

aus: Dipesh Chakrabarty:
Europa als Provinz. Perspektiven
postkolonialer
Geschichtsschreibung

Frankfurt/Main
2010, S. 115-147

Die zwei Geschichten des Kapitals

Diesem Kapitel liegt eine selektive, aber genaue Marxlektüre zugrunde. Marx' Kritik des Kapitals hat zwei Aspekte des europäischen Denkens des neunzehnten Jahrhunderts in die Kategorie des Kapitals eingebaut, die für die Geistesgeschichte der südasiatischen Moderne von zentraler Bedeutung sind: den abstrakten Menschen der Aufklärung und die Idee der Geschichtethe.¹ Marx macht aus diesen beiden Elementen darüber hinaus kritische Werkzeuge zum Verständnis der kapitalistischen Produktionsweise und des modernen europäischen Imperialismus. Noch heute sind die Debatten, die in Indien über Privilegien und soziale Gerechtigkeit geführt werden, von diesem Erbe inspiriert. Das Projekt des Subaltern Studies wäre ohne die leibendige Tradition der marxistischen Geschichtsschreibung in Indien undenkbar gewesen (s. Chakrabarty 1992: 79-84). Marx' Schriften stellen daher eines der konstitutiven Momente in der Geschichte des antilperialen Denkens dar. Indem wir hier darauf zurückkommen, versuchen wir das Verhältnis zwischen postkolonialen Denken und der intellektuellen Erbschaft eines nachaufklärerischen Rationalismus, Humanismus und Historismus neu zu bestimmen. Ein Buch wie dieses kann es sich nicht erlauben, über Marx hinwegzugehen.

Die Tatsache, dass der Kapitalismus global betrachtet einige allgemeingültige Züge aufweist, obschon jede konkrete kapitalistische Entwicklung ihre einzigartige Geschichte besitzt, lässt sich auf unterschiedliche Weise denken. Man kann, erstens, davon ausgehen, dass Unterschiede zwischen den historischen Entwicklungen auf lange Sicht unausweichlich durch das Kapital nivelliert werden. Die These von der Ungleichzeitigkeit der Entwicklungen vertritt demgegenüber, zweitens, die Auffassung, dass diese Unter-

¹ Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Produktion – und nicht der Zirkulation – von Kapital. Ich konzentriere mich dabei vor allem auf den ersten Band des *Kapitals*, auf die *Grundrisse* sowie auf Abschnitte aus *Theorien über den Mehrwert*. Überlegungen zur Zirkulation des Kapitals sollten meiner Argumentation jedoch nicht grundsätzlich widersprechen.

schiede zwar nicht unbedingt überwunden, aber doch *innerhalb* der Struktur des Kapitals miteinander vermittelt und begrenzt werden. Drittens kann man sich das Kapital selbst als etwas vorstellen, das Unterschiede produziert und vermehrt. Der Historismus ist in allen diesen drei verschiedenen Denkansätzen gegenwärtig. Sie alle neigen dazu, das Kapital als eine Einheit zu denken, die während einer bestimmten Epoche in einem bestimmten Teil der Welt aufgekommen ist, sich im weiteren Zeitlauf global ausgedehnt hat, während dieses Prozesses auf historische Unterschiede gestoßen ist und diese Differenzen mehr oder weniger überwunden hat. Selbst wo dem »Kapital« ein »globaler« und nicht nur europäischer Ursprung zugeschrieben wird, wird es immer noch in Anlehnung an Hegel als eine totalisierende Einheit gedacht, die trotz aller innerer Differenzierungen in historischer Zeit einen Entwicklungsprozess durchmacht.

E. P. Thompsons zu Recht viel gepriesener Aufsatz über »Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus« ist ein gutes Beispiel für dieses historische Denken. Thompsons Argumentation ist ungefähr folgendermaßen aufgebaut: Dem Arbeiter bleibt im fortgeschrittenen Kapitalismus keine andere Wahl als sich seiner vorkapitalistischen Arbeitsgewohnheiten zu entledigen und eine neue »Arbeitsdisziplin« zu verinnerlichen. Dasselbe Los erwarten den Arbeiter in der Dritten Welt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Figuren von Arbeitern besteht lediglich darin, wie viel säkulare, historische Zeit in der globalen Laufbahn des Kapitalismus jeweils schon verstrichen ist: Thompson schreibt dazu: »Ohne Zeitdisziplin hätten wir nicht den beharrlichen Einsatz des industriellen Menschen; und einerlei, ob diese Disziplin in Form des Methodismus oder des Stalinismus oder des Nationalismus über die sich entwickelnde Welt kommt, kommen wird sie auf jeden Fall« (Thompson 1974: 61; 67).

Diese Feststellung sieht den Kapitalismus als eine Kraft, die zwar auf historische Unterschiede trifft, diese Unterschiede jedoch ausschließlich als etwas seiner eigenen Struktur Äußerliches begreift. Bei diesem Zusammenreffen kommt es zu einem Kampf, in dessen Verlauf das Kapital schließlich die kontingenten Differenzen zwischen den unterschiedlichen Geschichten auslöscht oder neutralisiert. Durch einen mehr oder weniger verwickelten Prozess verwandelt es diese historischen Sonderwege in unterschiedliche historische Vehikel zur Verbreitung seiner eigenen Logik. Diese Logik erscheint am Ende nicht nur als singular und homogen, sondern auch als eine Logik, die sich in der (historischen) Zeit entfaltet und die eine Erzählung aus dem vertrauten Genre »die Geschichte des ...« über den vermeintlich einheit-

eine große Rolle); Souveränität des Individuums (die Norm der Großfamilie besteht fort); und Entscheidungsfreiheit der Konsumenten (Yuppies fügen sich den Entscheidungen der Alten). Die Beständigkeit dieser Eigenheiten der indischen Gesellschaft verblüfft die Experten des *Wall Street Journal* so sehr, dass sie zuletzt zu einem Paradox Zufucht nehmen, das uns aus Diskussionen über Indien nur allzu vertraut ist. Es handelt sich um eine Trope, derzufolge der indische Kapitalist/Konsument das Unmögliche möglich machen kann: »Inder sind dazu fähig, in mehreren Jahrhunderten gleichzeitig zu leben« (ebd.).

Diese Zitate zeigen, wie hartnäckig eine bestimmte Idee von Geschichte und historischer Zeit als Indikator für Fortschritt und Entwicklung die Alltagssprache durchdringt; sie ist so allgegenwärtig, dass sie in einem Artikel einer führenden kapitalistischen Publikation Amerikas herangezogen wird, um die Besonderheiten des indischen Marktes zu erklären. Die »mehreren Jahrhunderte« Differenz, die dort genannt werden, sind als solche nur erkennbar, weil der Sprecher sie bereits voneinander getrennt und in einer anderen (nämlich europäischen) Geschichte vor sich aufgefächert sieht. Nur unter dieser Voraussetzung kann er behaupten, an einem Ort wie Indien schöben sich diese verschiedenen historischen Epochen gleichsam teleskopartig zu einem einzigen verwirrenden Augenblick zusammen. Es ist dies bloß eine ästhetische Version der These von der »Ungleichzeitigkeit der Entwicklung«. Bilder dieser Art sind in modernistischen Beschreibungen Indiens äußerst beliebt. Es ist fast schon ein Klischee, Indien als jenes Land zu beschreiben, in dem antike Tempel neben modernen Fabriken stehen oder ein »Kernforscher« seinen Tag damit beginnt, dass er »einer Gottheit aus Porzellan seine Puja (Opfergaben) darbringt.«³

Diese Versuche, die Beziehung zwischen der Logik des Kapitals und historischer Differenz zu denken, leisten dem Historismus auf unterschiedliche Weise Vorschub. Laut Thompsons Auffassung ist die historische Zeit eine Epoche im Wartestand, welche die Dritte Welt durchlaufen muss, bis sich die Logik des Kapitals erfüllt. Thompsons Position lässt sich durch die These von der »ungleichzeitigen Entwicklung« und durch Einführung der Unterscheidung zwischen »formeller« und »reeller« Subsumtion unter das Kapital variieren.⁴ Aber dies ändert nichts an der zugrunde liegenden Vorstellung

3 Bhatta 1985: 21, zitiert in Balagandhara 1994: 21. Ich habe diese Trope und ihre Verwendung seitens des marxistischen indischen Historikers D. D. Kosambi in meinem auf Belgien erschienenen Aufsatz, Chakrabarty 1997: 121-128, eingehender diskutiert.

4 Zu Marx' Vorstellungen über die reelle und formelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital siehe Marx 1988, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*.

lichen Kapitalismus erlaubt. Thompsons Argument anerkennt und neutralisiert zugleich Differenzen und scheint fast unvermeidlich auf eine Phasentheorie der Geschichte hinauszulaufen.

Selbst die liberale Vorstellung, dass das Kapital historische Unterschiede weniger zerstört als vermehrt und diese Differenzen in Präferenzbündel oder Geschmacksfragen verwandelt, kann insgeheim immer noch von einem Glauben an den Historismus getragen sein. Eine letztes in der Finanzpresse geführte Diskussion über den indischen Markt liefert hierfür ein gutes Beispiel: »Sprechen Sie mir nach«, verlangt der indische Marketingguru Titoo Ahluwalia laut *Wall Street Journal* von den potentiellen US-amerikanischen Interessenten, die den indischen Markt sondieren wollen: »Indien ist anders, Indien ist anders, Indien ist anders« (*Wall Street Journal*, 11. Oktober 1996).² (Der Geschäftsmann Ahluwalia leidet offensichtlich nicht unter der bei Akademikern weit verbreiteten Furcht, er könne sich des »Orientalismus« schuldig machen!) Ziel dieser Beschwörung war es, das transnationale Kapital zu einer Anerkennung der historischen und kulturellen Differenz (Indiens) zu bewegen und diese Differenz als Messlatte für Unterschiede in den Präferenzen oder im Geschmack zu behandeln. Unterschiedliche Lebensentscheidungen zu treffen, wird dann der Wahl zwischen verschiedenen Markenprodukten vergleichbar.

Differenz erscheint in diesen Reflexionen unter Kapitalisten zunächst als eine ungreifbare Größe. In derselben Ausgabe des *Wall Street Journal* wird Daralus Ardesht, geschäftsführender Direktor von Nestlé India Ltd., der lokalen Niederlassung des Schweizer Nahrungsmittelkonzerns, zitiert: »Wenn ich meines Vaters Haus besuche, kisse ich immer noch seine Füße.« Der Kolumnist der Zeitung kommentiert: »Inder, die in den USA und Britanien studieren, kehren oft zu einer arrangierten Ehe nach Hause zurück. Sogar Leute, die ihre Ehepartner selbst gewählt haben, entscheiden sich für ein Zusammenleben mit der Großfamilie. Diese traditionellen Familienbande schränken den Zugriff der westlichen Marktwirtschaft ein. Yuppies, die sich dem Urteil der Altvordere beugen, treffen keine Kaufentscheidungen für den Haushalt.« Die sozialen Praxen in Indien scheinen die Übernahme bestimmter Themen, die man für Markenzeichen sowohl der klassischen wie der spätkapitalistischen Moderne hält, zu verzögern – und damit zur Erhaltung oder Vertiefung der Differenz beizutragen. Indien scheint sich den typischen kapitalistischen Zielen zu widersetzen, die da wären: Auflösung der Hierarchien (die väterliche/elterliche Autorität spielt in Indien weiterhin

2 Ich danke Dipankar Chakravarti für den Hinweis auf diesen Artikel.

heterogenen und homogenen historischen Zeit, denn nur unter Voraussetzung solcher Zeit kann die Kluft zwischen den beiden Arten der Substitution je geschlossen werden. (Man nimmt, mit anderen Worten, an, dass der »reale« Kapitalismus mit »reeller« Substitution einhergeht.) Oder aber man bedient sich eines Bildes, das die historische Zeit zu dem ästhetischen Paradox von Indern, »die in mehreren Jahrhunderten gleichzeitig leben«, zusammenschmurren lässt.

