



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Emanzipatorische Kapitalismuskritik
und alternative ökonomische Ansätze

Verfasser

Stefan Pierer

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Mag. Dr. Johannes Jäger

**Ich danke allen, die mich in den letzten Jahren
gestützt und begleitet haben.**

Ich glaube ihr wisst euch angesprochen.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung und Methodik.....	3
2 Grundlegende Bemerkungen.....	8
2.1 Emanzipation und Freiheit.....	8
2.2 Klassenkampf.....	10
2.3 Materialistische Kritik.....	15
2.4 Grenzen der Theorien.....	17
3 Grundlage der Wert- und Fetischkritik: Karl Marx.....	20
3.1 Ware.....	20
3.1.1 Gebrauchswert.....	20
3.1.2 Tauschwert.....	21
3.1.3 Doppelcharakter der Arbeit.....	22
3.1.4 Der Doppelcharakter der Ware	23
3.2 Geld.....	24
3.2.1 Die einfache oder einzelne oder zufällige Wertform.....	25
3.2.2 Die totale oder entfaltete Wertform	26
3.2.3 Die allgemeine Wertform	27
3.2.4 Die Geldform.....	27
3.2.5 Preise.....	28
3.3 Kapital	29
3.3.1 Unterscheidung von Geld und Kapital	29
3.3.2 „Der Kapitalist“.....	30
3.3.3 Der Wert und die Zirkulation - Äquivalententausch.....	30
3.3.4 Akkumulation des Kapitals	32
3.3.5 Zinstragendes Kapital – Fetisch	33
3.3.6 Charakter und Funktion des Kreditwesens und seiner Akteure.....	34
4 Der Fetischbegriff.....	38
4.1 Fetischbegriff vor Marx	38
4.2 Fetischbegriff des frühen Marx.....	38
4.3 Fetischbegriff im Kapital	40
4.4 Begriffsabgrenzung: Verdinglichung, Entfremdung, Mystifikation	41
5 Wert- und Fetischkritik.....	44
5.1 Definition Staatsfetisch.....	46
5.2 Gleichursprünglichkeit von Staatsfetisch und anderen Fetischformen.....	48
5.3 Moral der bürgerlichen Subjekte.....	48
5.4 Globalisierung.....	49
5.4.1 Sachzwänge und Globalisierungsdebatte.....	52
5.4.2 Trennung von produktivem Kapital und Finanzkapital.....	52
5.5 Nationalismus.....	54
5.6 Antisemitismus.....	56
5.6.1 Kritische Theorie.....	56
5.6.2 Moishe Postone.....	58
6 Alternative ökonomische Ansätze – ein Kurzüberblick.....	61
7 Neue Werte: Christian Felber.....	62
7.1 Biografie und Rezeption.....	62
7.2 Kern des Konzepts: Werte.....	63
7.3 Gemeinwohl und Gemeinwohlbilanz.....	65
7.4 Widerspruch „nichtkapitalistische Marktwirtschaft“.....	67

7.4.1 Kleine vs. große Unternehmen.....	68
7.4.2 Wachstumszwang und Krisen.....	69
7.4.3 Gewinn in der Gemeinwohl-Ökonomie.....	69
7.5 Staat.....	70
7.6 Zwischenresümee.....	71
8 Zins- und Geldkritik: Silvio Gesell.....	74
8.1 Biografie und Rezeption.....	75
8.1.1 Biografie.....	75
8.1.2 Wirkung und Rezeption.....	76
8.1.3 Verbindungen nach rechts damals und heute.....	79
8.2 Gesells Konzept.....	81
8.2.1 Wertbeständigkeit des Geldes.....	81
8.2.2 Freigeld	82
8.2.3 Zinswirtschaft (Kapitalismus).....	84
8.2.4 Zins	85
8.2.5 Antisemitismus.....	87
8.3 Zwischenresümee.....	88
9 Resümee.....	91
10 Bibliographie.....	93
11 Anhang.....	99
11.1 Zusammenfassung.....	99
11.2 Abstract.....	101
11.3 Lebenslauf.....	102

1 Einleitung und Methodik

Die Krise hat derzeit Hochkonjunktur – das öffentliche und mediale Interesse liegt daher auf dem derzeitigen Wirtschaftssystem. Verschiedenste Erklärungsansätze der Krise, die sich in ihrer Problemverortung stark unterscheiden, sind in den Medien präsent.

