als auch gegeneinander verselbständigen. Es entstehen unterschiedliche Arbeitsarten im Vollzuge der Herausbildung eines Zusammenhangs aller Arbeiten, aus dem ein noch inhaltlich auszuweisendes sowohl über alle einzelnen Arbeiten übergreifendes, als auch für jede einzelne Arbeit gültiges Allgemeines hervorgeht. »Arbeit Aller und für Alle ... -. Jeder dient dem Anderen und leistet Hilfe, oder das Individuum hat hier erst als *einzelnes* Dasein; vorher ist es nur abstraktes oder unwahres.«²⁷³ Im gesellschaftlichen Bereich, in welchem die unterschiedlichen Arbeiten nur als im Zusammenhang stehende auftreten und nach Hegel erst wahrhaft als einzelne ihr Bestehen haben, bleibt die grundlegende Bestimmung der Arbeit als Prozess, in welchem sich das Bewusstsein zum Dinge macht, erhalten.

Aus dem »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« bestand bisher die Leistung der Arbeit für die Überwindung des Gegensatzes von Natur und Geist. Auf Ebene des »Systems der Bedürfnisse«, worunter Hegel in der »Rechtsphilosophie« oder auf der Ebene des »wirklichen Geistes« in der »Jenaer Realphilosophie« den Prozess faßt, in dem die einzelnen Arbeiten den Charakter der »Allgemeinheit« besitzen sollen, wird das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« modifiziert bzw. weitergeführt: »Dies Verarbeiten aber ist selbst ein Vielfaches; es ist das *Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins*. Aber im Element der Allgemeinheit ist es so, dass es ein abstraktes Arbeiten wird.«²⁷⁴

Im folgenden soll näher betrachtet werden, wie Hegel die materielle Produktion unter dem Aspekt unterschiedlicher Arbeiten begreift, die im »Element der Allgemeinheit«²⁷⁵ selbst »abstrakt-allgemeine« geworden sind. Es wird darum gehen, weiterhin die Leistung der Arbeit darin zu sehen, dass in ihr der Gegensatz von Natur und Denken auf eine bestimmte, noch unzulängliche Weise überwunden wird. Zum andern wird es darum gehen zu zeigen, wie sich der Gegensatz von Natur und Denken innerhalb der Arbeit reproduziert, und schließlich muss nachgewiesen werden, wie die Entfaltung und Vermittlung dieses Gegensatzes sich im Tausch der Arbeitsprodukte weiterentwickelt.

Als Bewegung des wechselseitigen Sichanerkennens der Individuen in Form abstrakt-allgemeiner Selbstbewusstseine wird der Tausch sich als eine nicht nur mit der Arbeit aufs engste verbundene, sondern auch als eine die Arbeit von sich ausschließende, sich von ihr befreiende Bewegung erweisen. Für die kommenden Ausführungen bleibt weiterhin grundlegend, dass Hegel beim Begreifen der Warenzirkulation Gebrauchswert und Wert der Waren miteinander vermischt und dadurch aus der spezifisch-historisch bestimmten Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit auf das historisch-unspezifische Gegensatzverhältnis von Natur und Denken geraten ist. Das die Warenzirkulation

²⁷³ Ebda., S. 213

²⁷⁴ Ebda., S. 214

²⁷⁵ Ebda.

dominierende Gegensatzverhältnis von Wert und Gebrauchswert der Waren transformiert Hegel idealistisch in das Gegensatzverhältnis von abstrakt-allgemeinem Ich und den Waren als Gebrauchswerten.

In der Arbeit als dem »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« ist etwas Allgemeines enthalten, insofern das von allen sinnlichen Unterschieden abstrahierende, abstrakt-allgemeine Ich sich gleichgültig gegenüber aller Sinnlichkeit in Form des Gegenstandes anschaut. Das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« bleibt auch im »Element der Allgemeinheit« eine grundlegende Bestimmung. Dies bedeutet, dass es auf eine noch zu bedenkende Weise über den Tausch vermittelt zur Ursache wird für eine Veränderung des Charakters der Arbeit und für eine mit dieser einhergehenden Weiterentwicklung des Bewusstseins, die eine Weiterentwicklung dessen ist, was Hegel schon im Element der Einzelheit in Abgrenzung gegen die »Begierde« als »Bilden« bezeichnet hatte. Die Veränderung des Charakters der Arbeit und die Weiterentwicklung des Bewusstseins seien im Folgenden im Sinne Hegels in der Bestimmung der »abstrakt-allgemeinen« Arbeit zusammengefasst.

Zur Verdeutlichung der noch kommenden Ausführungen sei vorweggenommen, dass die Veränderungen, die die Arbeiten im »Element der Allgemeinheit« gegenüber der Arbeit im »Element der Einzelheit« erfahren, aus folgenden, im Begriff der »abstrakt-allgemeinen« Arbeit zusammengefassten Bestimmungen bestehen. Die Arbeit nimmt einen auf die inhaltliche Seite bezogenen abstrakten Charakter an, insofern sie ständig *mechanischer* wird und das die Arbeit ausführende Individuum einer geistigen Verarmung aussetzt. Zugleich aber bewirkt die Arbeit, weil die Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine, bzw. als mit Verstand begabte Wesen tätig sind und sich mit »der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände« auseinandersetzen, eine *theoretische* und *praktische Bildung*. Auch die Teilung der Arbeit innerhalb eines Produktionszweiges gehört unter dem Titel »allgemeine Arbeit« zu diesen Bestimmungen, die Hegel darauf zurückführt, dass im »Element der Allgemeinheit« für das »Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein gearbeitet wird.«²⁷⁶

Wenn Hegel, vermittelt über das Individuum, das durch den die »Begierde« abermals »hemmenden« Tausch als abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein bestimmt ist, den Charakter der einzelnen Arbeiten entwickelt, dann führt er, am Inhalt orientiert, jene in den Begriff der »abstrakt-allgemeinen« Arbeit enthaltenen Bestimmungen auf. Zwar hängt dieser Charakter der Arbeit als »abstrakt-allgemeiner« mit der abstrakt-allgemeinen Arbeit als der gesellschaftlichen Substanz des Wertes auf eine noch zu erklärende Weise zusammen, er darf mit ihr aber nicht verwechselt werden. Um diese Unterscheidung als eine zwischen historisch-gesellschaftlicher Formbestimmtheit der Arbeit und ihrem ahistorisch-ungesellschaftlichen, am Verhältnis Mensch-Natur festgemachten Inhalt auch äußerlich zu kennzeichnen, wird Hegels Charakterisierung der Arbeit als »abstrakt-allgemeine« (in welcher, im Vollzug einer einseitigen Akzentuierung des Inhalts, Inhalt und Form miteinander verwachsen sind) in Anführungszeichen gesetzt. Wenn Hegel ausdrücklich von »abstrakter« und

²⁷⁶ Ebda.

»allgemeiner« Arbeit spricht, handelt es sich immer um Charakterisierungen der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit und ansatzweise um ihre Veränderung im Zuge der Industrialisierung, kurz, es handelt sich immer um die unbewusst ausgesprochenen Auswirkungen der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital.

Der Begründungszusammenhang zwischen dem »Bedürfnis als abstraktem Fürsichsein« und dem »abstrakt-allgemeinen« Charakter der Arbeit wird von Hegel innerhalb des gesellschaftlich unspezifischen Gegensatzes von sinnlich Natürlichem und übersinnlich Geistigem entfaltet. Durch diesen Begründungszusammenhang, der innerhalb der Bemühungen Hegels, die durch »Arbeit und Tausch« bestimmte Wirklichkeit darzustellen, den Dreh- und Angelpunkt ausmacht, verstrickt sich Hegel, was die Bestimmung des Zusammenhangs von einfacher Warenzirkulation und kapitalistischem Produktionsprozess anbelangt, in den oben dargelegten fehlerhaften Zirkel. Dieser kommt in einer Vermischung von gesamtgesellschaftlicher Teilung der Arbeit und Teilung der Arbeit innerhalb eines Produktionszweiges zum Ausdruck. Diese Vermischung soll im Folgenden im Vollzuge der Beantwortung der Frage freigelegt werden, warum für Hegel die Arbeit im »Element der Allgemeinheit« ein »abstraktes Arbeiten wird«, weil für ein »abstraktes Fürsichsein gearbeitet wird«.

Wie die Gebrauchswerte den »stofflichen Inhalt des Reichtums ... « bilden, » ... welches immer seine gesellschaftliche Form sei ... «, so ist auch die Arbeit als »Bildnerin von Gebrauchswerten als nützliche Arbeit, ... daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«²⁷⁷ Wenn die Arbeiten unter Abstraktion von der gesellschaftlichen Formbestimmtheit erfasst werden, dann können sie als »eine Gesamtheit ebenso mannigfacher nach Gattung, Art verschiedener nützlicher Arbeiten ... «²⁷⁸ begriffen werden. Es zeigt sich, dass eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit gegeben sein muss, damit Warenproduktion und Warenaustausch stattfinden, beide aber nicht »umgekehrt ... die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung ... « sind.²⁷⁹

Wird die Warenzirkulation, ausgehend von der einfachen, nicht preisbestimmten Ware als erste in sich gegliederte Totalität der durch das Kapital bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse dargestellt, dann ist auch eine bestimmte, den Tausch einschließende Arbeitsteilung unterstellt. Diese zeichnet sich durch die Verselbständigung der Arbeiten als einzelne, voneinander unabhängige Privatarbeiten aus. Hierbei müssen die letzteren nur soweit erfasst werden, als es sich um einzelne, konkret-nützliche Arbeiten handelt, in denen von aller historisch-gesellschaftlichen Formbestimmtheit und damit auch von der durch diese bewirkten technologisch-gesellschaftlichen Entwicklung abstrahiert worden ist. Die Verselbständigung der

²⁷⁷ Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., a.a.O., S. 57

²⁷⁸ Ebda.

²⁷⁹ Ebda.

einzelnen Arbeiten in Form voneinander unabhängiger Privatarbeiten ist als Kehrseite des durch den Austausch der Produkte bestimmten Zusammenhangs wie der Austausch selbst ein historisch-gesellschaftlicher Sachverhalt. Um die einzelnen Arbeiten geht es da bei aber nur, insofern sie konkret-nützliche sind, die sich in besonderen Gebrauchswerten verkörpern. Der Austausch der Produkte erweist sich auch schon in seinem Charakter, abstrakte Sphäre der bürgerlichen Gesamtproduktion zu sein, als ein historisch-spezifischer Prozess, in welchem die konkret-nützlichen Arbeiten in Form abstrakt-allgemeiner Arbeit den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit erhalten. Wird von den einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten gesagt, sie besitzen in Form abstrakt allgemeiner Arbeit den Charakter gesellschaftlicher Allgemeinheit, dann ist hiermit noch nichts darüber ausgesagt, welche technologische Gestalt und gesellschaftliche Organisationsform die einzelnen Arbeiten dadurch annehmen, dass unter Bedingungen der Verallgemeinerung der Warenproduktion Zweck und Motiv der Arbeit die Schaffung von Wert und Mehrwert ist.