Ich möchte mit meiner Analyse der Beziehung zwischen historischer Differenz und Logik des Kapitals zu diesem Historismus auf Distanz gehen. Ich werde im Folgenden Marx' philosophischen Begriff des Kapitals nachzeichnen, um zwei Ideen genauer zu untersuchen, die untrennbar mit seiner Kritik des Kapitals verbunden sind: die Idee der »abstrakten Arbeit« und die Idee einer Beziehung zwischen Kapital und Geschichte. Marx' philosophische Kategorie »Kapital« ist ihrem historischen Anspruch nach global und ihrer Fassung nach universal. Ihre begriffliche Struktur beruht, zumindest wenn man Marx' eigener Argumentation folgt, auf den aufklärerischen Ideen einer Rechtsgleichheit und von abstrakten politischen Bürgerrechten.⁵ Marx' Konzept der »abstrakten Arbeit« beinhaltet die Vorstellung einer rechtlich und politisch freien, aber sozial unfreien Arbeit. Die Idee der »abstrakten Arbeit« verbindet also aufklärerische Themen wie das der rechtlichen Freiheit (Rechte, Staatsbürgerschaft) mit der Vorstellung eines universalen und abstrakten Menschen als Träger dieser Freiheit. Aber wichtiger noch, dieses Konzept nimmt außerdem eine zentrale Stellung in Marx' Erklärung ein, weshalb das Kapital in Erfüllung seiner eigenen Geschichte notwendig den Boden für seine eigene Abschaffung bereite. Die genauere Untersuchung dieser Idee der »abstrakten Arbeit« wird uns daher begreifen helfen, was in dieser humanistischen Erbschaft der europäischen Aufklärung – sowohl für Marx wie für seine geistigen Erben – politisch und intellektuell auf dem Spiel steht.

Die Idee der »abstrakten Arbeit« führt uns überdies zu der Frage nach der Beziehung zwischen der Logik des Kapitals und der historischen Differenz. Wie man weiß, war die Idee der »Geschichte« für Marx' philosophisches Verständnis des »Kapitals« unverzichtbar. Mit Hilfe des Begriffs der »abstrakten Arbeit« konnte er erklären, wie es der kapitalistischen Produktionsweise gelingen konnte, aus ganz verschiedenen Völkern und Geschlechtern eine homogene, allen gemeinsame Einheit zur Bemessung menschlicher Tätigkeiten

5. In meinem Buch *Rethinking Working Class History* (Chakrabarty 1989) untersuche ich diese Behauptung und ihren Begründungszusammenhang ausführlicher.

herauszudestillieren. Der Begriff der »abstrakten Arbeit« kann daher als Teil einer Darstellung verstanden werden, die erläutert, wie historische Unterschiede in der Logik des Kapitals aufgehoben werden. Im zweiten Teil dieses Kapitels hingegen versuche ich Marx' Unterscheidung zwischen zwei Formen von Geschichte weiterzuentwickeln: Geschichten, die »vom Kapital gesetzt« werden, und Geschichten, die nicht zum »Lebensprozess« des Kapitals gehören. Ich werde sie Geschichte 1 beziehungsweise Geschichte 2 nennen und die Unterscheidung zwischen ihnen genauer unter die Lupe nehmen, um zu zeigen, wie Marx' eigenes Denken gegen die Idee, dass die Logik des Kapitals sämtliche Differenzen in sich aufhebt, verteidigt werden kann. Ich besende das Kapitel, indem ich einige der Marx'schen Kategorien für Hegel'sche Überlegungen über die Politik menschlicher Vielfalt zu öffnen versuche.

Kapital, abstrakte Arbeit und die Aufhebung der Differenz

Für Marx' Erörterung des Kapitals grundlegend ist die Idee der Ware, und grundlegend für den Begriff der Ware ist die Frage der Differenz. Marx betont insbesondere, dass der Prozess des generalisierten Tauschs, durch den die Dinge Warenform annehmen, Differenzen in der Welt miteinander verbindet. Das heißt, beim Warenaustausch geht es um den Tausch von Dingen; die ihrer Geschichte, ihren materiellen Eigenschaften und ihrem Gebrauchswert nach verschieden sind. Es wird angenommen, dass diese Differenzen wie substanzuell sie auch in ihrer jeweiligen historischen Erscheinung sein mögen – durch die Warenform als solche gegenstandslos gemacht werden, um den Tausch zu ermöglichen. Die Warenform negiert die Differenz nicht, sondern hält sie in der Schwebe, damit wir Dinge tauschen können, die sich so stark voneinander unterscheiden wie Betten und Häuser. Aber wie konnte es dazu kommen? Das ist Marx' Ausgangsfrage. Wie konnte es dazu kommen, dass Dinge, die offensichtlich nichts miteinander gemein haben, zu Objekten in einer Reihe von kapitalistischen Tauschprozessen werden, die sich laut Marx, zumindest im Prinzip, ununterbrochen und unendlich fortsetzt?

Die Leser werden sich an dieser Stelle an Marx' Auseinandersetzung mit Aristoteles erinnern. Aristoteles konzentriert sich in seinen Überlegungen zu Fragen der Gerechtigkeit, Gleichheit und Proportionalität, die er in der

Nikomachischen Ethik anstellt, auf das Problem des Tauschs. Tausch, so sagt er, sei grundlegend für die Bildung einer Gemeinschaft. Aber jede Gemeinschaft bestehe aus »Verschiedenen und Ungleichem«. Im Grunde gebe es nur einendliche Inkommensurabilitäten. Jedes Individuum sei verschieden. Damit der Tausch zur Grundlage der Gemeinschaft werden könne, müsse ein Weg gefunden werden, alles an einem gemeinsamen Maßstab zu messen und das Ungleiche gleich zu machen. Aristoteles unterstreicht dieses Erfordernis: »Dies muss ausgeglichen werden. Darum muss auch alles, wovon es Tausch gelte, vergleichbar sein.« Ohne ein solches Maß der Äquivalenz, das einen Vergleich ermöglicht, könne es keinen Tausch und mithin auch keine Gemeinschaft geben (Aristoteles 1972: 5. Buch: 164–165/1133a).

Aristoteles löste das Problem, indem er sich auf das Gesetz bzw. die »Konvention« oder das »Herkommen« berief. Für ihn stellte das Geld eine solche Konvention dar: »Dazu [zum Tausch ungleicher Güter] ist das Geld bestimmt und ist sozusagen eine Mitte. [...] Denn es misst alles [...] und auch, wie viele Schube einem Haus oder Nahrungsmittel äquivalent sind« (ebd.). Geld ist laut Aristoteles eine Art allgemeine Übereinkunft, eine Konvention, die letzten Endes willkürlich ist, aufrecht erhalten durch die bloße Kraft des Gesetzes, das wiederum den Willen der Gemeinschaft widerspiegelt. Aristoteles führt also in seine Darstellung einen radikalen politischen Willen ein, der wie Castoriadis bemerkte, im Text des *Kapitals* fehlt (Castoriadis 1981: 221–276, insbes. 231–261). In Aristoteles' Worten: »So ist auf Grund einer Abmachung das Geld Vertreter des Bedürfnisses geworden. Darum trägt es sich den Namen Geld (*nomisma*), weil es nicht von Natur, sondern durch Übereinkunft gilt, und weil es bei uns steht, es zu verändern und wertlos zu machen« (1972: 165/1133a). Laut dem englischen Übersetzer der *Nikomachischen Ethik* stammt *nomimos*, das griechische Wort für Geld, Münze, Währung, aus derselben Wurzel wie *nomos*, Gesetz, Übereinkunft.⁶

Marx beginnt das *Kapital* mit einer Kritik an Aristoteles. Für Aristoteles würden Schube und Häuser durch bloße Konvention in ein Tauschverhältnis zueinander gebracht – durch einen »Notbehelf für das praktische Bedürfnis«, wie Marx übersetzt. Doch die Auffassung, dass die Vermittlung zwischen verschiedenen Waren einfach nur auf Konvention, das heißt einem willkürlichen Ausdruck von politischem Willen beruhe, befriedigte Marx nicht. Unter Bezugnahme auf Aristoteles' Behauptung, dass es ein »Gleiches[s]« (eine) gemeinschaftliche Substanz« zwischen Haus und Polster (Marxens

Aristotelesausgabe scheint an Stelle von Schublen von Polstern zu sprechen) nicht geben könne, fragt Marx: »Warum? Das Haus stellt dem Polster gegenüber ein Gleiches vor, insoweit es das in beiden, dem Polster und dem Haus, wirklich Gleiche vorstellt. Und das ist – menschliche Arbeit (*Kapital* 1: 74).«

Diese menschliche Arbeit als gemeinsame Substanz, welche die Unterschiede vermittelt, entspricht Marx' Vorstellung von »abstrakter Arbeit«; sie ist »das Geheimnis des Wertausdrucks«. Dieses Geheimnis kann nicht getüftelt werden, solange die bürgerlichen Werte in der Gesellschaft keinen hegemonialen Status einnehmen. Es »kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Freiheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt.« Dies sei jedoch »erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts« sei und in der auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis« sei. Aristoteles' analytischer Scharfsinn sei durch die Tatsache getrübt worden, dass die altgriechische Gesellschaft eine Sklavengesellschaft gewesen sei. Aufgrund derselben Logik habe erst die Verallgemeinerung der Vertragsgleichheit unter der Hegemonie des Bürgertums die historischen Bedingungen für Marx' Einsichten geschaffen (ebd.: 75). Die Idee der abstrakten Arbeit ist demnach nur ein Sonderfall der Idee des abstrakten Menschen – als einem Träger von Rechten beispielsweise –; die durch die Philosophen der Aufklärung verbreitet wurde.

Diese abstrakte Arbeit ist das allgemeine Maß der menschlichen Tätigkeit, welches Marx der Idee der realen oder konkreteren Arbeit (das heißt jeder bestimmten Form von Arbeit) entgegensetzt. Einfach gesagt: Der Ausdruck »abstrakte Arbeit« impliziert eine »Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit«. Dies macht für sich genommen noch keinen Kapitalismus aus. Eine Gesellschaft von »Barbaren« – wie Marx sich ausdrückt – ist durch Abwesenheit einer entwickelten Arbeitsstellung gekennzeichnet, ihre Mitglieder verfügen über die »Anlage, zu allem verwandt zu werden« (*Grundrisse*: 25). Marx' Argumentation zufolge ist es denkbar, dass eine solche Gesellschaft zwar über abstrakte Arbeit verfügt, ihre Mitglieder jedoch nicht imstande sind, diese zu theoretisieren. Eine solche Theoriebildung sei nur unter der kapitalistischen Produktionsweise möglich, wo die Tätigkeit des Abstrahierens selbst zu einem weit verbreiteten Moment aller oder zumindest der meisten Arten von Arbeit wird.

⁶ Martin Ostwald in Aristotele (1981), *Nikomachische Ethik*, Indianapolis: Liberal Arts Press.

Wie also lässt sich abstrakte Arbeit begrifflich fassen? Wenn wir Marx' Annahme, dass der Warentausch im Kapitalismus notwendig eine fortgesetzte und unendliche Reihe bildet, nicht teilen, sollten wir abstrakte Arbeit vielleicht am besten als eine performative, praktische Kategorie begreifen: Das Leben im Zeichen des Kapitals organisieren, bedeutet, so zu tun, *als ob* sich die Arbeit tatsächlich aus den gesellschaftlichen Kontexten, in die sie jeweils eingebettet ist und die diese Arbeit – einschließlich der Arbeit des Abstrahierens selbst – zu einer bestimmten Arbeit machen, abstrahieren ließe. Bei Marx' Barbaren gibt es abstrakte Arbeit: Jeder in dieser Gesellschaft könnte jede Tätigkeit verrichten. Aber ihre »Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit« würde einem Analytiker nicht so deutlich auffallen wie in einer kapitalistischen Gesellschaft, weil im Falle der hypothetischen Barbaren diese Gleichgültigkeit selbst nicht allgemein als eine gesonderte, konkrete Art Arbeit verrichtet würde. Will heißen, die sehr konkrete Arbeit des Abstrahierens würde nicht eigens als allgemeines Merkmal der vielen verschiedenen Arten von konkreter Arbeit, die jene Gesellschaft verrichtet, sichtbar. In einer kapitalistischen Gesellschaft dagegen wird die besondere Tätigkeit des Abstrahierens selbst zu einem Bestandteil der meisten oder aller anderen Arten von konkreter Arbeit und ist daher für einen Beobachter leichter zu erkennen. Wie Marx sagt:

»So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besonderer Form gedacht werden zu können. [...] Ein solcher Zustand ist am entwickeltesten in der modernen Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaften – den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie »Arbeit« überhaupt, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr.« (Grundrisse: 25)

Man beachte Marx' Formulierung von der »Abstraktion«, die »praktisch wahr« wird. Marx hätte nicht klarer zum Ausdruck bringen können, dass es sich bei der abstrakten Arbeit nicht um eine substanzielle Entität, nicht um physiologische Arbeit, nicht um eine berechenbare Summe von Muskel- und Nervenenergie handelt. Der Ausdruck bezieht sich vielmehr auf eine Praxis, eine Tätigkeit, eine konkrete Abstraktionsleistung, ähnlich den analytischen Strategien der Ökonomie, wenn von einer abstrakten Kategorie namens »Arbeit« gesprochen wird.

Manchmal schreibt Marx, als sei abstrakte Arbeit das Resultat eines bewussten und intentionalen Prozesses – vergleichbar einem mathematischen

Aber was ist abstrakte Arbeit? Manchmal drückt Marx sich so aus, als handle es sich bei abstrakter Arbeit um eine rein physiologische Vorausgang von Energie. Zum Beispiel:

»Sieht man ab von der Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit und daher vom nützlichen Charakter der Arbeit, so bleibt das an ihr, dass sie eine Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ist. Schneiderei und Weberei, obgleich qualitativ verschiedene produktive Tätigkeiten, sind beide produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw., und in diesem Sinn beide menschliche Arbeit.« (Kapital 1: 58f.)

Über an dieser Stelle: »Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert« (Kapital 1: 61). Aber die verschiedensten Marxexegeten aus unterschiedlichen Zeiten wie I. I. Rubin, Cornelius Castoriadis, Jon Elster und Moishe Postone wären sich darin einig, dass es entweder (wie Rubin und Postone argumentieren) ein Missverständnis oder (wie Castoriadis und Elster meinen) die Wiederholung eines Denkfehlers bei Marx selbst wäre, abstrakte Arbeit als Substanz, als cartesianische *res extensa* zu begreifen oder sie auf »Nerven- und Muskelenergie« zu reduzieren.⁷ Marx spricht von »abstrakter Arbeit« als einer tendenziell objektiven »gesellschaftlichen Substanz«, die es jedoch umgehend als nicht dinglich, sondern geistreich oder »gespenstisch« charakterisiert:

»Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übrig geblieben als dieselbe *gespenstische Gegenständlichkeit*, eine bloße Gallerie unterschiedloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. [...] Als Kristalle dieser ihnen gemeinsamen gesellschaftlichen Substanz sind die Werte – Warenwerte.« (ebd.: 52; Hervh. D. Ch.)

Über, wie er an anderer Stelle im *Kapital* erklärt:

»In hohem Grade geht es um die sinnliche groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht es um das Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein. [...] Erinnern wir uns jedoch, dass Waren nur Wertgegenständlichkeit besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind, dass ihre Wertgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist [...]« (ebd.: 62)

⁷Rubin 1975: 131–138; Postone 1993: 144–146; Castoriadis 1981: 273–274; Elster 1995, Kapitel 4, lehnt Marx' Werttheorie der Arbeit als unobjektiv und hegellianisch ab (s. insbesondere S. 68).

DIE ZWEI GESCHICHTEN DES KAPITALS

Verfahren →, der die Waren geistig ihrer materialen Eigenschaften entkleidet:

»Steht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. [...] *Abstrahieren wir* von seinem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es [das Arbeitsprodukt] zum Gebrauchswert machen. Es ist nicht länger Tisch oder Haus oder Garn oder sonst ein nützlich Ding. Alle seine sinnlichen Eigenschaften sind ausgelöscht. [...] Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusam reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit.« (*Kapital* I: 52; Hvh. D. Ch.)

Formulierungen wie »sieht man [davon] ab« oder »abstrahieren wir« und so weiter können den Eindruck erwecken, Marx schreibe hier über ein menschliches Subjekt, das »absehe« und »abstrahiere«. Aber seine Erörterung der Fabrikdisziplin macht deutlich, dass Marx sich die Abstraktion der im Prozess des Warentauschs inhärenten Arbeit nicht als eine umfassende geistige Operation vorstellt. Die Abstraktion vollzieht sich in der und durch die Praxis. Sie geht der bewussten Anerkennung ihrer Existenz voraus. Wie Marx selbst sagt:

»Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Tölpelkuch. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« (ebd.: 88)

Marx folgt an dieser wie an vielen anderen Stellen einer retrospektiven Logik⁹

Er stimmt weit stärker mit Aristoteles überein, als er zugibt – man könnte leicht die Auffassung vertreten, dass abstrakte Arbeit eine kapitalistische Konvention sei, auch im Warentausch also die Mäße eine Sache der Übereinkunft bleibe. Doch Marx' Position, dass diese Konvention nicht das Ergebnis einer vorgängigen, bewussten Entscheidung zugunsten der Abstraktion sei, schließt den aristotelischen Voluntarismus aus, laut dem »es bei uns steht, [das Übereinkommen] zu verändern und wertlos zu machen.« (1972: 165/1133a). (Castoriadis entwirft das Leitbild einer voluntaristischen revolutionären Politik, indem er diese aristotelische Position in seinen Marxismus

⁹ Vgl. Meck 1979: 168: »Der Prozess der Vermittlung findet laut Marx in der Geschichte statt, bevor er in den Köpfen der Ökonomen stattfindet.«

übernimmt.)⁹ Marx entlarvt die abstrakte Arbeit als den Schlüssel zu jenem uns vom Kapital aufgenötigten, hermeneutischen Rasen, durch das wir die Welt verstehen.

Es sind die Prozesse der Disziplinierung, welche die Abstraktionsleistung – die Arbeit des Abstrahierens – als einen wesentlichen Faktor der kapitalistischen Produktionsweise für Marx sichtbar machen. Die typische Arbeitsteilung in einer kapitalistischen Fabrik, der Kodex der Fabrikvorschriften, das Verhältnis von Menschen und Maschinen, die staatliche Gesetzgebung zur Regelung des Fabriklebens, die Arbeit des Vorarbeiters – all dies ergibt was Marx als Disziplin bezeichnet. Die Arbeitsteilung in der Fabrik erzwingt »eine ganz andere Kontinuität, Gleichförmigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung und namentlich auch Intensität der Arbeit [...] als im unabhängigen Handwerk oder selbst der einfachen Kooperation« (*Kapital* I: 365–366). In Satz 2, die eines der Grundthemen von Foucaults *Überwachen und Strafen* um über hundert Jahre vorwegnehmen, beschreibt Marx wie »das Strafbuch des Aufsehers an die Stelle der Peitsche des Sklaventreibers tritt« (ebd.: 446). »Alle Strafen«, schreibt er, »lösen sich natürlich auf in Geldstrafen und Lohnabzüge« (ebd.: 447).

Die Verallgemeinerung der Fabrikgesetzgebung ist ebenfalls Teil dieser disziplinierenden Abstraktion. Erstens: »Sie zerstört«, sagt Marx, »alle alternativen und Übergangsformen, wohnter sich die Herrschaft des Kapitals noch teilweise versteckt«. Indem sie »in den individuellen Werkstätten Gleichförmigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung und Ökonomie erzwingt, trägt sie zur Aufrechterhaltung der Annahme bei, dass alle menschliche Tätigkeit tatsächlich auf einer homogenen Skala messbar sei (ebd.: 526). Doch die reduktive Abstraktion der Arbeit aus allen begleitenden gesellschaftlichen Hüllen wird dadurch geleistet, dass das Gesetz – und der Staat und die kapitalistischen Klassen – sich die Arbeiter vermittels biologischer/physiologischer Kategorien wie »Erwachsener«, »männlicher Erwachsener«, »Weib und »Kind« vorstellen. Diese Vorstellungsweise, zeigt Marx weiter, strukturiert auch den Produktionsprozess von innen heraus. Sie ist gleichsam ein integraler Bestandteil der Vision, welche das Kapital von der Beziehung des Arbeiters zur Maschine hat.

⁹ Castoriadis 1981: 275: »Es sind vielmehr politische Ideen/Bedeutungen, die die Einrichtung/Institution der Gesellschaft betreffen, wie sie sein könnte und wie wir sie haben möchten – eine Einrichtung, die in keiner natürlichen, logischen oder transzendenten Ordnung verankert ist. Die Menschen werden weder frei noch unfrei geboren, weder als Gleiche noch als Ungleiche. Wir wollen vielmehr, dass sie (wit) in einer gerechten und autonomen Gesellschaft frei und gleich sind [...]« (Hvh. im Original)

für sich abspielt, wie Gayatri Spivak uns in Erinnerung ruft.¹¹ »Die spezifische Maschinerie der Manufakturperiode«, sagt Marx, »bleibt der aus vielen Teilarbeitern kombinierte Gesamtarbeiter selbst« (ebd.: 369).

Marx konstruiert eine faszinierende und andeutungsreiche, wiewohl fragmentarische Geschichte der Mechanisierung der Fabriken in der Frühphase der Industrialisierung Englands. Diese Geschichte zeigt, dass in der kapitalistischen Produktion gleichzeitig zwei Prozesse ablaufen, die beide für Marx' Verständnis der Kategorie »Arbeiter« als einer abstrakten, verdinglichten Kategorie von entscheidender Bedeutung sind. Die Maschine bringt »[d]ie technische Unterordnung des Arbeiters unter den gleichförmigen Gang des Arbeitsmittels« mit sich (*Kapital* I: 446).¹² Sie verschiebt die bewegendende Kraft der Produktion vom Menschen oder Tier auf die Maschine, von der lebendigen auf die tote Arbeit. Dies kann nur unter zwei Bedingungen geschehen: dass die Person des Arbeiters zuvor auf ihren biologischen und daher abstrakten Körper reduziert wird, und dass die Bewegungen dieses abstrakten Körpers fragmentiert und in ihren einzelnen Teilen an die Gestalt und Bewegung der Maschine angepasst werden. »[D]as Kapital [erscheint] als die Arbeit in sich absorbierend – als hätte es Lieb im Leib«, notiert Marx, Goethe zitierend, in seinen Entwürfen (*Grundrisse*: 592). Als erstes wurde der Körper, den sich die Maschine aneignete, dem Arbeiter zugeschrieben. Marx schreibt:

»[D]ie große Industrie [war] in ihrer gesamten Entwicklung gelähmt, solange ihr charakteristisches Produktionsmittel, die Maschine selbst, persöhnlicher Kraft und persönlichem Geschick seine Existenz verdankte, also abhing von der Muskelentwicklung, der Schärfe des Blicks und der Virtuosität der Hand, womit der Teilarbeiter in der Manufaktur und der Handwerker außerhalb derselben ihr Zweigwerkzeugment führten.« (*Kapital* I: 403)

11 Spivak 1988: 277. Der Gegensatz zwischen Klasse an sich und Klasse für sich definiert, wie Spivak klarstellt, kein Programm zur »ideologischen Transformation des Bewusstseins auf Basisebene«.