In allen Gesellschaftsformationen, unabhängig von ihrer historisch-spezifischen Gestalt, existiert eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit. Bei der Charakterisierung einer Gesellschaftsformation kommt alles darauf an, jeweils diesen historisch-spezifischen gesellschaftlichen Charakter der Teilung der Arbeit dingfest zu machen. Der Warenaustausch kann selbst den unterschiedlichsten, verschiedenartigsten Gesellschaftsformen angehören. Als abgesonderter Bereich innerhalb von gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, die durch ganz andere als durch den Wert und Mehrwert bestimmte Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse bestimmt sind, spielt er eine untergeordnete Rolle. In diesen Gesellschaftsformationen besitzt der Arbeitsprozess demgemäß auch keine durch die Verwertung des Werts bestimmte Gestalt. Diese ist verschieden oder weit entfernt von der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit und der beginnenden industriellen Produktion, durch die Hegel immer schon die Arbeit bestimmt sieht und von der getrennt er sich den Warenaustausch der Produkte nicht vorzustellen vermag. Da das Kapital als entwickeltere Form des Werts von den Formen, die der Wert in der einfachen Warenzirkulation annimmt, verschieden ist, abstrahiert Marx bei der Darstellung der einfachen Warenzirkulation als abstrakter Sphäre der bürgerlichen Gesamtproduktion von den entwickelteren Formen des sich verwertenden Werts. Geht er unter dem Aspekt des Doppelcharakters auf die Arbeit ein, dann abstrahiert Marx folglich auch von den durch die Produktion des Mehrwerts geprägten gesellschaftlichen und technologischen Bestimmungen des Arbeitsprozesses.

Wenn Hegel die gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit behandelt, vermag er diese nicht ausdrücklich in der historischen Formbestimmtheit zu fixieren, sondern hält den auch unabhängig von dieser allgemein gültigen Sachverhalt fest, dass die Individuen *füreinander* arbeiten. Gemäß der Eigentümlichkeit, das Allgemeine in unmittelbarem Gegensatz zum Einzelnen zu fassen, wodurch der Geist sich als eine noch unentwickelte Form der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken verrät, produziert er als Verstand eine Vereinzelung und Verselbständigung der unterschiedlichen Bedürfnisse und konkret-nützlichen Arbeiten gegeneinander. Diese

identifiziert Hegel unter der Hand mit einer solchen Verselbständigung der unterschiedlichen Arbeiten gegeneinander, die durch den Tausch der Arbeitsprodukte ergänzt wird. Das Historisch-Spezifische der Warenzirkulation und damit der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit erscheint bei Hegel mystisch transformiert als Wesensmerkmal einer Form des Geistes. Der den Austausch durch das Verhalten der Individuen hindurch schaffende Geist bringt unter Anwendung des Prinzips der formellen Identität, die das Fixieren von Unterschieden zur Kehrseite hat, eine wachsende Vielheit von unterschiedlichen Arbeitsarten hervor, die unter Abstraktion von ihrer sinnlich-stofflichen Verschiedenheit untereinander gleich sind. Der Verstand zeichnet sich als das die gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit, das vielgliedrige System der Arbeitsarten beherrschende Prinzip aus. Indem Hegel in diesem Sinne die gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit bestimmt, so ist, wenn auch nicht ausdrücklich als solche fixiert, die abstrakt-allgemeine Arbeit als historisch-gesellschaftliche Form gegenwärtig, in der unter den Bedingungen, unter denen die Warenzirkulation allgemein vorherrschend ist, alle einzelnen konkret-nützlichen Arbeiten den Charakter der Allgemeinheit besitzen.

Mit der abstrakt-allgemeinen Arbeit ist die gesellschaftliche Substanz gemeint, deren sachlicher Ausdruck der Wert ist. Auf Ebene der Warenzirkulation kann nicht mehr über den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit gesagt werden, als dass sie unter Abstraktion von ihrer stofflich-sinnlichen Seite auf historisch-spezifische Weise in Form abstrakt-allgemeiner, gleicher menschlicher Arbeit gesellschaftlich-allgemeinen Charakter besitzt. Alle weiteren die einzelnen Arbeiten betreffenden Bestimmungen können erst auf der Ebene entwickelt werden, auf der der Arbeitsprozess eine Seite des aus ihm und dem Verwertungsprozess bestehenden kapitalistischen Produktionsprozesses ist. Erst hier werden von Marx die gesellschaftlichen und technologischen Veränderungen dargelegt, die der Arbeitsprozess dadurch erfährt, dass er Mittel zum Zweck für die Verwertung des Werts ist, d. h. innerhalb ganz spezifischer, durch das Kapital bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse abläuft. Hegel gibt die Warenzirkulation als allgemein vorherrschend aus, ohne zu dem Kapital vorzustoßen als dem gesellschaftlichen Verhältnis, in dem die Warenzirkulation überhaupt nur als allgemein vorherrschende existieren kann. Alles, was daher aus dem als Kapital bestehenden gesellschaftlichen Verhältnis hervorgeht, erklärt Hegel aus einer verdreht begriffenen, fälschlich als allgemein vorherrschend ausgegebenen, und damit selbständig auftretenden einfachen Warenzirkulation.

Insofern Hegel die einzelnen Arbeiten als Glieder der Gesamtarbeit begreift, in der die eine Arbeit unabhängig von ihrer sinnlich-stofflichen Gestalt soviel bedeutet, wie die andere, ist auf Ebene der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit die Bestimmung der abstrakt-allgemeinen Arbeit als der historisch-spezifischen Form, in der die einzelnen Arbeiten den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit besitzen, zumindest latent gegenwärtig. Hegel geht von der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit aus, wenn er die Charakterisierung der einzelnen Arbeiten im Element der Allgemeinheit daraus gewinnt, dass »füreinander« und aus diesem Grunde »abstrakt«

gearbeitet wird. In diesem »Füreinander-Arbeiten« erweist jede Arbeit jedem Individuum den gleichen Dienst. Jede zählt so viel, wie die andere, unabhängig von ihrem besonderen Inhalt, und damit auch von ihrer technologischen Gestalt und ihrer gesellschaftlichen Organisation. Was allein zählt ist, dass überhaupt gearbeitet wird. In diesem Sinne enthält das »Füreinander-Arbeiten« die abstrakt-allgemeine Arbeit als Arbeit in gesellschaftlicher Form. Hegel vermag dieses »Füreinander« nicht von der historisch-spezifischen Form zu unterscheiden, die diese an sich ahistorisch für jede Gesellschaftsformation gültige Bestimmung unter den historisch gewordenen Bedingungen besitzt, unter denen sich die Warenzirkulation verallgemeinert hat.

Dass die abstrakt-allgemeine Arbeit als gesellschaftliche Substanz des Werts auf Ebene der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit latent gegenwärtig ist geht darauf zurück, dass der Geist als Verstand das die gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit, das vielgliedrige System der Arbeitsarten beherrschende Prinzip ausmacht. Während der Geist als Verstand im Fixieren der Unterschiede sich auf eine ihm vorgegebene stoffliche Wirklichkeit bezieht, wendet er sich im Fixieren der formellen Identität von dieser ab und stößt im Wege des Abstrahierens von den stofflich - sinnlichen Unterschieden auf die abstrakt-allgemeine Arbeit als die den Arbeiten gemeinsame übersinnliche Qualität.

Wenn Hegel aber ausdrücklich auf Basis des »Füreinander-Arbeitens« auf die einzelnen Arbeiten eingeht, indem er ihren Charakter daraus entwickelt, dass »abstrakt« gearbeitet wird, weil für das »Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein gearbeitet wird«, dann geht die Bestimmung der abstrakt allgemeinen Arbeit, wie sie zunächst im »Füreinander-Arbeiten« als historisch-gesellschaftliche Formbestimmung der Arbeit - latent gegenwärtig ist, verloren. Durch die Qualifikation der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit als das »Füreinander-Arbeiten« tritt auf dieser Ebene der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit die abstrakt-allgemeine Arbeit zwar nur latent auf. Hegel hat auf dieser Ebene aber noch nicht fälschlicherweise die einzelnen Arbeiten über die Angabe ihres konkret-nützlichen Charakters hinaus nach der inhaltlichen Seite so bestimmt, wie sie durch die reelle Subsumtion unter das Kapital hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Organisation und technologischen Gestalt geprägt werden. Die durch das »Füreinander-Arbeiten« charakterisierte Teilung der Arbeit ist also die einzige Ebene, auf der in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft die abstrakt-allgemeine Arbeit im Sinne der historisch-spezifischen Formbestimmtheit der einzelnen voneinander verschiedenen Arbeiten auftritt, auch wenn Hegel hierüber kein ausdrückliches Bewusstsein besitzt. Aus diesem Grunde vermag er diese Bestimmung der abstrakt-allgemeinen Arbeit als der gesellschaftlichen Substanz des Wertes auch nicht für die einzelnen Arbeiten als Glieder der Gesamtarbeiten festzuhalten.

Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Ich, das sich in der Form des bearbeiteten Gegenstandes anschaut und hierin sich als ein abstrakt Allgemeines bestimmt, zu dem »abstrakt-allgemeinen Charakter«, den die Arbeit nach Hegel im »Element der Allgemeinheit« annimmt? Diese Frage kann nur beantwortet werden,

wenn berücksichtigt wird, dass die Arbeit im »Element der Allgemeinheit« eine einzelne als ein Glied innerhalb der Gesamtheit zusammenhängender Arbeiten ist. Indem »füreinander gearbeitet« wird, was für Hegel unbewusst mit der durch die Warenzirkulation bestimmten gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung zusammenfällt, erhalten die einzelnen Arbeiten aber eine Gestalt, die durch das bestimmt ist, was sich inhaltlich hinter dem »abstrakt-allgemeinen« Charakter der Arbeit verbirgt.

Im »Element der Allgemeinheit« geht es also um den Charakter der Arbeit, der allein dem Sachverhalt geschuldet ist, dass keiner unabhängig vom andern, sondern alle »füreinander« arbeiten, da jeder ein Produkt für das Bedürfnis eines anderen produziert. Dieser allein im »Element der Allgemeinheit« gegebene Charakter der Arbeit stellt sich vermittelt über den Austausch, auf Basis des abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstseins her, wie es als immer wieder verschwindendes, in die »Begierde« zurückfallendes Resultat der »Arbeit im Element der Einzelheit« entstanden ist, insofern in dieser sich das Bewusstsein »Zum-Dinge-macht«. Hegel muss auch dann die Arbeitsteilung auf eine ihm unbewusste Weise durch den Tausch bestimmen, wenn er, was am deutlichsten in der »Jenaer Realphilosophie« der Fall ist, den Schein erweckt, als könne man aus einer die Arbeit und die Arbeitsteilung innerhalb der Gesellschaft und innerhalb eines Produktionszweiges erschöpfenden Darstellung direkt zum Tausch übergehen.