12 Siehe auch S. 433. Manchmal eröffnen Marx' Beispiele verblüffende Ausblicke auf eine mögliche Geschichte der modernen Maschine und der Einverleibung des lebendigen, physischen und besetzten Körpers; so berichtet er etwa von »eine[n] vor der Erfindung der jetzigen Lokomotiven versuchte[n] Lokomotive, die in der Tat zwei Füße hatte, welche sie abwechselnd wie ein Pferd aufhob. Erst nach weitrer Entwicklung der Mechanik und gehäufiger praktischer Erfahrung wird die Form gänzlich durch das mechanische Prinzip bestimmt und daher gänzlich emanzipiert von der überflüssigen Körperform des Werkzeuges« das sich zur Maschine entpuppt« (*Kapital* I: 404, Anm. 103).

Im ersten Band des *Kapitals* beschwört Marx rhetorisch die »Stimme des Arbeiters« herauf, um das Wesen seiner Kategorie »Arbeit« herauszuarbeiten. Die Stimme zeigt uns, wie stark die Kategorie »Arbeiter« oder »Arbeit« von den gesellschaftlichen und psychischen Prozessen abstrahiert, die wir gemeinhin mit »dem Alltag« assoziieren. Erstens reduziert sie Alter, Kindheit, Gesundheit, Kraft und so fort auf biologische oder physiologische Feststellungen, die weit von den vielgestaltigen und historisch bestimmten Erfahrungen des Alters, des Kind- oder Gesundheits und so weiter entfernt liegen. »Abgesehen von dem natürlichen Verschleiß durch Alter usw.« sagt Marxens abstrakter »Arbeiter« mit einer auch introspektiv gefärbten Stimme zum Kapitalisten, »muss ich fähig sein, morgen mit demselben Normalzustand von Kraft, Gesundheit und Frische zu arbeiten wie heute« (ebd.: 248). Diese Abstraktion bedeutet, dass »Gefühle« in dem imaginären Dialog zwischen dem abstrakten Arbeiter und der nicht weniger abstrakten Figur des Kapitalisten keinen Platz haben. Die Stimme des Arbeiters sagt: »Ich verlange [...] einen Arbeitstag von normaler Länge, und ich verlange ihn ohne Appell an dein Herz, denn in Geldsachen hört die Gemütlichkeit auf. Du magst ein Musterbürger sein, vielleicht Mitglied des Vereins zur Abschaffung der Tierquälerei und obendrein im Geruch der Heiligkeit stehn, aber dem Ding, das du mir gegenüber repräsentierst, schlägt kein Herz in der Brust« (ebd.: 248). Auf diese Figur einer vernünftigen, kollektiven Entität, dem »Gesamtarbeiter«, gründet Marx die – potentielle oder bereits realisierte – Einheit der Arbeiterklasse. Die Einheit der Arbeiterklasse ist keine Frage der emotionalen oder psychischen Solidarität der empirischen Arbeiter; wie zahllose humanistisch-marxistische Historiker der Arbeiterbewegung seit E. P. Thompson gedacht haben. Der »Arbeiter« ist schon aufgrund seiner Verfasstheit ein abstraktes und kollektives Subjekt.¹⁰ Es ist dieses kollektive und abstrakte Subjekt, in dem sich die Dialektik der Klasse an sich und der Klasse

10 Dies erinnert an Georg Lukács' Behauptung, dass »Klassenbewusstsein« sich als Begriff nicht auf das beziehe, was in den Köpfen einzelner, konkreter Arbeiter vor sich geht; s. die Kapitel »Klassenbewusstsein« und »Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats« in: ders., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1970: 119 und 267. David Harvey schreibt zu diesem Problem in *The Limits of Capital*: »[D]ie Dualität zwischen dem Arbeiter als einem Objekt des Kapitals und als lebendigem, schöpferischem Subjekt ist in der marxistischen Theorie nicht angemessen aufgelöst worden« (Harvey 1984: 114). Ich sehe Harveys Marxlektüre in diesem Punkt kritisch – man könnte, zum Beispiel, einwenden, dass der Arbeiter für Marx niemals ein dinghaftes »Objekt des Kapitals« sein kann (siehe unten); aber Harveys Feststellung hat das Verdienst, auf ein echtes Problem in den marxistischen »Bewusstseins«-Geschichten hinzuweisen.

gangs vom Handwerk zur Manufaktur, während der »die volle Ausführung ihrer eignen Tendenzen auf vielseitige Hindernisse [stößt ...] und im großen und ganzen an den Gewohnheiten und dem Widerstand der männlichen Arbeiter [scheitert]« (ebd.: 389); er beschreibt den »Widerstand gegen das Kapital« vielmehr als etwas dem Kapital selbst Immanentes. Die Selbstproduktion des Kapitals, sagt Marx an anderer Stelle, bewege sich in Widersprüchen, »die beständig überwinden, aber ebenso beständig gesetzt« würden. Dar- aus, dass das Kapital ideell über ihm gesetzte Grenzen wie »nationale Schranken und Vorurteile« hinweggehe, folge »keineswegs, dass es sie zeitlich überwinden« habe (*Grundrisse*: 313).

Woher kommt dieser Widerstand? Viele Arbeitshistoriker sehen im Widerstand gegen die Fabrikarbeit entweder das Ergebnis des Zusammenpralls industrieller Disziplinierungsforderungen mit vorindustriellen Arbeitsgewohnheiten während der Frühzeit der Industrialisierung oder, in späteren Phasen, eines gestiegenen Selbstbewusstseins der Arbeiter. Mit anderen Worten, sie sehen darin das Ergebnis einer bestimmten historischen Stufe der kapitalistischen Produktion. Marx dagegen lokalisiert diesen Widerstand in der Logik des Kapitals selbst; das heißt, er sieht darin eher ein Ergebnis des strukturellen »Seins« des Kapitals als seines historischen »Werdens«. Im Zentrum dieser Überlegung steht das, was Marx als die »Despotie des Kapitals« bezeichnet; diese hat weder mit der historischen Stufe des Kapitalismus noch mit dem konkreten Bewusstsein der jeweiligen Arbeiter etwas zu tun. Es würde für Marx' Argument keine Rolle spielen, ob das fragliche kapitalistische Land ein entwickeltes Land ist oder nicht. Widerstand ist das Andere der Despotie und als solches der Logik des Kapitals inhärent. Dies ist auch ein Teil von Marx' Begründung, weshalb der Kapitalismus, falls er sich jemals vollständig entfaltet, immer schon die Bedingungen seiner eigenen Auflösung in sich enthält.

Die Macht des Kapitals ist autokratisch, schreibt Marx. Der Prozess, in dessen Verlauf sich das Kapital den Willen des Arbeiters aneignet, ist zugleich die Wurzel des Widerstands. Marx spricht in diesem Zusammenhang vom »Fabrikcode«, worin das Kapital seine Autokratie über seine Arbeiter [...] privatrechtlich und eigenherrlich formuliert [...]« (*Kapital* I: 447). Diesen Willen, der sich in der kapitalistischen Disziplin verkörpert, beschreibt Marx als »rein despotisch«, und den ihm innewohnen Zwang vergleicht er mit einer Armee:

»Wie eine Armee militärischer, bedarf eine unter dem Kommando desselben Kapitals zusammenwirkende Arbeitermasse industrieller Oberoffiziere (Dirigenten), im

»Ingenieur« und Unteroffiziere (Arbeitsaufseher, foremen, overbookers, contre-maitres), die während des Arbeitsprozesses im Namen des Kapitals kommandieren. Die Arbeit der Oberaufsicht befestigt sich zu ihrer ausschließlichen Funktion.«¹³ (*Kapital* I: 351)

Aber warum soll man alle kapitalistische Disziplin als »despotisch« bezeichnen, nur weil sie so tut, als ob Arbeit abstrahiert und homogenisiert werden könnte? Marxens Schriften unterstreichen hier die Bedeutung des Begriffs der »abstrakten Arbeit« – eine Abwandlung der aufklärerischen Idee vom abstrakten Menschen – als Werkzeug der Kritik. Marx stellt sich abstrakte Arbeit als eine zusammengesetzte Kategorie vor, die einerseits von gespenstischer Objektivität ist und andererseits auf einer je konkreteren Geschichte basiert, aus der die menschliche Physiologie und das menschliche Bewusstsein abstrahiert wurden. Das fragliche Bewusstsein ist reiner Wille. Marx schreibt: »Während die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift, unterdrückt sie [durch Spezialisierung und die konsequente Privilegierung der Maschine] das vielseitige Spiel der Muskeln und *konzentriert alle freie körperliche und geistige Tätigkeit*. Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Fortur [...]« (*Kapital* I: 445f; Hvh. D. Ch.).

Aber warum hat eine Reduktion auf Physiologisches wie das »Nervensystem« und das »vielseitige Spiel der Muskeln« etwas mit Freiheit zu tun? Weil die Arbeit, die laut Marx, »als Gegensatz, als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital *vorangestellt* ist, und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt« (*Grundrisse*: 203), eine bestimmte Arbeit ist, nämlich »Arbeit nicht als Gegenstand, sondern als Tätigkeit [...]«, als die *lebendige Quelle des Werts*« (ebd.).¹⁴ Dem Kapital gegenüber ist sie die bloße abstrakte Form, die bloße Möglichkeit der vertsetzenden Tätigkeit, die nur als Fähigkeit, Vermögen existiert in der Leiblichkeit des Arbeiters« (ebd. 205). Die Wissenschaft unterstützt diese Abstraktion der lebendigen Arbeit durch das Kapital:

»Die Aneignung der lebendigen Arbeit durch das Kapital erhält in der Maschine [...] eine unmittelbare Realität. Es ist einerseits direkt aus der Wissenschaft entsprin-

¹³ Michel Foucault kommentiert in *Überwachen und Strafen* diese militärischen Analogien bei Marx. Aber während die disziplinierende Macht bei Foucault den »gelehrigen Körper« produziert, postuliert Marx den lebendigen Körper als Quelle des Widerstands gegen die Disziplin (Foucault 1976: 211).

¹⁴ Aus diesem Grund erscheint mir Harveys Behauptung, Marx' Theorie zeige, »dass Arbeiter vom Standpunkt des Kapitals aus tatsächlich Gegenstände beziehungsweise ein bloßer Faktor der Produktion [...] zur Schaffung von Mehrwert sind«, irrig (Harvey 1984: 113). Der Arbeiter ist eine verdinglichte Kategorie, aber diese Verdinglichung enthält ein irreduzibles Element von Lebendigkeit und (menschlichem) Bewusstsein.

Sobald das Arbeitsvermögen des Arbeiters in eine Reihe von Tätigkeiten übersetzt werden konnte, die das Persönliche vom Gesellschaftlichen abstrahieren, konnte die Maschine den abstrakten Körper aneignen, der durch diese Tätigkeiten gesetzt war. Der ganze Prozess zielte tendenziell darauf ab, das Menschliche am Arbeitsvermögen zu erübrigen: »Sobald der Mensch, statt mit dem Werkzeug auf den Arbeitsgegenstand, nur noch als Triebkraft auf eine Werkzeugmaschine wirkt, wird die Verkleidung der Triebkraft in menschliche Muskel zufällig und kann Wind, Wasser, Dampf usw. an die Stelle treten« (ebd.: 396). Dennoch war das Kapital – nach Marxens Verständnis seiner Logik – unfähig, ohne lebende menschliche Arbeit auszuformen.

Abstrakte Arbeit als Kritik

Der allgemeine Begriff der »abstrakten Arbeit« besitzt bei Marx eine zweifache Funktion: er dient sowohl zur Beschreibung wie zur Kritik des Kapitals. Während das Kapital die Abstraktionen im Alltag wirklich werden lässt, benutzt Marx dieselben Abstraktionen, um uns jene Alltagswelt vorzuführen, welche die kapitalistische Produktion erschafft – etwa indem er so reduktionistische, biologische Begriffe wie »Weiber«, »Kinder«, »männliche Arbeit«, »Kindheit«, »Funktion der Familie« oder »Verausgabung häuslicher Arbeit« gebraucht (ebd.: 415, 425, 442, 447, 417 Anm. 121). Die Idee der abstrakten Arbeit reproduziert das zentrale Charakteristikum der Hermeneutik des Kapitals – die Art, wie es jede menschliche Tätigkeit begrifflich durch die »abstrakte Arbeit« ist zugleich eine Kritik an eben dieser Hermeneutik, weil sie – als abstrahierende Arbeit – für Marx eine Unfreiheit darstellt. Er spricht von »Despotie« und sieht in dieser Despotie nicht einfach nur ein Ergebnis von Geschichte, sondern ein Strukturmerkmal des Kapitals selbst. Laut Marx »ringt das Kapital beständig mit der Insubordination der Arbeiter« (ebd.: 389). Die Fabrikdiziplin, »[d]iese minutiösen Bestimmungen, welche die Periode, Grenzen, Pausen der Arbeit so militärisch uniform nach dem Glockenschlag regeln, [...] entwickelten sich allmählich aus den Verhältnissen heraus, als Natursetze der modernen Produktionsweise. Ihre Formulierung, offizielle Anerkennung und staatliche Proklamierung waren Ergebnis langwieriger Klassenkämpfe« (*Kapital* 1: 299). Marx spricht hier nicht nur von einer bestimmten historischen Periode des Über-

gende Analyse und Anwendung mechanischer und chemischer Gesetze, welche die Maschine befähigt, dieselbe Arbeit zu verrichten, die früher der Arbeiter verrichtete. Die Entwicklung der Maschinerie auf diesem Wege tritt jedoch erst ein, sobald [...] sämtliche Wissenschaften in den Dienst des Kapitals gefangen genommen sind.« (ebd.: 591)

Der entscheidende Punkt ist, dass die Arbeit, die durch die Suche des Kapitalisten nach einem gemeinsamen Maß aller menschlichen Tätigkeit abstrahiert wird, *lebendige* Arbeit ist. Marx gründet den Widerstand gegen das Kapital auf diesen mysteriösen Faktor der »Lebendigkeit«. Die Zusammenhänge zwischen der Sprache der klassischen politischen Ökonomie und jenen europäischen Gedankenströmungen, die man als »vitalistisch« bezeichnen könnte, sind, insbesondere im Falle Marx, bislang viel zu wenig erforscht. Marx' Sprache und seine biologische Metaphorik verraten oft, wiewohl tiefgreifenden Einfluss der Vitalismus des neunzehnten Jahrhunderts auf ihn hatte: »Die Arbeit ist das Ferment, das in es [das Kapital] geworfen wird, es nun zur Gärung bringt« (ebd. 206). Die Arbeitskraft als »Ware existiert in seiner [des Arbeiters] Lebendigkeit. Um sie von heute auf morgen zu erhalten [...] muss er bestimmte Masse Lebensmittel verzehren, das aufgebraute Blut ersetzen etc. [...] Das Quantum vergegenständlichte Arbeit, das in seiner Lebendigkeit enthalten ist, ist ihm vom Kapital gezahlt worden« (ebd.: 229). Diese Lebendigkeit ist der Grund des beständigen Widerstands gegen das Kapital. Es ist diese abstrakte lebendige Arbeit – jene Summe von Muskeln, Nerven und Bewusstsein/Willen –, die laut Marx vom Kapital als kontradiktorischer Ausgangspunkt gesetzt wird. Das Leben selbst, mit seinem ganzen biologischen/bewussten Vermögen zu willentlicher Tätigkeit (dem »vielseitigen Spiel der Muskeln«) ist gemäß dieser vitalistischen Auffassung jener Überschuss, den das Kapital trotz seiner disziplinierenden Prozeduren immer braucht und niemals ganz kontrollieren oder bezähmen kann.

Man fühlt sich an dieser Stelle an Hegels Exhortierung der aristotelischen Kategorie des Lebens in der *Logik* erinnert. Hegel pflichtet Aristoteles auf, dass »Leben« die Totalität oder Einheit einer lebendigen Individualität zum Ausdruck bringe. »Die einzelnen Glieder des Leibes sind das, was sie sind, nur durch eine Einheit und in Beziehung auf dieselbe. So ist z.B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie schon Aristoteles bemerkt« (Hegel 1830/1986: 374).¹⁵ Diese Leibliche Einheit zerfällt erst mit dem Tod, wenn der Körper den Kräften der Natur anheimfällt. Mit dem Tod, schreibt

Charles Taylor in seiner Erläuterung zu diesem Abschnitt von Hegels Logik, verlassen »Mechanismus und Chiasmus« die »untergeordnete Rolle«, in der sie sich »während der Lebensdauer« befinden (Taylor 1978: 433). Das Leben ist, mit Hegel zu reden, »ein beständiger Kampf« gegen die Möglichkeit der Zergliederung, mit der der Tod die Einheit des lebendigen Leibes bedroht (Hegel 1830/1986: 376). Auch in Marx' Analyse des Kapitals ist das Leben ein »beständiger Kampf« gegen den für die Kategorie »Arbeit« konstitutiven Prozess der Abstraktion. Es ist als drohe durch den Prozess der Abstraktion und der fortschreitenden Aneignung des Leibes des Arbeiters in der kapitalistischen Produktionsweise andauernd eine Zersplitterung der Einheit des »lebendigen Leibes«.

Diese Einheit des Körpers, die sich im »Leben« ausdrückt, geht jedoch über die physische Einheit der Glieder hinaus. »Leben« impliziert ein Bewusstsein, dessen angeborenes, abstraktes Willensvermögen nur für den Menschen charakteristisch ist. Dieser leibliche, spezifisch menschliche »Wille« – der sich im »vielseitigen Spiel der Muskeln« zeigt – verweigert die »technische Unterordnung« des Arbeiters unter das Kapital. Marx schreibt: »Die Aneignung fremden Willens ist Voraussetzung des Herrschaftsverhältnisses.« Dieser Wille ist jedoch kein tierischer Wille, denn Tiere können nicht Teil der Anerkennungslogik sein, welche die Hegelsche Beziehung zwischen Herr und Knecht voraussetzt. Ein Hund mag einem Menschen gehorchen, aber der Mensch kann niemals sicher sein, ob ihn der Hund nicht einfach als einen anderen, größeren und mächtigeren »Hund« betrachtet. Wie Marx schreibt: »Das Willenlose also, wie Tier z. B., kann zwar dienen, aber es macht den Eigner nicht zum Herrn.« Die Dialektik wechselseitiger Anerkennung, auf der das Herr-Knecht-Verhältnis beruht, kann nur zwischen Menschen bestehen: »Soviel sehn wir aber hier, wie Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis ebenfalls in diese Formel der Aneignung der Produktionsinstrumente gehören; [... Sie werden] im Kapital – in vermittelter Form reproduziert, und bilden so [das] Ferment seiner Auflösung und sind Wapen seiner Borniertheit« (Grundrisse: 400; Hvh. im Original).

Marx' Kritik des Kapitals setzt am selben Punkt ein wie der Lebensprozess des Kapitals selbst: an der Abstraktion der Arbeit. Diese Arbeit, wiewohl abstrakt, ist immer lebendige Arbeit. Die »Lebendigkeit« der Arbeit stellt sicher, dass der Kapitalist kein fixes Quantum Arbeit gekauft hat, sondern ein variables »Arbeitsvermögen«; aber dieselbe »Lebendigkeit« macht die Arbeit auch zu einer Quelle des Widerstands gegen die kapitalistische Abstraktion. Das Kapital versucht daher, so viel der lebendigen Arbeit wie möglich

durch verobjektivierte, tote Arbeit zu ersetzen, und sieht sich hier mit einem inneren Widerspruch konfrontiert: Es benötigt am Anfang seines Zyklus die Selbstreproduktion abstrakte, lebendige Arbeit und sucht zugleich das Quantum an lebendiger Arbeit, die es benötigt, auf ein Minimum zu reduzieren. Das Kapital bemüht sich um die Entwicklung von Technologien, die diese Notwendigkeit auf ein Mindestmaß reduzieren. Aber genau dieser Prozess schafft zugleich die Bedingungen, die für die Emanzipation der Arbeit und schließlich für die endgültige Abschaffung der Kategorie »Arbeit« nötig sind. Und dies wären auch die Bedingungen für die Auflösung des Kapitals, »weil das Kapital hier – ganz unabsehlich – die menschliche Arbeit auf ein Minimum reduziert, die Kraftergabe. Dies wird der emanzipierten Arbeit zugute kommen und ist die Bedingung ihrer Emanzipation« (ebd.: 589).

Der anschließende Teil von Marx' Argumentation lautet wie folgt: Das Kapital hat die Tendenz, die lebendige Arbeit durch Wissenschaft und Technologie zu ersetzen, das heißt durch »sein [des Menschen] Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper«; dies ermöglicht »die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, dessen stärkstes Bedürfnis« die freie Entwicklung der Individualitäten sein wird. Denn der »Reduktion der notwendigen gesellschaftlichen Arbeit auf ein Minimum« korrespondiert die »künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordene Zeit und beschaffen Mittel«. Das Kapital enthüllt sich dann selbst als der »prozessierende Widerspruch«, der es ist: Es strebt einerseits »die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren«, während es andererseits »die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt« (ebd.: 593). So arbeitet »das Kapital [...] an seiner eignen Auflösung als die Produktion beherrschende Form« (ebd.: 588).

Auf diese Weise schließt Marx den Kreis seiner Kapitalkritik, indem er die Widersprüche in der Logik des Kapitals genau verfolgt, mit einem Ausblick auf eine Zukunft ohne Kapital. Er benutzt die Vision des abstrakten Menschen, die in der kapitalistischen Praxis der »abstrakten Arbeit« eingelassen ist, um eine radikale Kritik am Kapital selbst hervorzubringen. Er erkennt, dass er die Idee »menschlicher Gleichheit«, die in den bürgerlichen Gesellschaften die »Festigkeit eines Volksvorurteils« angenommen hat, zur Kritik dieser Gesellschaften benutzen kann. Aber historische Differenzen werden durch diese besondere Form der Kritik gleichsam aufgehoben und in der Schwebe gehalten.

Geschichte(n) und Kapitalanalyse

Dennoch war Marx stets darum bemüht, die Bedeutung der Geschichte für seine Kapitalkritik hervorzuheben: »unsre Methode zeigt die Punkte, wo die historische Betrachtung hereintreten muss«. Und wenig später spricht er von »Gesetzen der bürgerlichen Ökonomie«, die stets auf eine »hinter diesem System liegende Vergangenheit hinweisen« (ebd. 364f).¹⁶ Marx schreibt über die Vergangenheit des Kapitals, indem er zwischen seinem »Sein« und »Werden« unterscheidet. »Sein« bezieht sich auf die strukturelle Logik des Kapitals, das heißt auf den Zustand eines völlig zu sich selbst gekommenen Kapitals. Manchmal spricht Marx auch in hegelscher Begrifflichkeit vom »wirklichen Kapital«, vom »Kapital als solchem« oder vom »für sich seienden Kapital«. »Werden« bezieht sich auf den historischen Prozess, in dem und durch den sich die logischen Voraussetzungen des »Seins« des Kapitals realisieren. »Werden« ist nicht einfach nur die kalendrische oder chronologische Vergangenheit, die dem Kapital vorausgeht, sondern die Vergangenheit, die von dieser Kategorie retrospektiv gesetzt wird. Solange zum Beispiel die Verbindung zwischen Land/Werkzeug und Landarbeiter nicht getrennt ist, stehen dem Kapital keine Arbeiter zur Verfügung. Diese Trennung kann an jedem beliebigen Ort eintreten, vorausgesetzt es gibt eine kapitalistische Produktion, und in diesem Sinn kann man einen solchen geschichtlichen Prozess zugleich als die Ausbildung der logischen Voraussetzungen des Kapitals ansehen: Es ist diese Art von Vergangenheit, die logisch durch die Kategorie »Kapital« gesetzt wird. Während sich diese Vergangenheit noch ausbildet, gehören Kapitalisten und Arbeiter nicht zum »Sein« des Kapitals. In Marx' Sprache werden sie als »Nichtkapitalisten« oder »Nichtarbeiter« bezeichnet (ebd.: 363).¹⁷ »Die Bedingungen und Voraussetzungen des *Werdens* des *Entstehens* des Kapitals unterstellen eben, dass es noch nicht ist, sondern erst *wird*; sie verschwinden also mit dem wirklichen Kapital, mit dem Kapital, das selbst, von seiner Wirklichkeit ausgehend, die Bedingungen seiner Verwirklichung setzt« (ebd.: 363).