Durch die hierin zum Ausdruck kommende Vermischung von Formen des Geistes mit denen der gesellschaftlichen Arbeit vermag Hegel an das abstrakt-allgemeine Ich, wie es sich in der »Arbeit im Element der Einzelheit«, d. h. im Prozess des »Sich-zum-Dinge-Machens des Bewusstseins« herstellt anzuknüpfen. Dies geschieht auf eine Weise, in der er dies abstrakt-allgemeine Ich aus dem Zurückfallen in die „Begierde“ retten und damit als die von allen sinnlich stofflichen Unterschieden abstrahierende Form des Geistes bewahren kann.

Hegel nimmt im Element der Allgemeinheit das »Füreinander-Arbeiten« auf, um in ihm den gesellschaftlichen Charakter der einzelnen Arbeiten zu bestimmen. Aus dem einfachen »Füreinander-Arbeiten« lässt sich an sich überhaupt kein historisch-gesellschaftlicher Charakter der Arbeit bestimmen, da es sich um einen ahistorisch für alle Gesellschaftsformationen gültigen Sachverhalt handelt. Das »Füreinander-Arbeiten« wird von Hegel aber nicht in dieser allgemeingültigen Bedeutung erfasst, sondern unter der Hand mit dem Füreinander-Arbeiten identifiziert, wie es auf historisch spezifische Weise in der Warenzirkulation gegeben ist. Hegel entwickelt den Charakter der einzelnen Arbeiten als Glieder der Gesamtarbeit aus einer Bestimmung des »Füreinander-Arbeitens«, die diesem als für alle Gesellschaftsformationen gültigen Sachverhalt niemals zukommen kann. Diese Bestimmung stellt vielmehr eine Mischung dar aus dem, was im »Füreinander« allgemein gültig ist und dem, was als idealistisch-verbrämter Ausdruck der Warenzirkulation so historisch-spezifisch wie diese ist.

An dieser Bestimmung sind zwei aufs engste miteinander verbundene Seiten zu unterscheiden. Einmal gilt es, das Arbeitsprodukt, das für den Tausch bestimmt ist, in seiner abstrakten Bedeutung des Inbegriffs aller andern Arbeitsprodukte zu erkennen.

Zum andern muss das dies Arbeitsprodukt besitzende Individuum erkannt werden als dasjenige, das dem Arbeitsprodukt allein diese ihm als sinnlich-natürlichem Gegenstand nicht zukommende Bedeutung geben kann. Es muss sich, indem es von den sinnlich stofflichen Unterschieden der Dinge abstrahiert, als das abstrakt-allgemeine Ich erweisen bzw. als das reine inhaltsleere Ich = Denken, das aber umgekehrt auch wieder dazu fähig ist, sich auf jedweden Inhalt zu beziehen. Für die Arbeit im »Element der Einzelheit« gilt, dass sich in ihr als dem »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« als Resultat das abstrakt-allgemeine Ich ergibt, welches sich als solches in der Form des bearbeiteten Gegenstandes anschaut. Innerhalb des »Elements der Einzelheit«, worin es um die isolierte einzelne Arbeit geht unter Abstraktion vom gesellschaftlichen Zusammenhang der Arbeiten, muss angenommen werden, dass das arbeitende Ich sein Produkt auch selbst konsumiert. Es hat das Produkt zur Befriedigung seines Bedürfnisses hergestellt. In dem »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« erscheint das abstrakt-allgemeine Ich als Resultat, worin die »Begierde gehemmt« und das Bewusstsein einen »Bildungsprozess« durchlaufen hat; es löst sich aber mit der sofortigen Konsumtion des Gegenstandes sofort wieder auf, indem es auf die Stufe der »Begierde« zurückfällt.

Im »Element der Allgemeinheit« wird der Rückfall in die »Begierde« verhindert und das abstrakt-allgemeine Ich bewahrt, weil das »Füreinander-Arbeiten« von Hegel unter der Hand durch den Tausch bestimmt wird. Indem die Arbeiten in wechselseitiger Abhängigkeit sich befinden und alle Individuen füreinander arbeiten, kommt es auf eine andere Weise zur Abstraktion von dem besonderen konkret-nützlichen Charakter aller Arbeitsprodukte und aller in ihnen steckenden Arbeiten als im »Element der Einzelheit«, in der sie im »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« auftrat. Der bearbeitete Gegenstand, in dessen Form sich das Individuum als abstrakt-allgemeines Ich anschaut, wird nicht verzehrt, sondern ausgetauscht. Er dient den Individuen als Mittel zum Zweck, sich andere Gegenstände anzueignen. »Der Inhalt seiner Arbeit geht über *sein* Bedürfnis hinaus; er arbeitet für die Bedürfnisse Vieler, und so (tut es) jeder. Jeder befriedigt also die Bedürfnisse Vieler, und die Befriedigung, seiner vielen besonderen Bedürfnisse ist die Arbeit Vieler anderer.«²⁸⁰

Der »Besitz« des Produktes hat »seine Bedeutung auf das praktische Gefühl ... verloren, ist nicht mehr Bedürfnis für dasselbe, sondern *Überfluß*« und »seine Beziehung auf den Gebrauch ... (ist) deswegen eine allgemeine und, diese Allgemeinheit der Realität gedacht, - auch im Gebrauch anderer. Weil es für sich in Beziehung auf das Subjekt eine Abstraktion des Bedürfnisses überhaupt ist, so ist sie eine allgemeine Möglichkeit des Gebrauchs, nicht des bestimmten, den sie ausdrückt, denn dieser ist vom Subjekt abgetrennt.«²⁸¹

Da das Arbeitsprodukt nicht konsumiert, sondern als Tauschmittel behandelt wird, erhält es die Bedeutung eines »abstrakten Fürsichseins«, und das Individuum wird als

²⁸⁰ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 214 f.

²⁸¹ G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit, Hrsg. Georg Lasson, Hamburg 1967, S. 26

abstrakt-allgemeines Ich gesetzt. Dass das Arbeitsprodukt, in dessen Form sich das Individuum als abstrakt-allgemeines Ich vergegenständlicht und anschaut, nicht konsumiert, sondern stattdessen getauscht wird, bedeutet, dass die »Begierde«, die zunächst durch die Arbeit »gehemmt« wurde, jetzt bezogen auf das schon fertige Produkt *noch einmal* »gehemmt« wird. Das Individuum, das sein Produkt austauschen muss, wird gerade im Interesse der Befriedigung der eigenen Begierde dazu gezwungen, sein Produkt nicht als den diese Begierde befriedigenden Gegenstand zu betrachten, sondern es seiner abstrakten Bedeutung nach als den Inbegriff aller anderen, seine Bedürfnisse befriedigenden Gegenstände zu nehmen und sich dementsprechend als abstrakt-allgemeines Ich zu bewahren.

Betrachtet man das vielgliedrige System der Arbeitsteilung, wie es für Hegel unbewusst durch den Tausch bestimmt ist, in seiner ständigen Produktion und Reproduktion, so erweist sich das abstrakt-allgemeine Ich nicht nur wie in der Arbeit im »Element der Einzelheit« als Resultat, sondern in einer die einzelnen im »Element der Allgemeinheit« voneinander abhängigen Arbeiten charakterisierenden Weise - als *Voraussetzung*. Wenn das Individuum im Element der Allgemeinheit sein Produkt tauscht, dann hat es nicht mehr, wie im »Element der Einzelheit«, für sein eigenes, ganz bestimmte Bedürfnis gearbeitet, sondern für ein Bedürfnis, das der Repräsentant der Bedürfnisse aller anderen Individuen, d. h. für ein abstraktes Bedürfnis gearbeitet, das gleichgültig gegen jedes bestimmte Bedürfnis eines besonderen Individuums ist. Die Arbeit ist nicht mehr, wie im »Element der Einzelheit«, auf einen unmittelbar zu konsumierenden Gegenstand ausgerichtet. Sie ist vielmehr von vornherein auf einen Gegenstand ausgerichtet, der getauscht wird und infolgedessen in der Bedeutung des »abstrakten Fürsichseins« gesetzt ist. Die einzelnen Arbeiten verändern im »Element der Allgemeinheit« ihren Charakter also deswegen, weil sie *von vornherein* ausgerichtet sind auf dies »Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein« und damit auch auf ein abstrakt-allgemeines, von allen konkret sinnlichen Unterschieden abstrahierendes Ich. Indem füreinander gearbeitet wird, d. h. in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander, wird »für das Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein« gearbeitet. Von diesem Sachverhalt schließt Hegel auf einen im »Element der Einzelheit« nicht entwickelbaren Charakter der Arbeiten: »Weil nur für das *Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein* gearbeitet wird, so wird auch nur abstrakt gearbeitet.«²⁸² Die Auffassung von der Beziehung der Arbeiten aufeinander bzw. das, was Hegel, vermittelt über den *Tausch*, als das »Füreinander-Arbeiten« faßt und worin die Individuen aufgrund des abermaligen »Hemmens« der »Begierde« als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine auftreten, schlägt auf die einzelnen Arbeiten zurück. Sie verändern ihren Charakter gegenüber dem, was im »Element der Einzelheit« über sie als das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« entwickelt wurde, weil das abstrakt-allgemeine Ich nicht erst als Resultat aus der Arbeit hervorgeht, sondern dieser immer schon vorausgesetzt ist in dem Sinne, dass jetzt von vornherein für das »Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein« gearbeitet wird.

²⁸² G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 214

Die Arbeit erhält hierdurch auch einen Charakter, der über das im »Element der Einzelheit« gegebene »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« hinausgeht, dieses modifiziert und weiterentwickelt. Diese Entfaltung des »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« ist im Begriff der »abstrakt-allgemeinen Arbeit« zusammengefasst und betrifft solche Veränderungen der Arbeit wie ihr Mechanischwerden, ihre Teilung, ebenso wie die theoretische und praktische Bildung, der die Individuen als mit Bewusstsein begabte Wesen unterzogen werden. Weil im »Element der Allgemeinheit« das »Füreinander-Arbeiten« mit dem Tausch verquickt ist und weil das durch den Tausch bestimmte Füreinander gleichzeitig mit der einzelnen Arbeit gegeben und dieser gegenüber als Sachverhalt auftritt, auf den sie von vornherein ausgerichtet wird, erfährt die Arbeit in ihrem Charakter gegenüber dem, was im »Element der Einzelheit« entwickelt werden konnte, jene eben angeführten Veränderungen.