Es versteht sich von selbst, dass diese Unterstellung nicht dem tatsächlichen geschichtlichen Prozess entnommen wird; die logischen Voraussetzungen des Kapitals können nur von jemandem ausgearbeitet werden, der die Logik des Kapitals begreift. In diesem Sinne ist das intellektuelle Verständnis

¹⁶ Vgl. auch ebd.: 375 f., 388, 405.

¹⁷ In diesem Sinn gibt es nichts, was an sich vorkapitalistisch wäre. Vorkapitalistisch kann nur eine Bezeichnung aus der Perspektive des Kapitals sein.

der Struktur des Kapitals die Vorbedingung für diese historische Erkenntnis). Die Geschichte veranschaulicht uns – die wir die Untersuchung führen – die logischen Voraussetzungen des Kapitals, aber obschon die Interpretation dieser Geschichte nur retrospektiv erfolgen kann, ist das Kapital nach Marx' Ansicht auf seine Realisierung in dieser Geschichte angewiesen. »Erst auf einem gewissen Punkt wird er [der Mensch] Mensch. Aber den Menschen einmal gesetzt, ist er, als beständige Voraussetzung der Menschengeschichte, ebenso ihr beständiges Produkt und Resultat« (*Theorien über den Mehrwert* 3/489).¹⁸ Marx liefert uns also weniger eine teleologische Geschichtstheorie als vielmehr einen perspektivischen Standpunkt zur Interpretation der Archive.

In seinen Notizen zu »revenue and its sources« [Einkommen und seine Quellen] in den posthum zusammengestellten und unter dem Titel *Theorien über den Mehrwert* veröffentlichten Bänden gibt Marx dieser Geschichte einen Namen: Er bezeichnet sie als »von [der kapitalistischen Produktion] selbst gesetzte Voraussetzung«. Freie Arbeit ist hier sowohl eine Voraussetzung der kapitalistischen Produktion wie »ihr beständiges Resultat« (ebd. 488). Dies ist die universale und notwendige Geschichte, die wir mit dem Kapital assoziieren. Sie bildet das Rückgrat der üblichen Erzählungen vom Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise. Nennen wir diese Geschichte – eine vom Kapital selbst als seine eigene Voraussetzung gesetzte Vergangenheit – Geschichte 1.

Marx stellt dieser Geschichte 1 eine andere Art von Vergangenheit gegenüber, die wir Geschichte 2 nennen wollen. Auch Elemente aus Geschichte 2 sind laut Marx Voraussetzungen des Kapitals, denn dieses »findet sie als Voraussetzungen vor«, aber – und hier kommt eine wichtige Unterscheidung, die ich besonders hervorheben möchte – eben »nicht als von ihm selbst gesetzte Voraussetzungen, nicht als Formen seines eigenen Lebensprozesses« (ebd.: 466). Wenn man sagt, etwas gehöre nicht zum Lebensprozess des Kapitals, behauptet man damit, dass es nicht zur Selbstreproduktion des Kapitals beiträgt. Ich verstehe Marx hier so, dass zu den »Voraussetzungen des Kapitals« nicht nur jene Beziehungen gehören, aus denen Geschichte 1 besteht, sondern auch andere Beziehungen, die sich nicht zur Reproduktion der Kapitallogik eignen. Nur Geschichte 1 ist als die vom Kapital gesetzte Vergangenheit anzusehen, weil Geschichte 1 sich zur Reproduktion kapitalistischer Beziehungen eignet. Mit anderen Worten, Marx geht davon aus, dass das gesamte Universum an Vergangenheiten, denen das Kapital begegnet

¹⁸ Vgl. auch *Grundriss* 26f.

größer ist als die Summe jener Elemente, in denen sich die logischen Voraussetzungen des Kapitals ausbilden.

Marx' eigene Beispiele für Geschichte 2 überraschen den Leser. Er nennt Geld und Ware, zwei Elemente, ohne die das Kapital noch nicht einmal begrifflich zu fassen ist. An einer Stelle beschreibt Marx die Warenform als etwas, das zur »Zellenform« der Struktur des Kapitals gehört. Und ohne Geld gäbe es keinen generalisierten Warentausch (*Kapital* 1: 12).¹⁹ Dennoch meint Marx hier anzudeuten, dass Entitäten, die für das Funktionieren des Kapitals so unverzichtbar sind wie Geld und Ware, weder durch eine naturgegebene Verbindung zum Lebensprozess des Kapitals noch zu der vom Kapitalgesetzten Vergangenheit dazugehören. Er zieht sogar die Möglichkeit in Betracht, dass Geld und Ware als Beziehungen in der Geschichte existiert haben, ohne notwendig zur Entstehung des Kapitals zu führen. Da sie das Kapital nicht zwingend antizipieren, zählen sie zu jener Vergangenheit, die Marx Geschichte 2 genannt habe. Dieses Beispiel für die Hierogenität, die Marx in die Geschichte des Geldes und der Waren einschreibt, zeigt, dass Geld Beziehungen, die nicht zur Reproduktion der Logik des Kapitals beitragen, aufs Engste mit Beziehungen verflochten sein können, die dies tun. Das Kapital, so Marx, muss die erste Gruppe von Beziehungen als unabhängiger zerstören und sie sich (notfalls mit Gewalt, das heißt Staatsgewalt) unterwerfen:

Wie [das Kapital] ursprünglich die Waren vorfindet, aber nicht als sein eigenes Produkt, und die Geldzirkulation vorfindet, aber nicht als ein Moment seiner eigenen Reproduktion. [...] Aber als selbständige Formen müssen beide erst gebrochen werden, indem industriellen Kapital unterworfen werden. Dem zinstragenden Kapital gegenüber wird Gewalt (der Staat) angewandt, durch gewaltsame Herabsetzung des Zinsfußes [...].« (*Mehrwert* 3: 466)

Marx schreibt also dem nächsten Umfeld des Kapitals eine tiefe Ungewissheit ein. Das Kapital trifft in der Reproduktion seines eigenen Lebensprozesses auf Verhältnisse, die es vor eine doppelte Möglichkeit stellen. Sie können einerseits von zentraler Bedeutung für die Selbstreproduktion des Kapitals, andererseits auch auf Strukturen ausgerichtet sein, die nichts zu seiner Reproduktion beitragen. Geschichten der 2. Art sind keine Vergangenheiten, die grundsätzlich vom Kapital getrennt wären; sie wohnen ihm vielmehr unmittelbar unterbrechen und interpunktieren seinen logischen Lauf.

Geschichte 1 muss, laut Marx, die vielfältigen Möglichkeiten, die zu Geschichte 2 gehören, unterwerfen oder zerstören. Es gibt jedoch keinerlei Garantie dafür, dass die Unterwerfung der Geschichten der 2. Art je vollständig gelingt. Zwar beschreibt Marx die bürgerliche Gesellschaft als »eine gesellschaftliche Form der Entwicklung«, in der »Verhältnisse früherer Formen von nur ganz verkümmert [...] oder ganz unvestiert« anzutreffen seien, aber zugleich bezeichnet er die Überbleibsel dieser »untergegangenen Gesellschaftsformen« als »teils noch unüberwundene Reste«, die »sich in ihr fortschleppen« und deutet mit der Metapher der fehlenden Überwindung an, dass hier ein fortwährendes Ringen mit dem starren können, was als vor- oder nicht-kapitalistisch erscheint (*Grundrisse*: 26). Natürlich bleibt, was dieses kurze Satzfragment aus Marx' Text anbelangt, eine gewisse Zweideutigkeit hinsichtlich seiner Bedeutung und zeitlichen Referenz bestehen. Bezieht sich »teils noch unüberwunden« auf etwas, das »noch nicht überwunden« wurde oder auf etwas, das grundsätzlich »unüberwindbar« ist?

Wir müssen gegenüber den Mehrdeutigkeiten der Marx'schen Prosa wachsam bleiben – oder auch Nutzen daraus schlagen. Auf den ersten Blick scheint Marx eine historische Lesart zu favorisieren, eine Art »Übergangserzählung«. Seine Begriffe »nichtkapitalistisch« oder »Nichtarbeiter«, zum Beispiel, könnten so verstanden werden, als seien sie eindeutig einer bestimmten Phase im Werden des Kapitals zuzuordnen, das »noch nicht ist, sondern erst wird« (*Grundrisse*: 363). Aber man beachte die zeitliche Doppeldeutigkeit dieses Ausdrucks; welche Art von Raumzeit wird durch dieses »noch nicht« zum Ausdruck gebracht? Wenn man »noch nicht« als einen Ausdruck aus dem Wörterbuch des Historikers versteht, folgt daraus irgendeine Form des Historismus. Er verweist uns auf die Vorstellung von Geschichte als Wartesaal, auf eine bestimmte Periode, die jederzeit und überall für den Übergang zum Kapitalismus veranschlagt werden muss. Es ist, wie ich bereits festgestellt habe, diese Periode, der man häufig die Dritte Welt zurechnet.

Doch Marx selbst warnt uns vor einem Verständnis des Kapitals, in dem das Historische gegenüber dem Strukturellen oder Philosophischen überbetont wird. Die Schranken des Kapitals würden »beständig überwunden, aber ebenso beständig gesetzt« (ebd.: 363). Es ist, als werde das Kapital durch das »noch nicht« angetrieben. Ich habe an anderer Stelle mehr darüber gesagt, wie sich eine solche Struktur des »noch nicht« nichthistoristisch denken

¹⁹ Vorwort zur 1. Auflage: »Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform« (*Kapital* 1: 12).

Arbeiter in der Fabrik eine historische Trennung zwischen seinem Arbeitsvermögen und den notwendigen Produktionsinstrumenten (die mitlerweile dem Kapitalisten gehören) repräsentiert, er verkörpert damit sichtbar eine Geschichte, die diese logische Voraussetzung des Kapitals realisiert. Dieser Arbeiter repräsentiert daher keine *Widerlegung der Universalgeschichte des Kapitals*. Auf ihn trifft all das zu, was ich über »abstrakte Arbeit« gesagt habe.

Während meine fiktive Person durchs Fabrikator schreitet, verkörpert sie jedoch noch andere Arten von Vergangenheiten. Diese Vergangenheiten, die ich in meiner Analyse als Geschichte 2 zusammengefasst habe, werden zwar vielleicht von der institutionellen Logik des Kapitals beherrscht und existieren womöglich in großer Nähe zu ihm, aber sie gehören nicht zum »Lebensprozess« des Kapitals. Sie ermöglichen dem menschlichen Träger der Arbeitskraft, andere Arten des In-der-Welt-Seins zu leben – das heißt andere, als nur Träger der Arbeitskraft zu sein. Die Hoffnung, je eine vollständige Gesamtgeschichte dieser Vergangenheiten zu schreiben, ist eitel. Sie sind teils in den leiblichen Gewohnheiten der Person verkörpert, in ihren unbefangenen kollektiven Praxen, in der reflexhaften Weise, wie sie sich als Mensch und gemeinsam mit anderen Menschen in ihrer jeweiligen Umwelt auf Objekte in der Welt beziehen. Nichts daran ist automatisch auf die Logik des Kapitals abgestimmt.