Während in der »Arbeit im Element der Einzelheit« das abstrakt-allgemeine Ich erst entsteht, so ist es im »Element der Allgemeinheit« aufgrund des mit dem Tausch konfundierten »Füreinander-Arbeitens« eine Voraussetzung für die Arbeit. Diese ist ausgerichtet auf ein Produkt, das nicht um seiner selbst willen, sondern um seiner abstrakten Bedeutung willen zählt. Gleichzeitig wird die Arbeit ausgeführt von einem Individuum (gleichgültig, ob es nun selbst das Produkt tauscht oder nicht), für welches das Produkt in dieser Bedeutung gesetzt ist, in der es nicht um dessen Konsumtion geht, sondern das vielmehr in einer der Arbeit schon vorausgesetzten, über den Tausch vermittelten Weise als abstrakt-allgemeines Ich auftritt.

Wird die »Begierde« in der Arbeit »gehemmt«, indem die Natur nicht unmittelbar vernichtet, sondern formiert wird, so verändert das abermalige »Hemmen« der »Begierde«, welches darin besteht, dass für einen nicht für die Konsumtion bestimmten Gegenstand gearbeitet wird, den Charakter der Arbeit. Bedeutet das erste »Hemmen« der »Begierde«, dass das Individuum sich in der Arbeit »bildet« (sich zum abstrakt-allgemeinen Ich entwickelt), so bedeutet das zweite, über den Tausch vermittelte »Hemmen« der »Begierde«, dass die im »Element der Einzelheit« aufgezeigte »Bildung« in der Arbeit im »Element der Allgemeinheit« weiterentwickelt wird.

Alle im Begriff der »abstrakt-allgemeinen Arbeit« zusammengefassten Bestimmungen gründen in der Vermischung des ahistorisch-gesellschaftlich unspezifischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur mit der historisch-spezifischen Formbestimmtheit der Arbeit, insofern Hegel, soweit er die Auswirkungen der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital im Blick hat, diese aus dem sich als Verstand im »System der Bedürfnisse« betätigenden Geist herleitet.

Es wurde in Teil 2, Kapitel 1, gezeigt, dass Hegel von der Bestimmung des »allgemeinen Bedürfnisses«, der »sich erhaltenden Möglichkeit des Gebrauchs« aus, die sich erst in der Bewegung des Tausches in ein konkretes Bedürfnis verwandelt, den Wert der Waren erfasst. Wenn Hegel erkennt, dass auch nur »abstrakt gearbeitet« wird, weil für das »Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein gearbeitet wird«, so spricht er, den ahistorischen Inhalt der Arbeit mit ihrer historisch-gesellschaftlichen Formbestimmtheit

vermischend, aus, dass Zweck und treibendes Motiv der Produktion die Verwertung des Werts ist.

Das Individuum, das sein Arbeitsprodukt als Tauschmittel behandelt, abstrahiert sowohl von dessen sinnlich-konkreter Seite als es auch in der Lage ist, die durch die konkret-sinnliche Seite der Produkte gegebene Vielheit in sich aufzunehmen. Als solche von der konkret-sinnlichen Seite ihrer Tätigkeit abstrahierende, die Vielheit der Dinge in sich aufnehmende Selbstbewusstseine verhalten sich die Individuen in der Weise des *Verstandes*. Gemeinsam geht es in der Arbeit und dem Tausch um die gesellschaftlichen Individuen als mit Verstand begabten Wesen. Aufgrund der in der Warenzirkulation eingeschlossenen Verselbständigung der einzelnen Arbeitsarten gegeneinander verhalten sich die Individuen in ihren Arbeiten in gleicher Weise als Verstand. In ihrem aus der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur bestehenden Verhältnis zur Natur wenden sie die Prinzipien des Fixierens der Unterschiede und der Abstraktion von diesen an. Dagegen verhalten sie sich im Tausch direkt als mit Verstand begabte Wesen zueinander. Jeder sieht in jedem ein ihm gleiches abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein. Jeder erkennt jeden unabhängig von seiner konkretnennlichen Gestalt und seiner konkret-sinnlichen Tätigkeit als dieses abstrakt-allgemeine Selbstbewusstsein an. Als mit Verstand begabte Wesen sind die tauschenden und arbeitenden Individuen dieselben. Sie verhalten sich einmal in der praktischen Auseinandersetzung mit der Natur als Verstand und geben, wie noch gezeigt wird, damit der Arbeit den auf die Teilung der Arbeit innerhalb eines Produktionszweiges ausgerichteten »abstrakt-allgemeinen« Charakter. Zum andern bezieht sich im Tausch ein Individuum als Verstand auf ein anderes als Verstand. In diese Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens wird der Verstand in eine höhere Form des Geistes überführt. (S. unter Punkt 3.)

Wie Hegel die Warenzirkulation sowohl als eine dem Verstand immanente Bewegung begreift als auch als eine, in der er sich vollendet und hierbei in eine höhere Stufe des Geistes aufzuheben beginnt, so ist für Hegel nicht nur die der Warenzirkulation zugrundeliegende gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit, sondern auch die Teilung innerhalb eines Handwerksateliers oder einer Fabrik durch den Verstand bestimmt. Der Geist, der als Verstand die durch den Tausch bestimmte gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit organisiert, wird durch das Verhalten der einzelnen Individuen hindurch auch wirksam innerhalb jeder einzelnen Arbeit. Das abstrakt-allgemeine Ich, welches im »Element der Einzelheit« das unmittelbare, gleichsam naturwüchsige Resultat der Arbeit ist, wird, über den die »Begierde« zum zweiten Mal »hemmenden« Tausch vermittelt, im »Element der Allgemeinheit« der Arbeit vorausgesetzt. Dies schlägt, ihren Charakter verändernd, auf die Arbeit zurück. Mit Verstand begabte Individuen eignen sich unter Anwendung der Prinzipien des Verstandes in der Arbeit praktisch die Natur an. Auf diese Weise vermittelt und vermischt Hegel die gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit mit der Teilung der Arbeit innerhalb einer einzelnen Arbeit bzw. innerhalb eines Produktionszweiges.

Auf Ebene der gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit kann die abstrakt-allgemeine Arbeit als historisch-spezifische Form, in der die einzelnen, voneinander verschiedenen Arbeiten den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit besitzen, von Hegel nicht ausdrücklich als solche festgehalten werden. Sie ist nur latent gegenwärtig, indem Hegel den Zusammenhang der unterschiedlichen Arbeitsarten dahingehend bestimmt, dass die Individuen füreinander arbeiten. Wegen der Vermischung beider Teilungen der Arbeit schlägt sich dies sofort in einem vom Verstand geprägten, am Inhalt orientierten »abstrakt-allgemeinen« Charakter der Arbeit nieder. Mit den Worten »Man hat alles durch Arbeit und Tausch« verallgemeinert Hegel die einfache Warenzirkulation ohne zu sehen, dass sie zum Moment der Kapitalzirkulation herabgesetzt ist. Aus der einfachen Warenzirkulation und damit aus der dieser zugehörigen gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit heraus erklärt Hegel die manufakturmäßige Teilung der Arbeit und die beginnende Industrialisierung. Damit vermischt er die der einfachen Warenzirkulation zugehörige gesamtgesellschaftliche Teilung der Arbeit mit der durch das Kapital bestimmten Arbeitsteilung innerhalb einer einzelnen Arbeit bzw. eines Produktionszweiges. Aufgrund dieser Vermischung, die wiederum auf der Vermischung der einfachen Warenzirkulation mit der Kapitalzirkulation und der einfachen Warenzirkulation mit der zum Moment herabgesetzten kapitalistischen Warenzirkulation beruht, kommt Hegel nicht dazu, abstrakt-allgemeine Arbeit als historisch spezifische Form der einzelnen Arbeiten dingfest zu machen.

Im Übergang von der durch das mit der Warenzirkulation identifizierte Füreinander-Arbeiten gekennzeichneten gesamtgesellschaftlichen Teilung der Arbeit zur einzelnen Arbeit charakterisiert Hegel diese nicht im Hinblick auf ihre historisch-spezifische Form, sondern im Hinblick auf ihren Inhalt, so wie dieser auf eine Hegel unbewusste Weise durch die reelle Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital bestimmt ist. Hegel kommt also nicht dazu, die einzelnen Arbeiten hinsichtlich ihres Doppelcharakters in konkret-nützliche und abstrakt-allgemeine zu unterscheiden. Jeder Mensch muss für jeden anderen arbeiten, worin, wie oben gezeigt, die abstrakt-allgemeine Arbeit als historisch-spezifische Form der Arbeit latent gegenwärtig ist. Die Arbeit erhält einen »abstrakten« (»abstrakt-allgemeinen«) Charakter, weil für ein »Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein gearbeitet« werden muss. Kaum, dass Hegel diese Feststellungen getroffen hat, betrachtet er die einzelnen Arbeiten sofort unter dem Aspekt des technologisch und gesellschaftlich in bestimmter Weise geprägten Arbeitsprozesses, ohne dass er weiß, dass diese der Auswirkung die Verwertung des Werts geschuldet ist..

»Die Bedürfnisse sind viele; diese Vielheit in sich aufnehmend, arbeiten, ist *die Abstraktion der allgemeinen* Bilder, aber ein sich bewegendes Bilden. Das *füreinanderseiende* Ich ist *abstraktes*; es ist zwar arbeitend, (aber) seine Arbeit ist ein ebenso Abstraktes. Das Bedürfnis überhaupt wird *analysiert* in seine vielen Seiten; *das Abstrakte* in seiner Bewegung ist das Fürsichsein, das Tun, Arbeiten. (...) *Allgemeine*

Arbeit (ist so) *Teilung* der Arbeit, Ersparnis;«²⁸³. In der Rechtsphilosophie heißt es entsprechend: »Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in *der Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeiten* hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer.²⁸⁴ Hegel fährt dann fort: »Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gesellschaftlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, dass der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann.«²⁸⁵

Das in dem vielgliedrigen System der Arbeitsarten trotz ihrer Verselbständigung gegeneinander vorhandene Gemeinsame liegt darin, dass die gegeneinander verselbständigten einzelnen Individuen in ihren Arbeiten nach der Weise des Verstandes verfahren, so dass sie unabhängig voneinander in gleicher Weise in ihren Arbeiten vorgehen und diesen in gleicher Weise den »abstrakt-allgemeinen« Charakter geben. Darüber hinaus lässt Hegel im Bereich der Arbeit die Individuen untereinander in Beziehung miteinander treten, in der sie sich wechselseitig beeinflussen. In dieser Beziehung verbirgt sich für Hegel unbewusst das Zwangsgesetz der Konkurrenz, durch das sich im Dienst der Verwohlfeilerung der Waren die Arbeitsproduktivität erhöht. Nach Hegel beeinflussen sich die Individuen in ihren Arbeiten wechselseitig bei der Anwendung der Verstandesprinzipien mit der Folge, dass die Ausarbeitung von praktischen und theoretischen Methoden der Beherrschung der Natur *beschleunigt* wird. Diese wechselseitige Beeinflussung darf nicht mit dem Tausch verwechselt werden als einer ihr gegenüber höheren Beziehung, worin sich die Individuen wechselseitig als mit Verstand begabte Individuen anerkennen. Indem für Hegel auf Basis dieser wechselseitigen Beeinflussung in jeder der gegeneinander verselbständigten Arbeiten eine theoretische und praktische Bildung entsteht, mit der die Entwicklung von Werkzeugen und Maschinen einhergeht, erfasst er, idealistisch verbrämt, dass »die Technologie ... das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen ... enthüllt.«²⁸⁶