Der Prozess der Disziplinierung in der Fabrik zielt zum Teil auf die Unterwerfung/Zerstörung von Geschichte 2 ab. Das Kapital, im Sinne von Marx' abstrakter Kategorie, sagt zum Arbeiter: »Ich will dich in den acht Stunden, für die ich dein Arbeitsvermögen erworben habe, auf die reine lebendige Arbeit – Muskelkraft plus Bewusstsein – reduzieren. Ich will eine Trennung zwischen deiner Persönlichkeit (den persönlichen und kollektiven Geschichten, die du verkörperst) und deinem Willen (dem Ausdruck reinen Bewusstseins). Meine Maschinen und das System der Disziplinierung sind dazu da, dies zu gewährleisten. Während du mit den Maschinen arbeitest, die ihrerseits verobjektivierte Arbeit sind, sollst du nur lebendige Arbeit sein, ein Bündel aus Muskelkraft und Nerven und Bewusstsein, aber ohne jede Erinnerung, es sei denn an die für die Arbeit benötigten Fertigkeiten.« Oder wie Honkheimer in seiner berühmten Kritik der instrumentellen Vernunft formuliert: »Die Apparaturen fordern, sowohl was ihre Bedienung wie selbst ihre Erfindung anbelangt, jene auf je gegenwärtige bezogene geistige Verfassung, die der Erinnerung und schweifenden Phantasie entraten kann.« (Honkheimer 1967: 193). In dem Maße wie sowohl die fernerer wie die na-

20 Hier möchte ich lediglich darauf hinweisen, dass Marx auch eine konstruktivistische Lektüre des Ausdrucks »noch nicht« erlaubt, die sich auf einen Prozess der Aufschubung innerhalb des Seins (das heißt der Logik) des Kapitals bezieht. Das »Werden«, das die Frage nach der Vergangenheit des Kapitals einschließt, muss nicht als ein seinem »Sein« äußerlicher und vorgängiger Prozess gedacht werden. Wenn wir das »Werden« als die Vergangenheit bestimmen, die durch den Begriff des Kapitals selbst gesetzt wird, bleibt das »Sein« dem »Werden« logisch voraus. Mit anderen Worten, Geschichte 1 und Geschichte 2 zerstören, wenn man sie zusammen betrachtet, die übliche topologische Differenz zwischen Außen und Innen, die sich durch die Debatten, ob bereits die gesamte Welt unter den Einfluss des Kapitalis geraten sei oder nicht, hindurchzieht. Die Differenz ist demnach nichts als ein Kapital Äußerliches. Noch ist sie dem Kapital untergeordnet. Sie existiert in den engen und vielfältigen Beziehungen zum Kapital, die von Gegenwärtigkeit bis zu Neutralität reichen.

Marx' unterentwickelte Gedanken zu Geschichte 2 laden uns meines Erachtens dazu ein, diese Möglichkeit eingehender zu betrachten. Geschichte zögert keine Programmatik zu einer alternativen Geschichtsschreibung, die sich in den Erzählungen des Kapitals entgegensetzen ließe. Geschichten der Art stellen nicht das dialektische Andere der notwendigen Logik von Geschichte 1 dar. Geschichte 2 auf diese Weise zu begreifen, hieße, sie der Geschichte 1 unterzuordnen. Man sollte sich Geschichte 2 besser als eine Kategorie vorstellen, deren Funktion es ist, die Totalisierungsschübe von Geschichte 1 immer wieder zu unterbrechen.

Wissen Sie mich diesen Gedanken mit Hilfe einer logischen Fabel zum Begriff der »Arbeitskraft« veranschaulichen. Stellen wir uns die Verkörperung der Arbeitskraft, einen Arbeiter (oder eine Arbeiterin), vor, der jeden Morgen um 8 Uhr früh durch das Fabrikator geht und die Fabrik um 5 Uhr nachmittags wieder verlässt und der seinen üblichen Achtsundenrag (mit einer Stunde Pausenzeit) in den Dienst des Kapitalisten gestellt hat. Ihr Vertragsverhältnis – der Arbeitsvertrag – regelt und bestimmt diese Stundenfabel. Im Anschluss an meine obigen Ausführungen zu Geschichte 1 und Geschichte 2 kann man nun sagen, dass dieser Arbeiter (oder diese Arbeiterin) einen Morgen Praxen einbringt, die diese beiden Arten von Vergangenheit, Geschichte 1 und 2, verkörpern. Geschichte 1 ist jene Vergangenheit, die der Struktur des Seins des Kapitals immanent ist. Denn Tatsache ist, dass der

20 Siehe meinen Epilog »Reason and the Critique of Historicism« in Chakrabarty 2000: 237–255.

den Vergangenenheiten des Arbeiters – einschließlich seiner Vergesellschaftung mit den Gewerkschaften und der Durchsetzung staatsbürgerlicher Rechte – ihn zu einer Figur prädestinieren, die das Kapital als seine eigene Bedingung ebenso wie seinen Widerspruch setzt, stellen diese Vergangenenheiten in der Tat Geschichte 1 dar. Aber die Idee einer Geschichte 2 legt den Gedanken nahe, sich selbst in dem vom Kapital geschaffenen, sehr abstrakten und abstrahierenden Raum der Fabrik auf unterschiedliche Weise Formen der Menschlichkeit praktiziert werden, die sich nicht zur Reproduktion des Logik des Kapitals eignen.

Es wäre ein Irrtum, wollte man Geschichten der zweiten Art für nonverbalen, feudalkapitalistisch oder feudaler für grundsätzlich mit dem Kapital unvereinbar halten. Wenn dem so wäre, dann gäbe es für die Menschen unter der Herrschaft des Kapitals kein Zuhause – keinen Ort des Verweilens, keinen Raum für Freude, kein Spiel des Begehrens, keine Verführung durch die Ware.²¹ In diesem Fall wäre das Kapital tatsächlich ein Beispiel für lückenlose und absolute Unfreiheit. Die Idee der Geschichte 2 erlaubt uns, in Marx' eigener Kapitalanalyse Raum zu schaffen für eine Politik der menschlichen Zugehörigkeit und Vielfalt. Sie verschafft uns einen Boden, auf dem wir unsere Überlegungen zu den verschiedenen Weisen des Menschseins und deren Beziehung zur globalen Logik des Kapitals gründen können. Aber obschon Marx' Methode, wenn meine Überlegung stimmt, uns die Anerkennung dieses Problems ermöglicht, hat er es doch nicht selbst zu Ende gedacht. Mir scheint, es gibt in dieser Methode so etwas wie einen blinden Fleck, und dies ist der Status der Kategorie »Gebrauchswert« in Marx' Ausführungen zum Wert.²² Lassen Sie mich dies erläutern.

²¹ Marxistische Argumentationen haben die Werbung in der Vergangenheit fast ausschließlich als ein Beispiel für die »Irrationalität« und »Verschwendung« der kapitalistischen Produktionsweise angesehen. Siehe Williams 1999: 320–326.

²² Die hervorragende Erörterung des »Gebrauchswerts« als Kategorie in Marx' *Marx' Capital* 73–95 zeigt sehr schön, wie der »Gebrauchswert« aufsteht. Spivak analysiert die politische Ökonomie immer wieder aufsteht und verschwindet. Spivak formuliert den Einwand noch schärfer, wenn sie sagt, dass der Gebrauchswert als Kategorie der politischen Ökonomie »erst nach dem Erscheinen der Tauschbeziehung« aufsteht (Spivak 1993: 106); sie stellt meines Erachtens zu Recht kategorisch fest, dass »Marx den schließlichen Begriff des »Gebrauchswerts« untheoretisiert gelassen hat« (ebd.: 97). Ich möchte darauf hinweisen, dass Marx' Überlegungen zum »Gebrauchswert« die Frage der menschlichen Zugehörigkeit oder einer »Weltverdingung« (*worlding*) nicht berühren, weil Marx an einer Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Mensch und Natur festhält. In Marxens Analysen behält die Natur stets ihren »dinglichen« Charakter.

Betrachten wir zum Beispiel jene Passage in den *Grundrissen*, wo Marx, obwohl beiläufig, den Unterschied zwischen der Herstellung und dem Spiel eines Klaviers diskutiert. Weil er sich der Vorstellung der »produktiven Arbeit« verpflichtet hat, fühlt Marx sich genötigt, die Arbeit des Klavierbauers als Wert schaffende Tätigkeit zu begreifen. Aber was ist mit der Arbeit des Klavierspielers? Für Marx gehört diese in die Kategorie der »unproduktiven Arbeit«, die er von seinen Vorgängern in der politischen Ökonomie übernommen (und weiterentwickelt) hat.²³ Betrachten wir die relevante Passage ein wenig genauer:

»Was produktive Arbeit ist oder nicht, ein Punkt, worüber viel gestritten worden ist hin und her, seit Adam Smith diese Unterscheidung machte, muss sich aus der Auseinandersetzung der verschiedenen Seiten des Kapitals selbst ergeben. Produktive Arbeit ist bloß die, die Kapital produziert. Ist es nicht toll, fragt z.B. [...] Herr Senlor, das der Klaviermacher ein produktiver Arbeiter sein soll, aber der Klavierspieler nicht, obgleich doch ohne den Klavierspieler das Klavier ein Nonsens wäre? Aber so ist es exakt. Der Klaviermacher reproduziert Kapital; der Klavierspieler tauscht seine Arbeit nur gegen Revenue aus. Aber der Klavierspieler produziert Musik und befriedigt unsern Tonstinn, produziert ihn auch gewissermaßen? In fact so tut er seine Arbeit produziert etwas; darum ist sie nicht produktive Arbeit im ökonomischen Sinn; so wenig als die Arbeit des Narren produktiv ist, der Hirngespinnste produziert.« (*Grundrisse* 212; Herv. im Original)

Es ist die Stelle, wo Marx einer Heideggerischen Auffassung vom Menschen und seiner Beziehung zum Werkzeug am nächsten kommt. Er gestrebt zu, dass unser musikalisches Empfinden durch die Musik, die der Pianist spielt, befriedigt wird. Ja, er geht sogar noch einen Schritt weiter und sagt, dass die Musik des Klavierspielers diesen »Tonsinn« – »gewissermaßen« – sogar »produziert«. Mit anderen Worten, in der intimen und wechselseitig produktiven Beziehung zwischen unserem je eigenen Musikempfinden und bestimmten Formen der Musik steckt das Thema der historischen Differenz, das heißt die Frage, ob und inwiefern Geschichte 1 nicht immer durch verschiedene Formen von Geschichte 2 modifiziert wird. Nicht jeder von uns verfügt über denselben Sinn für Musik. Dieser Sinn entwickelt sich zudem oft ohne unser Wissen. Die, wenn auch unbeabsichtigte, geschichtliche Beziehung zwischen

²³ In seiner Diskussion des Gebrauchs, den Adam Smith von der Kategorie der »produktiven Arbeit« macht, definiert Marx: »Nur die Arbeit, die Kapital produziert, ist produktive Arbeit« (*Mehrwert*: 119). Unproduktive Arbeit »ist Arbeit, die sich nicht gegen Kapital sondern unmittelbar gegen Revenue austauscht«. Und wenig später erläutert er: »Ein Schauspielers zum Beispiel, selbst ein Clown, ist hiernach ein produktiver Arbeiter, wenn er im Dienst eines Kapitalisten arbeitet« (ebd.: 120).

fährt. Sie verschwindet aus seinem Denken, kaum hat sie sich zu erkennen gegeben.