»Es ist charakteristisch, dass bis ins 18. Jahrhundert hinein die besonderen Gewerke *mysteries* (mystere) hießen, in deren Dunkel nur der empirisch und professionell Eingeweihte eindringen konnte. Diese Industrie zerriss den Schleier, der den Menschen ihren eigenen gesellschaftlichen Produktionsprozess versteckte und die verschiedenen naturwüchsig besondern Produktionszweige gegeneinander und sogar den in jedem

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 352, § 198

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., a.a.O., S. 392 Fußnote Nr. 89

Zweig Eingeweihten zu Rätseln machte. Ihr Prinzip, jeden Produktionsprozess, an und für sich und zunächst ohne alle Rücksicht auf die menschliche Hand, in seine konstituierenden Elemente aufzulösen, schuf die ganz moderne Wissenschaft der Technologie. Die buntscheckigen, scheinbar zusammenhangslosen und verknöcherten Gestalten des gesellschaftlichen Produktionsprozesses lösten sich auf in bewusst planmäßige und je nach dem bezweckten Nutzeffekt systematisch besondere Anwendungen der Naturwissenschaft. Die Technologie entdeckte ebenso die wenigen großen Grundformen der Bewegung, worin alles produktive Tun des menschlichen Körpers, trotz aller Mannigfaltigkeit der angewandten Instrumente, notwendig vorgeht, ganz so, wie die Mechanik durch die größte Komplikation der Maschinerie sich über die ständige Wiederholung der einfachen mechanischen Potenzen nicht täuschen lässt.«²⁸⁷

Die Auswirkungen der kapitalistischen Form der Produktion auf die technologische und gesellschaftliche Gestalt des Arbeitsprozesses stellt Hegel in verkürzter und verdrehter Form als Folge der Anwendung der Prinzipien des Verstandes auf die Arbeit dar. Die Fähigkeit, in der Arbeit von den konkret-sinnlichen Bestimmungen abstrahieren und zugleich die sinnlich bedingten Unterschiede auffassen zu können, entwickelt sich im Interesse der Beherrschung der Natur zu dem, was Hegel im Horizont des Verstandes unter der theoretischen und praktischen Bildung zusammenfaßt. »An der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die *theoretische Bildung*, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen vermittelter und allgemeiner Beziehungen und so fort. ... Die *praktische Bildung* durch die Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der *Gewohnheit der Beschäftigung* überhaupt, dann der *Beschränkung seines Tuns*, teils nach der Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden *Gewohnheit objektiver Tätigkeit* und *allgemeingültiger Geschicklichkeiten*.«²⁸⁸

Während Hegel unter der theoretischen und praktischen Bildung die positive Seite der durch das Kapital bewirkten Revolutionierung und Umwälzung des Arbeitsprozesses, die zivilisatorischen Tendenzen des Kapitals im Bereich der Produktion festhält, erfasst er als Folge der ebenso aus dem Verstand hervorgehenden Arbeitsteilung den negativen Charakter der Arbeit. Dieser ergibt sich aus einem veränderten Verhalten zu dem bearbeiteten Gegenstand: Anstatt in diesem sich als abstraktes Ich wieder zuerkennen, geht es um die Effektivität der Produktion, um die möglichst größte Vermehrung des stofflichen Reichtums. »Dies ist der Begriff, die Wahrheit der Begierde, die hier existiert. Wie sein Begriff ist, so seine Arbeit. Befriedigung aller der Bedürfnisse des einzelnen ist nicht, wie er sich zum Gegenstand in seinem Dasein wird, das von ihm hervorgebracht ist. *Allgemeine Arbeit* (ist so) *Teilung der Arbeit*, Ersparnis; zehn können soviel Stecknadeln machen als hundert. Jeder

²⁸⁷ Ebda., S. 510

²⁸⁸ G.W.F. Hegel, Grundlinien ..., a.a.O., S. 352, § 197

einzelne also, weil er hier einzelner ist, arbeitet für *ein Bedürfnis*. Der Inhalt seiner Arbeit geht über *sein* Bedürfnis hinaus; Jeder befriedigt also die Bedürfnisse vieler und die Befriedigung seiner vielen besonderen Bedürfnisse ist die Arbeit vieler anderer. Da *seine Arbeit* diese abstrakte ist, so verhält er sich als abstraktes Ich oder nach der Weise der Dingheit, nicht als umfassender, inhaltsreicher, umsichtiger *Geist, der einen großen Umfang beherrscht* und über ihn Meister ist. Es hat keine *konkrete* Arbeit, sondern seine Kraft besteht im *Analysieren, in der Abstraktion, in der Zerlegung des Konkreten in viele abstrakte Seiten*. Sein Arbeiten selbst wird ganz *mechanisch* oder gehört einer einfachen Bestimmtheit an;²⁸⁹

Im »Mechanisch-Werden« der Arbeit gründet für Hegel der Einsatz der Maschinerie. Einmal sieht er darin die Möglichkeit, für den Menschen sich aus den äußeren Zwängen, denen er in der Auseinandersetzung mit der Natur unterworfen ist, zu befreien. Auf der andern Seite aber, da Hegel die Anwendung der Maschinerie nicht von der kapitalistischen Form ihrer Anwendung unterscheiden kann, muss er als naturgegeben anerkennen, dass die Maschinerie den Menschen selbst wieder in eine Abhängigkeit hineinzwängt. Statt sich, was für Hegel durch die Anwendung der Maschinerie ansatzweise sichtbar wird, »als umfassender, inhaltsreicher, umsichtiger Geist, der einen großen Umfang beherrscht und über ihn Meister ist«, zu verhalten, wird der Mensch zum Anhängsel der Maschinerie verurteilt.

Was Hegel im Zusammenhang mit der Arbeitsteilung als Bestimmungen darlegt, die er im Begriff der »objektiv-allgemeinen Arbeit« und der »Abstraktion« der Arbeit zusammenfasst, geht auf vermittelte Weise auf die abstrakt-allgemeine Arbeit als der Form zurück, in welcher die Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise die einzelnen Arbeiten den gesellschaftlichen Charakter der Allgemeinheit erhalten haben. Indem der kapitalistische Produktionsprozess Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess ist, ist treibendes Motiv und einziger Zweck die Verwertung des Werts. Aus diesem Grunde dienen die gegenständlichen Bedingungen des Produktionsprozesses dazu, möglichst viel unbezahlte Mehrarbeit einzusaugen. Die im Wert sich vergegenständlichende abstrakt-allgemeine Arbeit, in der von den inhaltlich verschiedenen konkret-nützlichen Arbeiten abstrahiert ist, verhält sich gleichgültig gegenüber der konkret-nützlichen, sich in verschiedenen konkreten Gebrauchswerten verkörpernden Arbeit. Dies ist, worauf hier nicht näher einzugehen ist, in der Warenzirkulation lediglich auf formelle Weise gegeben, während es im Produktionsprozess durch die Herabsetzung des Arbeitsprozesses zum Mittel der Verwertung des Werts reell gesetzt wird. Die Gleichgültigkeit der abstrakt-allgemeinen Arbeit gegenüber der konkret-nützlichen hat zur Folge, dass nach Maßgabe der Steigerung der Arbeitsproduktivität die Arbeit, als Gebrauchswerte herstellende Tätigkeit an eine Detailfunktion gebunden, stets einfacher und mechanischer, d.h. in einer auf die inhaltliche Seite der Arbeit bezogenen Weise abstrakter wird.

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, Jenaer Realphilosophie 1805/1806, a.a.O., S. 214

Die Leistung der Arbeit im »Element der Allgemeinheit« erschöpft sich in der Ausformung einer bestimmten technologischen Gestalt des Arbeitsprozesses und einer im Vollzuge der durch den Verstand bedingten Arbeitsteilung bewirkten Reduzierung der Arbeit im Sinne eines Abbaus aller Kunstfertigkeiten, d. h. im Sinne einer ständig zunehmenden Mechanisierung. Hinsichtlich dieses letzten Merkmals gilt, dass Hegel aus der Gleichgültigkeit des Verstandes gegenüber dem konkret-sinnlichen Inhalt der Welt, d.h. aus dem Vermögen des Verstandes, zu abstrahieren und Unterschiede zu fixieren, eine bestimmte Gleichgültigkeit gegen den konkreten Inhalt der Arbeit ableitet, die sich selbst noch einmal aufseiten dieses Inhalts in der oben beschriebenen Reduktion auf den mechanisch einförmigen Charakter zeigt.

Hegel erfasst in verdrehter Form spezifische Merkmale der bürgerlichen Arbeit. Er gewinnt diese aber aus dem von der Warenzirkulation abgezogenen Verstand und leitet sie aus der Anwendung der Prinzipien des Verstandes her. Damit ist er gezwungen, die historisch-spezifische Gestalt des Arbeitsprozesses, die dieser im Verlaufe der realen Subsumtion unter das Kapital erhält, technologisch als etwas ewig Gültiges, durch den menschlichen Verstand schlechthin Bestimmtes zu rechtfertigen. Die der Interpretation der Warenzirkulation zugrundeliegende Vermischung von Gebrauchswert und Wert pflanzt sich in der über die Warenzirkulation vermittelten und insofern noch verdrehten Charakterisierung des Produktionsprozesses fort: Hegel lässt die stofflichen Bestimmungen des Arbeitsprozesses und die historisch-gesellschaftliche Form, in der dieser Arbeitsprozess vor sich geht, miteinander verwachsen. Aus diesem Grunde betont er auch, je nach der Art und Weise, in der die Arbeit ihrem Inhalt nach durch die im Verwertungsprozess des Werts bestehende Formseite bestimmt ist zweierlei. Zum einen betont er die positive Seite der Arbeit als Quelle der theoretischen und praktischen Bildung und zum anderen betont er die negative Auswirkung der Formseite, die aus dem inhaltlichen Abstrakt-Werden der Arbeit bzw. des Arbeitsprozesses besteht, das die Quelle der geistigen und körperlichen Verarmung des Subjekts ist.

2.4 Randbemerkung zu Jürgen Habermas' Zersplitterung der gesellschaftlichen Arbeit in „Arbeit und Interaktion“ in dem gleichnamigen Aufsatz in „Erkenntnis und Interesse“²⁹⁰

Jürgen Habermas, so sei nur am Rande vermerkt, verschreibt Hegels »Dialektik der Sittlichkeit« als Rezept dagegen, dass Marx die »Idee der Wissenschaft vom Menschen ... durch die Gleichsetzung der Kritik mit Naturwissenschaft« desavouiere.²⁹¹ Er berücksichtigt aber nicht die beiden Abstraktionsstufen, auf denen Hegel die Arbeit abhandelt, obgleich dieser sie nirgends deutlicher markiert hat als in der »Jenaer Realphilosophie«, auf die sich Habermas in seinem Aufsatz »Arbeit und Interaktion« stützt. Hegel gelingt es nicht, trotz der Unterscheidung dieser Abstraktionsstufen, die, durch das bestimmte Entwicklungsniveau der gesellschaftlichen Arbeit bedingt, noch

²⁹⁰ Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M, 1968

²⁹¹ Ebda. S. 86

unzureichend ist, das Verwachsen der historisch-spezifischen Formbestimmtheit der Arbeit mit ihrer stofflich ahistorisch zu betrachtenden inhaltlichen Seite zu verhindern. Habermas gelingt dies auch nicht, weil er aus hier nicht darzulegenden Gründen diesen Unterschied bei Hegel nicht einmal zur Kenntnis nimmt und bei Marx nur registriert, ohne ihm in seiner kritischen Auseinandersetzung wirklich Rechnung zu tragen. Dieser Mangel bestimmt grundlegend Habermas' Theorie von »Arbeit« und »Interaktion«, in der er nichts anderes macht als die gesellschaftliche Arbeit in der oben beschriebenen Weise auf den bloßen, mit der historisch-spezifischen Formbestimmtheit der Arbeit vermischten Arbeitsprozess zu reduzieren. Gesellschaftliche Arbeit erscheint dann nur noch als ein ihre Gesellschaftlichkeit bis zur Unkenntlichkeit verstümmelndes »instrumentales Handeln«, durch das nur eine theoretisch-technische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt« hergestellt wird, in der sich, an der Gesamtgesellschaft gemessen, ein entsprechend einseitiges Wissen, nämlich das »Produktionswissen ... bildet ... «²⁹²

Habermas verfährt mit der gesellschaftlichen Arbeit, wie sie als Verhalten der Individuen zueinander und zur Natur von Marx entwickelt wird, ähnlich stiefmütterlich wie Kant mit der Politischen Ökonomie, die er als »Haus- und Staatswirtschaft zu den technisch-praktischen Prinzipien« zählt und von seiner in Form einer Moralphilosophie auftretenden Gesellschaftstheorie ausschließt, um sie auf die Seite der die Natur erkennenden theoretischen Philosophie zu schlagen. Habermas erfasst nur auf äußerst reduzierte Weise die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, wo es um sie als den unmittelbaren Produktionsprozess geht, worin der Arbeitsprozess nicht nur eine Seite, sondern auch nur als Mittel zum Zweck der andern, aus der Verwertung des Werts bestehenden historisch spezifischen gesellschaftlichen Seite fungiert. Folglich erscheint ihm alles, was nicht zur unmittelbaren, aus der direkten Auseinandersetzung mit der Natur bestehenden Produktion gehört, erst als die eigentlich das Verhalten der Individuen zueinander ausmachenden Sphäre. Nachdem er die gesellschaftliche Arbeit vernichtet, zerstört hat, indem er sie durch einen auf unerklärte Weise durch „instrumentelles Handeln“ bestimmten Arbeitsprozess ersetzt hat, existiert von diesem getrennt diese Sphäre des Verhaltens der Menschen zueinander. Wie bei Hegel, wird das, was Habermas mit dieser Sphäre als Gesellschaftliches erfasst, verkürzt und verstümmelt aus einem andern erklärt als aus der zum Verschwinden gebrachten gesellschaftlichen Arbeit. Hegel und Habermas lassen außer Acht, dass diese Sphäre genau so wie die Produktionssphäre in ihrer historischen gesellschaftlichen Spezifik durch die Formen des Werts bestimmt ist als ebenso vielen gesellschaftlichen Formen der gesellschaftlichen Arbeit. Allein die von der Produktion getrennte Sphäre stellt für Habermas eine »Synthesis durch Kampf« dar, die im Unterschied zur „theoretisch-technischen“ Beziehung eine »theoretisch-praktische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt« herstellt. In dieser Beziehung, die eine sich durch »kommunikatives Handeln« auszeichnende »Interaktion« ist, bildet sich so etwas wie ein auf wechselseitige

²⁹² Ebenda, S. 77.

Verständigung und Anerkennung ausgerichtetes „Reflexionswissen“ aus. Für Habermas bedingt sich auf der einen Seite die Natur und auf der anderen Seite ein mit unterschiedlichen geistigen sittlichen Fähigkeiten ausgestatteter Mensch. Zwischen beiden Seiten befindet sich ein für von die Vermittlung Mensch Natur untauglicher auf instrumentelles Handeln herabgebrachter Arbeitsprozess, der wie jeder von seiner Gesellschaftlichkeit isolierter Arbeitsprozess für die Vermittlung zwischen Mensch und Natur untauglich ist. Um es metaphorisch und zugespitzt zu umschreiben, sieht es so aus, als würden die Menschen mittels eines Instruments in der Natur herumstochern um sich mit Dingen zu versorgen die ihrer physischen Existenz gewährleisten.

Nachdem Habermas unterschiedliche, in der gesellschaftlichen Arbeit vereinigte Seiten aus ihrem inneren Zusammenhang herauslöst und in verkürzt und verstümmelt begriffener Weise unter der Bezeichnung »Arbeit« (»instrumentales Handeln«) und »Interaktion« (»kommunikatives Handeln«) äußerlich gegenüberstellt, sucht er nachträglich nach einer Synthese beider. »Das einzige Modell, das sich für eine solche Synthese anbietet, findet sich bei Hegel. Es handelt sich um die Dialektik der Sittlichkeit, die Hegel in den Theologischen Jugendschriften, in politischen Schriften der Frankfurter Zeit und in der Jenenser Philosophie des Geistes entfaltet, ins System aber nicht aufgenommen hat.« (Ebenda) Es handelt sich bei diesem Modell um die idealistische mystische Züge tragende Ersatzvermittlung für die nicht erkannte durch gesellschaftliche Arbeit bestimmte Vermittlung und um nicht mehr, als das Gegenstück zu dem auf das instrumentelle Handeln reduzierten bzw. zurechtgestutzten Arbeitsprozess.²⁹³

Von Abweichungen abgesehen, die aus dem unterschiedlichen Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Verhältnisse herrühren, erweist sich aus denselben in der historischen Formbestimmtheit der Arbeit liegenden Gründen, aus denen Habermas bei Marx das Fehlen einer Synthese von »Arbeit« und »Interaktion«²⁹⁴ feststellt, Hegels die Darstellung der »bürgerlichen Gesellschaft« einschließende »Dialektik der Sittlichkeit« als ein sich selbst noch unbewusster, verdrehter Ausdruck der bis zu einem bestimmten Grad entwickelten, sich in historischen Formen bewegenden gesellschaftlichen Arbeit. In dem Maße, in dem in seiner Auseinandersetzung mit Marx' Begriff der gesellschaftlichen Arbeit Habermas' verkehrte Vorstellungen über diese zutage treten, ist auch seine Interpretation von Hegels »Dialektik der Sittlichkeit« mit Mängeln behaftet. Einer von diesen, andere sofort nach sich ziehenden Mängeln besteht, worauf bereits hingewiesen wurde, darin, dass Habermas nicht dem Umstand Rechnung zu tragen weiß, dass Hegel die Arbeit auf unterschiedlichen Abstraktionsstufen abhandelt, indem er sie einmal im

²⁹³ Dieter Wolf, Jürgen Habermas' und Alfred Schmidts Kritik am „Marx'schen Produktionsparadigma“ mit Ausführungen zur Einheit von Natur und Menschengeschichte. Kritik der politischen Ökonomie - interdisziplinär. Online zugänglich: http://www.dieterwolf.net/wp-content/uploads/2016/02/Habermas_Schmidt_Produktionsparadigma.pdf

Siehe auch: Ingo Elbe, Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas. Online zugänglich: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/texte/Habermas-Kritik-des-...>

²⁹⁴ Hätte Habermas auch nur annähernd verstanden, was gesellschaftliche Arbeit ist, dann hätte er feststellen können, dass diese selbst immer schon gesellschaftliche Interaktion ist.

vorgesellschaftlichen »Element der Einzelheit« und zum andern im gesellschaftlichen »Element der Allgemeinheit« betrachtet. Obgleich in der vorliegenden Schrift Voraussetzungen geschaffen werden für eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Deutung von Hegels »Dialektik der Sittlichkeit« wird darauf nicht weiter eingegangen.²⁹⁵

3. »Freiheit« des Geistes in der »Arbeit« und im »Tausch«

Als ein praktisches Verhalten der Individuen zur Natur bleibt die Arbeit als das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« auch noch **im Element der Allgemeinheit** ein äußerliches, »in das Sein versenkte Tun« im Gegensatz zum Tausch, der ein »innerliches, geistiges Tun« ist, in dem es, befreit vom Umformen der Natur, um die wechselseitige Anerkennung der Individuen als mit Bewusstsein begabte Lebewesen geht. In der Arbeit »mache ich mich unmittelbar zum Dinge, zur Form, die Sein ist.«²⁹⁶ Das arbeitende Individuum, das seinen geistigen Ich-Charakter in die Äußerlichkeit der Natur einarbeitet, wird auf eine unmittelbare (nicht direkt durch ein anderes Ich vermittelte) Weise in seiner Bestimmung als abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein zu einem »unmittelbaren Ich«.²⁹⁷

Die Beschränktheit der Arbeit liegt darin, dass sich das Individuum in ihr mit der äußeren Sinnlichkeit herumschlagen, diese zerstören und umformieren muss, um dem spröden, widerspenstigen Material den Stempel der geistigen Innerlichkeit aufzuprägen. Auch wenn die Arbeit als das »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« im »Element der Allgemeinheit«, »abstrakt-allgemeinen« Charakter erhält, insofern die Individuen in der Arbeitsteilung bei der Herstellung eines Produkts wechselseitig sich ergänzend zusammenarbeiten, wird in der Entwicklung des Geistes dessen Abhängigkeit von der Natur nicht aufgehoben. Das abstrakte Ich bleibt als Arbeitendes in der Auseinandersetzung mit der stofflichen Seite der Wirklichkeit, d. h. mit der Natur, im Umformungs-Prozess der Materie dieses »unmittelbare Ich« und entwickelt sich nicht direkt, wie dann im Tausch, zu dem durch die **wechselseitige Anerkennung** »vermittelten Ich«.