Wenn meine Argumentation stimmt, dann ist es wichtig, in historischen Erklärungen eine gewisse Unbestimmtheit zuzulassen, die wir jetzt in Thompsons, zu Beginn dieses Kapitels zitierte Äußerung zurückübersetzen können: »Ohne Zeitdisziplin hätten wir nicht den beharrlichen Einsatz der industriellen Menschen; und einerlei, ob diese Disziplin in Form des Methodismus oder des Stalinismus oder des Nationalismus über die sich erweiternde Welt kommt, kommen wird sie auf jeden Fall.« Wenn jede konkrete Geschichte der kapitalistischen Produktionsweise eine, auf vielfältige und nicht unbedingt im einzelnen dokumentierbare Weise durch Geschichte 2) abgewandelte Geschichte 1 ist, dann wird eine der Hauptfragen in Betreff des Kapitals historisch unentscheidbar bleiben. Selbst wenn Thompson mit seiner Voraussage einer global sich durchsetzenden Zeitdisziplin Recht behielte und Länder wie Indien mit einem Mal völlig unerwartet vor Menschen strotzen, die der »Faulheit« ebenso abhold wären, wie es angeblich die Fackelträger der protestantischen Ethik sind, wir könnten eine Frage nicht zweifelsfrei entscheiden. Wir könnten nie mit Gewissheit sagen, ob dieser Zustand zustande gekommen ist, weil die von Thompson dokumentierte Zeitdisziplin ein wirklich universales, funktionales Merkmal des Kapitals ist, oder ob der Weltkapitalismus lediglich die erzwungene Globalisierung eines bestimmten Fragments der europäischen Geschichte repräsentiert, in dessen Verlauf die protestantische Ethik zu einem Wert wurde. Der, und sei es globale, Sieg der protestantischen Ethik wäre im letzteren Fall mit Sicherheit kein Sieg für das Universale als solches. Die Frage, ob die scheinbar allgemeinen und funktionalen Erfordernisse des Kapitals spezifische Kompromisse widerspiegeln, die in Europa zwischen Geschichte 1 und Geschichte 2 geschlossen wurden, bleibt jenseits eines bestimmten Punkts unentscheidbar. Die Topoi der »Tüchtigkeit« und »Faulheit« sind dafür ein sehr gutes Beispiel. Wir wissen nur zu gut, dass wir die kapitalistische Welt selbst nach Jahren stalinistischer, nationalstalinistischer und marktliberaler Zwänge nicht von dem entgegenwärtigen Thema der »Faulheit« haben befreien können. Sie ist seit den Tagen, als das Kapital in Westeuropa seine besondere Gestalt anzunehmen begann, immer wieder als Vorwurf gegen diese oder jene soziale Gruppe erhoben worden.²⁵

²⁵ Die klassische Studie zum Thema ist Alazas' 1977 erschienenes *The Myth of the Lazy Native*. Das Thema der Faulheit ist jedoch in jeder – nationalen oder globalen – kapitalistischen Struktur ein Dauerbrenner. Es würde sich lohnen, die betriebswirtschaftliche und Unter-

der Musik und dem Sinn, zu dessen »Produktion« sie beigetragen hat – ich behaupte die unterstellte Priorität der Musik gegenüber dem Gehör nicht, aber lassen wir sie gelten –, ist der Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Werkzeugen vergleichbar, die Heidegger »Zuhandenheit« nennt: den alltäglichen, vorthoretischen, nicht verobjektivierenden Beziehungen, die wir zu Werkzeugen unterhalten und die entscheidend dazu beitragen, dass wir aus dieser Erde eine Welt machen. Diese Beziehung würde zu Geschichte 2 gehören: Heidegger bagatellisiert die Bedeutung der verobjektivierenden Beziehungen nicht (Geschichte 1 würde hierzu zählen), die er mit dem Begriff der »Vorhandenheit« beschreibt; in einem wirklich Heideggerischen Verständnishorizont behalten vielmehr beide, die Zuhandenheit und die Vorhandenheit, ihre Bedeutung und keine eringt einen epistemologischen Vorrang gegenüber der anderen.²⁴ Geschichte 2 kann sich nicht in Geschichte 1 auflösen.

Aber betrachten wir genauer, was in der zitierten Passage geschieht. Marx erkennt im selben Atemzug zunächst die Musik produzierende Tätigkeit an, dann sofort für bedeutungslos zu erklären; in Hinblick auf ihre Produktivität unerscheide sie sich nicht von der »Arbeit des Narren, der Hirngespinnere produziert«. Diese Gleichsetzung zwischen Musik und den Wahnvorstellungen des Narren ist jedoch folgenswer. Sie verschüttet, was Marx selbst uns sehen gelehrt hat: Geschichten, auf die das Kapital überall – selbst im Westen – als seine Voraussetzungen trifft, aber die nicht zu seinem Lebensprozess gehören. Musik könnte, trotz ihrer späteren Kommodifizierung, ein Bestandteil solcher Geschichten sein, weil sie uns unter anderem dazu veranlaßt, aus dieser Erde unsere »Welten« zu gestalten. Der Narr hingegen, so könnte man sagen, ist weltenarm. Er rückt mit aller Wucht das Problem der menschlichen Zugehörigkeit ins Blickfeld. Die traurigen Figuren der oft süßig-verwirrten, obdachlosen Menschen auf den Straßen Amerikas, die gepflegt und einsam, ihre mit zufälligen Sammelsurien von kaputten, unbrauchbaren Gegenständen gefüllten Einkaufswagen ins Nirgendwo schleppen – veranschaulichen sie und ihre Habseligkeiten nicht auf dramatische Weise die ontische Zugehörigkeit, zu der der »Wahninnige« im Spätkapitalismus verdammt ist? Marx' Gleichsetzung der Arbeit des Pianisten mit den Produktionen des Wahnsinnigen demonstriert, dass die Frage von Geschichte 2 in seiner Analyse des Kapitals nur eine höchst flüchtige Würdigung er-

²⁴ Solche Ausdrücke werden in Heidegger, *Sein und Zeit*, Erster Teil, Drittes Kapitel, »Die Weltlichkeit der Welt« näher erläutert (Heidegger 1927: 65–113).

Keine historische Form des Kapitals, wie global sie auch sein mag, kann universal sein. Kein globales (oder auch lokales) Kapital kann je die universale Logik des Kapitals repräsentieren, denn jede geschichtlich gegebene Form des Kapitals ist ein vorübergehender Kompromiss aus Geschichte 1, die durch irgendjemandes Geschichte 2 abgewandelt wurde. Das Universale existiert in diesem Fall nur als Platzhalter, dessen Platz stets von einem historisch Partikularen eingenommen wird, das sich als universal gebildet. Dies bedeutet nicht, dass man auf die Universalien verzichten müsste, die im behaupteten Rationalismus und Humanismus verankert sind. Marx' permanente Kritik des Kapitals wurde schließlich erst durch die universalen Eigenschaften möglich, die er in die Kategorie »Kapital« als solche hineininterpretierte. Ohne diese Interpretation hätte es nur partikuläre Kritiken am Kapital geben können. Aber eine partikuläre Kritik kann per definitionem keine Kritik »des« Kapitals sein, weil eine solche Kritik sich nicht »das« Kapital zum Gegenstand nehmen kann. Die Kategorie »Kapital« erfassen, heißt, die universale Verfasstheit zu begreifen. Meine Markdektüre macht die Notwendigkeit eines Engagements für das Universale keineswegs überflüssig. Ich habe vielmehr versucht, eine Interpretation zu geben, in der die Kategorie »Kapital« selbst zu einem Ort wird, wo die Universalgeschichte des Kapitals und die Politik menschlicher Zugehörigkeit wechselseitig die Erzählung des anderen unterbrechen dürfen.

Das Kapital ist eine philosophisch-historische Kategorie – das heißt historische Differenz ist ihm nicht äußerlich, sondern vielmehr für es konstitutiv. Seine Geschichten bestehen aus einer Geschichte der 1. Art, die wesentlich aber ungleichmäßig durch mehr oder weniger machtvolle Geschichten der 2. Art modifiziert wird. Insofern kann sich keine Geschichte des Kapitals den vielfältigen Politiken des Menschseins entziehen. Das Kapital bringt in jede Geschichte einige der universalen Themen der europäischen Aufklärung ein, aber bei genauerer Betrachtung erweist sich das Universale als leerer Platzhalter, dessen instabile Umrisse erst dann ansatzweise sichtbar werden, wenn ein Partikulares dafür eintritt und mit einer anmaßenden Herrschaftsansprüche Position usurpiert. Dies, so scheint mir, ist die raslose und unverbundene Politik der historischen Differenz, der uns das globale Kapital anheimstellt. Der Kampf darum, den ewig leeren Platz der Geschichte 1 mit anderen Geschichten zu füllen, die die von der Logik des Kapital gesetzte

»Motivation« hin zu untersuchen und daran zu zeigen, dass sich Unternehmen unablässig mit einer unlösbaren Frage beschäftigen: Was motiviert Menschen zur Arbeit?

leere Universalgeschichte modifizieren und zählen, führt indes seinerseits zu Niederschlägen dieser Universalgeschichte in unseren vielfältigen Lebenspraxen.

Der daraus resultierende Prozess ist das, was Historiker für gewöhnlich »Übergang zum Kapitalismus« nennen. Dieser Übergang ist ein Prozess der Übersetzung verschiedener Lebenswelten und Begriffshorizonte in die der Logik des Kapitals inhärenten Kategorien des aufklärerischen Denkens. Über indische Geschichte in marxischer Begrifflichkeit nachzudenken, bedeutet die auf dem Subkontinent bestehenden Archive an Gedanken und Praxen über die menschlichen Beziehungen in solche aufklärerischen Kategorien zu übersetzen; aber es bedeutet auch, diese Gedanken und Praxen mit Hilfe dieser Kategorien zu verändern. Die an diesem Prozess beteiligte Übersetzungspolitik wirkt sich in beide Richtungen aus. Die Übersetzung ermöglicht die Entstehung einer universalen Sprache der Sozialwissenschaften. Aber aus demselben Grund muss sie einem gegebenen Projekt ermöglichen, sich den Kategorien der Sozialwissenschaften von beiden Seiten des Übersetzungsprozesses zu nähern, um für zwei Arten von Geschichte Raum zu schaffen. Die eine besteht aus *analytischen* Geschichten, die kraft der abstrahierenden Kategorien des Kapitals schließlich alle Plätze untereinander austauschbar machen. Geschichte 1 ist genau dies, analytische Geschichte schreiben. Doch die Idee von Geschichte 2 ruft uns zu *affektiveren* Erzählungen über menschliche Zugehörigkeit auf, in denen die Lebensformen, auch wenn sie wechselseitig füreinander durchlässig sind, nicht durch Bezugnahme auf einen dritten, vergleichenden Term wie etwa die abstrakte Arbeit austauschbar erscheinen. Übersetzung bzw. Übergang zum Kapitalismus nach Art von Geschichte 1 involviert stets das Spiel dreier Terme, deren dritter das Maß der Vergleichbarkeit gibt, welches den generalisierten Tausch ermöglicht. Diese Übersetzung oder diesen Übergang im Register von Geschichte 2 zu untersuchen, bedeutet, sich die Übersetzung als eine Translation zwischen zwei Kategorien ohne das Dazwischentreten einer dritten Kategorie vorzustellen. Übersetzung erscheint dann eher als konkreter Tauschhandel denn als Prozess generalisierten Tauschs. Wir müssen in diesen beiden Formen von Übersetzung gleichzeitig denken, denn gemeinsam bilden sie die Bedingung der Möglichkeit der Globalisierung des Kapitals über unterschiedliche, durchlässige und widersprüchliche Geschichten menschlicher Zugehörigkeit hinweg. Die Globalisierung des Kapitals ist nicht dasselbe wie seine Universalisierung. Globalisierung bedeutet nicht, dass Geschichte 1, die universale und notwendige Logik des Kapitals, die für Marx