Für die Individuen, die die einzelnen Arbeiten ausführen, ist das Ganze der Teilung der Arbeiten und das aus ihr hervorgehende **Abstrakt-werden der Arbeiten** im Vollzuge des »Analysierens« der Gesamtarbeit in die einzelnen, voneinander verschiedenen Arbeiten nur an sich als eine ihnen noch fremde undurchdringliche Substanz gegeben. In ihrem durch den Verstand bestimmten Verhalten kommen die Individuen im Bereich der Arbeit weder durch das Lernen allgemeiner Regeln, diverser

²⁹⁵ Ebda.

²⁹⁶ Ebda., S. 217

²⁹⁷ Ebda.

technologischer Kenntnisse noch durch ein bloß abstraktes Wissen, voneinander abhängig zu sein, aus dem »Versenken in das sinnliche Sein« heraus.

Von gleichzeitig mit der Arbeit bestehenden Reproduktionsstufen des Geistes aus gesehen, befindet sich auch das seine Arbeit verrichtende Individuum immer schon auf einer dieser gegenüber geistig höheren Entwicklungsstufe. Aber alle über die in der Arbeit als dem »Sich-zum-Dinge-Machen des Bewusstseins« und über die in der Arbeit im „Element der Allgemeinheit“ enthaltenen Bestimmungen hinausgehenden Stufen der Entwicklung des Bewusstseins entstehen nicht aus der Arbeit. Diese ist vielmehr umgekehrt innerhalb des reicher gewordenen Menschengeistes ein untergeordnetes, ihn an das Sinnlich-Natürliche zurückbindendes Element. Über die in der Arbeit noch unentwickelte Stufe der Befreiung aus der Natur ist der Geist längst hinaus. Der Anteil, den die Arbeit als ein Prozess, worin der Gegensatz von Natur und Denken entfaltet und vermittelt wird, an der Selbsterzeugung des Geistes hat, erschöpft sich zwar nicht darin, Mittel der Reproduktion des Menschen als natürlichem Wesen zu sein, wird aber dadurch in festen Grenzen gehalten.

Aus diesem durch die Arbeit vermittelten Kreislauf der Reproduktion des natürlichen Seins tritt der Geist im Tausch heraus. In ihm wird das Fürsichsein von der sinnlich-materiellen Existenz, die es als Form eines bearbeiteten Dinges besitzt, losgelöst und dem Subjekt in einer unsinnlich-immateriellen Weise gegenwärtig. Die Arbeit stellt für Hegel eine Bewegung dar, die auf Ebene der »Allgemeinheit« im Austausch der Arbeitsprodukte weiterentwickelt wird: Der Austausch ist die zweite Bewegung, »welche die Momente der ersten«, in der Arbeit gegebenen »entwickelt enthält«, da im Austausch das Verhalten der Individuen zur Natur aufgehoben ist im übergreifenden Verhalten der Individuen zueinander. Dieses ist eine Tätigkeit, in der sich das Ich nicht mehr wie in der Arbeit auf die Natur, sondern, von der Auseinandersetzung mit der Natur absehend, gegen ein anderes Ich richtet.

Im Austausch der Waren entäußert sich das Individuum in der Entäußerung seines Produktes. Es »macht sein Dasein« zu einem ihm »Fremden«, aber da alle Individuen ein und dasselbe tun, erkennen sie sich wechselseitig als Besitzer ihrer Produkte bzw. als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine an. In der Entäußerung und dem Erwerb der Produkte erfährt jedes Individuum sich als ein abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein, vermittelt über ein anderes, ebenso als abstrakt-allgemeines Selbstbewusstsein bestimmtes Ich. Die Individuen werden ausdrücklich als Personen gesetzt. »Ich schaue hier also mein Anerkanntsein als Dasein an, und mein Wille ist dies Gelten. ... Dies Anerkanntsein im Tausche, das Gegenstand geworden ist, oder mein Wille ist Dasein, wie der des andern. Die Unmittelbarkeit des Anerkanntseins ist auseinandergegangen. Mein Wille ist vorgestellt als geltender nicht nur mir, dem andern und er ist soviel wie Dasein selbst.«²⁹⁸

Dass sich der Tausch als Verhalten der Individuen zueinander wesentlich von der Arbeit als dem Verhalten der Individuen zur Natur unterscheidet, hält Hegel im Abschnitt über die Stände oder die Natur des »Sich-in-sich- selbst-gliedernden-Geistes«

²⁹⁸ Ebda.

folgendermaßen fest: »Die Arbeit des Kaufmanns ist der reine Tausch, *weder natürliches noch künstliches Produzieren und Formieren*. Der Tausch ist die Bewegung, das *Geistige*, die Mitte, das vom Gebrauch und Bedürfnisse sowie *von dem Arbeiten, der Unmittelbarkeit Befreite*«. ²⁹⁹ Arbeit und Tausch sind für Hegel unterschiedlich entwickelte Stufen ein und derselben, als »Entäußerung« und »Erwerbung« begriffenen Verhaltensweise der Individuen. Die Entäußerung besteht einmal in dem nach außen Setzen des innerlich-geistigen Ichs, im Formieren des sinnlichen Naturstoffs, und zum andern in dem nach außen Setzen des innerlich Geistigen in der Abgabe des eigenen Produktes, worin sich der Wille des Individuums bekundet. Im ersten Fall ist sich das Individuum als Ich in der Form des bearbeiteten Objekts, im zweiten Falle ist sich das Individuum in einem anderen Ich und als ein vom anderen Ich anerkanntes Ich gegenwärtig. Indem »(es) ... (beide Male) dieselbe Entäußerung ist«, ³⁰⁰ geht es um unterschiedliche Weisen, in denen sich das Individuum im Verhalten zu einem Anderen als von der Sinnlichkeit abstrahierendes Fürsichsein »erwirbt«: in der Arbeit im Verhalten zur Natur; im Tausch im Verhalten von Individuum zu Individuum.

Konnte in der Arbeit für die Individuen ihr eigener Zusammenhang als Ganzer nicht zum Gegenstand werden, so geschieht dies aber im Tausch, insofern sie in diesem sich als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine anerkennen, wodurch gleichsam die undurchdringliche Substanz aufgebrochen wird. Der Tausch erscheint als eine Bewegung, worin die Subjekte ihr einzelnes Tun als das Tun aller, als allgemeines Tun erfahren. Im Unterschied zur Arbeit ist der Tausch also eine Tätigkeit, die sich nicht gegen die spröde, materiell-widerspenstige Natur richtet, sondern worin sich ein übersinnlich-geistiges Ich gegen ein anders, ebenso bestimmtes Ich richtet. Von der sinnlichen Gestalt ihrer Produkte und ihres eigenen Körpers absehend, erkennen sich die Individuen wechselseitig als mit Willen begabte geistige Wesen an. Zwar sind die Produkte, die getauscht werden müssen, Produkte von Arbeit; insofern aber getauscht wird, wird weder gearbeitet noch bezieht man sich auf die sinnlich-materielle Seite der Produkte als bestimmte sinnliche Bedürfnisse befriedigende Gebrauchswerte. Der Tausch nach der sinnlichen Seite der Bewegung der Sachen ist nur die äußerliche Erscheinungsweise der innerlich-geistigen Bewegung, in der sich ein Ich auf ein anderes Ich richtet. Mit der im Tausch gesetzten Notwendigkeit, die Produkte nur entäußern und erwerben zu können, wenn Wille sich zum Wille verhält, jedes Ich in seinem Tun auf ein anderes gerichtet ist, *geht die Abstraktion von der Arbeit einher*.

Da sich für Hegel die Charakterisierung der Arbeit hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Allgemeinheit immer schon mit der Darstellung der dem Tausch vorausgehenden Arbeitsteilung erledigt hat, geht es im Tausch um eine Gesellschaftlichkeit, die über diejenige der Arbeit hinausgeht. Der Tausch ist eine bis zu einem bestimmten Grad entwickelte Bewegung des Geistes, weil in ihm von der Arbeit

²⁹⁹ Ebda., S. 256

³⁰⁰ Ebda., S. 217

abstrahiert wird. Der Geist wird sich selbst auf abstrakt-allgemeinste Weise zum Gegenstand im Prozess des wechselseitigen Sichanerkennens der Individuen, in welchem diese von der Arbeit als ihrer Auseinandersetzung mit der Natur befreit sind. Vermittelt über das Verhalten der einzelnen Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine zueinander gewinnt der Geist im Tausch eine gegenüber der Arbeit höher entwickelte Gestalt seiner selbst. Der Tausch ist eine gegenüber der Arbeit selbst höher entwickelte Tätigkeit der Menschen, durch die hindurch sich der Geist in der Welt verwirklicht, weil er ein »vom Arbeiten *befreites* - gesperrt vom Verf. - Tun«³⁰¹ ist.

In der »Arbeit im Element der Einzelheit« kommt es zur Ausbildung des im geformten Gegenstand sich anschauenden »unmittelbaren Ich« und im Element der Allgemeinheit darüber hinaus zur praktischen und theoretischen Bildung. Abgesehen davon, dass die Entstehung dieser geistigen Formen auf verkehrte Weise bei Hegel über den Austausch vermittelt ist, geht es in diesem gerade deswegen um eine Weiterentwicklung dieser geistigen Formen, weil es in ihm nicht mehr um die Arbeit geht: *Die Kontinuität, die in der Entwicklung von einer geistigen Form zur andern besteht, hat die Trennung von Arbeit und Tausch zur Kehrseite.* Wie die geistige Seite innerhalb der Arbeit selbst sich in einem Gegensatz zu ihrer unmittelbar praktischen, auf die sinnliche Gegenständlichkeit der Natur gerichtete Seite befindet, so tritt im Tausch die geistige Seite der Arbeit selbständig für sich in weiter entwickelter Gestalt hervor. Sie befindet sich selbst als von der Arbeit abstrahierende geistige Tätigkeit des sich wechselseitigen Anerkennens der Individuen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine in einem Gegensatz zur Arbeit, weil diese immer durch die Verstrickung in das Sinnlich-Materielle geprägt bleibt.

Dass im Prozess der Arbeit verstrickte Individuen ihre Arbeitsprodukte nicht austauschen und der Tausch als Stellen- und Händewechsel der Produkte ein der Arbeit zeitlich nachfolgender Prozess ist, schlägt sich bei Hegel darin nieder, dass er den Tausch als die das System der Bedürfnisse abschließende, gegenüber dem Verhalten der Individuen in der Arbeit höhere Verhaltensweise darstellt. Insofern sich die Individuen wechselseitig anerkennend zueinander verhalten, haben sie sich von ihrem in der Arbeit gegebenen Verhalten zur Natur gelöst. Hegel trennt die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, wie sie sich in der in den in der Warenzirkulation auftretenden Formen des Werts darstellt, von der Arbeit ab, die in einer für Hegel unbewussten Weise gesellschaftlich gerade durch die gegenüber der Warenzirkulation weiterentwickelten Formen des Werts bestimmt ist.

Im Unterschied zur Arbeit handelt es sich im Tausch um eine Bewegung, innerhalb derer sich der Verstand entwickelt und zugleich vollendet, wobei er über sich hinaus in das Reich der Vernunft getrieben wird. Das letztere ist der Fall, insofern sich der Geist im Tausch, vermittelt über das Aufeinanderwirken der einzelnen Selbstbewusstseine mit sich selbst als das ihnen gemeinsame Dritte zusammenschließt. Im Tausch wird der

³⁰¹ Ebda., S. 256

Verstand selbst zum Gegenstand seiner geistigen Bewegung. Die Individuen betätigen sich nicht mehr, wie in der Arbeit, unmittelbar als Verstand, sondern erkennen sich darüber hinaus wechselseitig als mit Verstand begabte Wesen an. Das, was den Warenaustausch als historische Form eines gesellschaftlichen Vermittlungsprozesses auszeichnet, wird von Hegel idealistisch als Tätigkeit des Verstandes dargelegt und so als ein ewig Gültiges ausgesprochen.

Zwar gewinnt Hegel aus der Warenzirkulation seine Vorstellung über den Zusammenhang der einzelnen Arbeiten; da es sich aber bei der Arbeit um eine vom Tausch verschiedene, dem Tausch vorhergehende Tätigkeit handelt, fällt die Unterscheidung von Arbeit und Tausch innerhalb des Verstandes selbst. Die der Warenzirkulation entsprechende ihr zugrunde liegende Arbeitsteilung wird von Hegel als Bedingung ausgegeben, die der Geist sich schafft, um die Individuen in die Bewegung des wechselseitigen Sichanerkennens hereinzureißen. Indem Hegel das Wesen des Tauschs in der geistigen Bewegung des wechselseitigen Sichanerkennens sieht, bestimmt er aus ihr, was unter dem eigentlich gesellschaftlichen Verhalten der Individuen zu verstehen ist. Da Hegel das »Element der Allgemeinheit«, die wechselseitige Abhängigkeit der arbeitenden und der tauschenden Individuen übergreifend bestimmt sein lässt durch die aus der Bewegung des Tauschs abstrahierte geistige Bewegung des wechselseitigen Sichanerkennens, ist das Verhalten der Individuen zueinander im Bereich der Arbeit deswegen reduziert, weil es dem Verhalten zur Natur untergeordnet ist. Der Warenzirkulation mit dem in ihr sich abspielenden wechselseitigen Anerkennen der Individuen liegt eine bestimmte, durch die wechselseitige Verselbständigung der einzelnen Arbeiten gegeneinander charakterisierte Arbeitsteilung zugrunde. Da sich die Arbeiten wechselseitig gegeneinander verselbständigen und in ihnen die Natur praktisch angeeignet wird und die Individuen daher nach einer Seite schon immer in die sinnlich-materielle Äußerlichkeit verstrickt sind, kann sich in der Dimension der Arbeit das gesellschaftliche Verhalten der Individuen nicht entfalten.

Die »Arbeit im Element der Allgemeinheit« darf also nicht gleichgesetzt werden mit dem Verhalten der Individuen zueinander im Tausch und mit dessen weiter entwickelter Gestalt, dem Vertrag. Was in der Teilung der Arbeiten und in der auf ihr beruhenden theoretischen und praktischen Bildung an Gesellschaftlichkeit enthalten ist und aus der Auswirkung der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter das Kapital besteht, ist für Hegel noch unterhalb der Schwelle des Gesellschaftlichen, das für ihn in der geistigen Bewegung des wechselseitigen Sichanerkennens der Individuen besteht. Erst im Tausch als derjenigen Bewegung, welche die Momente der Arbeit entwickelt enthält, kann nach Hegel im emphatischen Sinne von Gesellschaftlichkeit gesprochen werden.

Vom Standpunkt der einfachen Warenzirkulation aus als abstrakter Sphäre der bürgerlichen Gesamtproduktion ist es unter Berücksichtigung dessen, dass es sich dabei um eine gesellschaftlich und historisch gewordene Bestimmung handelt, nicht falsch, die der einfachen Warenzirkulation zugrunde liegende Arbeitsteilung durch die »Vereinzelung der Einzelnen«, durch die Verselbständigung der Privatproduzenten

gegeneinander zu charakterisieren. Das Falsche an Hegels Vorgehensweise besteht in Zweierlei; Zum einen wird diese Verselbständigung der Arbeiten gegeneinander unter der Hand zur Ursache dafür, ohne die wirkliche Ursache zu kennen, die Produktion in ihrer technologischen Gestalt und ihrer gesellschaftlichen Organisation darzustellen. Zum andern wird die Produktion in verstümmelt begriffener Form zu einer untergeordneten Vorstufe der im Tausch gegebenen, das Gesellschaftliche auflösenden geistigen Bewegung herabzusetzen.

Wie in der Bewegung des sich wechselseitigen Anerkennens der Individuen im Austausch der Produkte »der Geist für den Geist da ist«, sind das Verhalten der Individuen zueinander im Tausch und die Freiheit identische Begriffe. Weil in der Arbeit ein Verhalten zu einem Andern vorliegt, das noch nicht selbst als Geist auftritt, noch ein durch die Sinnlichkeit bedingtes Fremdes gegenüber dem abstrakt-allgemeinen Selbstbewusstsein ist und weil in noch sinnlicher Weise herausgearbeitet worden ist, dass die Natur geistigen Charakter besitzt, gibt es im Bereich der Arbeit eine nur relative, unentwickelte Freiheit. Einmal handelt es sich im Bereich der Arbeit um eine beschränkte Stufe des Geistes, die nach ihrer positiven Seite als theoretische und praktische Bildung gekennzeichnet ist. Zum andern ergibt sich aus der konsequenten Anwendung der Prinzipien des Verstandes der negative Charakter der Arbeit im Sinne einer Zwangsarbeit, in der die Arbeit immer mechanischer wird und das Individuum körperlich und geistig verarmt. In beidem sieht Hegel die Grundlage dafür gegeben, dass im Gegensatz zur Arbeit *die Sphäre der Nichtarbeit*, d.h. auch schon die Sphäre des Tauschs als Bereich der eigentlichen *Freiheit* erscheint.

Im Bereich der Arbeit wird erst der Grund für die im Tausch ausdrücklich zum Vorschein kommende Freiheit gelegt, insofern das Individuum in der Form des produzierten Gegenstandes sein Dasein als Bewusstsein gegenständlich vor sich bringt. Im formierten Gegenstand ist das Bewusstsein zwar an sich schon »In-einem-Andern-bei-sich-selbst«, aber in wesentlicher Hinsicht bleibt das Andere ein dem Bewusstsein entgegengesetztes Sinnlich-Gegenständliches. Dies ist, obgleich es vom Individuum geformt wurde, ein »lebendiges Totes«. Erst in dem durch den Tausch gegebenen Verhalten der Individuen zueinander wird das Andere, zu dem sich ein Ich verhält, selbst ein Ich. Beide spiegeln sich ineinander, d.h. beide spiegeln sich in einem Andern, das, wie sie selbst, von geistiger Natur ist. Im wechselseitigen Sich-Anerkennen als abstrakt-allgemeine Selbstbewusstseine tritt die Freiheit in das ihr eigentümliche Element, verwirklicht sie sich als die dialektische Bewegung, in der das Individuum »im Andern bei sich selbst und bei sich selbst im Andern ist«.

Insofern der Tausch selbst noch an die sinnliche Bewegung des Hände- und Stellenwechsels der Arbeitsprodukte gebunden ist und die Aneignung konkreter Bedürfnisse als letzter Zweck erscheint, besitzt die Realisation der Freiheit im Tausch noch einen abstrakten Charakter. Dieser im Tausch als erster Stufe der Realisation der Freiheit gegebene abstrakte Charakter nimmt schon substantiellere Gestalt im Vertrag als der weiterentwickelten Gestalt des Tausches an. Im Vertrag, als dem »Tausch des Erklärens«, hat sich die Anerkennung der Individuen als abstrakt-allgemeine

Selbstbewusstseine von der im wirklichen Hände- und Stellenwechsel der Produkte bestehenden »Leistung« befreit, die umgekehrt nur noch als nachträgliche Folge erscheint. (Siehe Teil 2, Kap. 1, unter Punkt 4)

Literaturverzeichnis

(Stand; 1980; neuere Texte in den Fußnoten)

I. Verzeichnis der benutzten Textausgaben

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

System der Sittlichkeit, unveränderter Abdruck 1967 aus: G. W. F. Hegel, »Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie«, 2. Auflage 1923, hrsg. von Georg Lasson, Hamburg *ders.*, Anhang zur Jenaer Realphilosophie. Ausarbeitungen zur Geistesphilosophie von 1803/04, in: G. W. F. Hegel, Frühe politische Systeme, hrsg. von Gerhard Göhler, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1974

ders., Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805/1806; hrsg. von Johannes Hoffmeister, Erste Auflage 1931 unter dem Titel »Jenaer Realphilosophie II«, unveränderter Nachdruck des Textes 1969, Hamburg

ders., Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg o. J.

ders., Ästhetik Bd. I und Bd. II, nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842); hrsg. von Friedrich Bassenge, Frankfurt/M. o. J. *ders.*, Theorie Werkausgabe (Werke in 20 Bänden), hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969-1971

Immanuel Kant,

Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preuss. Akademie d. Wiss., Berlin 1910

ders., Werke in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975

ders., Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956

ders., Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1959

ders., Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1959

Karl Marx,

Das Kapital, 1. Buch, 1. Kapitel, in: Marx-Engels-Studienausgabe, Bd. 2: Politische Ökonomie, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt/M. 1966 Karl Marx - Friedrich Engels - Werke (MEW), Berlin

K. Marx und F. Engels

»Neuveröffentlichung des Kapitels I des 1. Bandes der »Deutschen Ideologie« von K. Marx und F. Engels«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPH), 14. Jg. 1966, Heft 10

K. Marx

Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953

Friedrich Engels

Karl Marx - Friedrich Engels - Werke (MEW), Berlin

II. Verzeichnis der übrigen zitierten Literatur

R. Bubner, Logik und Kapital, in: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt/M. 1973

J. Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«, in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt/M. 1968

ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968

Friedrich Kaulbach, Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant, in: Kant-Studien 56. Jahrg. 1966

Projekt Entwicklung des Marxschen Systems: Das Kapitel vom Geld, Westberlin 1973

G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung. Gütersloh 1961

Richard Saage, Naturzustand und Eigentum; in: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie. Hrsg. von Zwi Batscha, Frankfurt/Main, 1976

Volker Schurig, Die Entstehung des Bewusstseins, Frankfurt/M., New York, 1976

Michael Theunissen, »Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch politischer Traktat«, Berlin 1970

°°**~::~::~::~::~::~::~::~::~::~::~::~::~::~::~::~**°°