Ansätze beispielsweise, denen eine dezidiert positive Sicht von Marktwirtschaft zu Grunde liegt, kritisieren oft Symptome, die nur an der Oberfläche des kollektiven Wirtschaftens auftreten bzw. dorthin projiziert werden: Gierige Manager_innen und eine mangelnde Regulierung des Finanzsektors, die teilweise als Anzeichen eines „Staatsversagens“ gefasst wird, seien schuld an der Krise.

Sichtweisen, die meist eine Organisierung von Arbeiter_innen anstreben, stellen zum wiederholten Mal fest, dass der Kapitalismus nicht funktioniert ohne regelmäßig Krisen hervorzurufen und versteigen sich in Spekulationen über die Intentionen der „Verursacher_innen der Krise“. Manchmal scheint diese Kritik bloß als eine etwas radikaler geäußerte Ungleichheitskritik. Diese Ungleichheitskritik gibt sich schlussendlich mit einer anderen Verteilung von gesellschaftlichem Reichtum zufrieden.

Weiters bewegen sich in einem sehr breiten und heterogenen Spektrum die Vertreter_innen diverser, teilweise theoretisch sehr diffus anmutender alternativer ökonomischer Ansätze. Manchmal verorten sie die Ursache der derzeitigen Krise und des krisenhaften kapitalistischen Alltags in der Zirkulationssphäre: Geld- und Zinskritiker_innen reichen hier Vertreter_innen von „gerechtem Tausch“ die Hand. Andere wiederum sehen die Probleme in der Produktion verortet: Autonomie- und Subsistenzfantasien wenden sich über Kulturkritik und Technikfeindlichkeit dem verklärten Landleben zu.

Meiner Meinung nach greifen jedoch sowohl die marktliberalen als auch die orthodoxen marxistischen Erklärungen zu kurz und gehen nicht an die Wurzeln der sozialen, ökonomischen und ökologischen Probleme. Mit ihnen werde ich mich also in dieser Arbeit nicht weiter beschäftigen.

Jedoch auch viele der alternativen ökonomischen Ansätze verklären und verschleiern mehr, als sie erklären. Sie bleiben oft in einer wenig umfassenden Sicht der Gesellschaft stecken: Ausgewählte Teilbereiche greifen sie auf – die politische Mitsprache, das Geldsystem, die Werte und Normen – diese wollen sie ändern. Meist versuchen sie allerdings gar nicht die Verhältnisse vollständig zu fassen, ihr Anspruch auf Veränderung bleibt daher zwangsweise beschränkt. Eine Überwindung des Kapitalismus streben sie nicht an.

Sehr gut zeigt sich das in ihrer Sichtweise auf die derzeitige Krise, die sie als eine Krise beschränkteren Ausmaßes fassen, deren Ursachen sie in unterschiedlichen Punkten verorten. Zurückführen lassen sie sich in ihrer Letztbegründung meist auf den Punkt, dass an der derzeit bestehenden Welt etwas verändert oder abgeschafft gehöre. Am sehr breit rezipierten Marxschen Imperativ gemessen - „[...] daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Marx, MEW 1: 385, Hervorhebung im Original) versagen sie meist. Ein plakatives Extrembeispiel dafür war im Frühjahr 2012 der Zins- und Geldkritiker Dr. Franz Hörmann, Professor am Institut für Revisions-, Treuhand- und Rechnungswesen der Wirtschaftsuniversität Wien. Hörmanns Standpunkte sind so in Zins- und Geldkritik und strukturellem Antisemitismus verworren, dass vom ursprünglichen Imperativ, eine befreite Gesellschaft zu begründen, nichts mehr zu sehen ist.¹

Die Krise heute sehe ich hingegen nicht nur als ökonomische Krise, sondern als „Multiple Krise“: Nicht nur das derzeitige Wirtschaftsmodell ist in der Krise, sondern der gesamte gesellschaftliche (Re-)produktionszusammenhang und Vergesellschaftungsmodus (Notz 2011: 8ff.). Das ist jedoch nichts grundlegend Neues. Krisen sind kapitalismusimmanent und für die dauernde Reproduktion und Weiterentwicklung dieser Art der Vergesellschaftung notwendig.

Trotzdem bieten manche alternative ökonomische Theorien Ansatzpunkte für das radikale Hinterfragen der Basiskategorien der heutigen Gesellschaft. In dieser Arbeit will ich mich daher mit ihnen weiter beschäftigen. Den Hintergrund dazu bildet der drängende persönliche Wunsch etwas zu tun, die Verhältnisse zu ändern. Dieser Drang zum Tätigwerden stand und steht in einem Spannungsverhältnis zur eigenen Unsicherheit was zu tun ist und zum dauernden kritischen Hinterfragen der eigenen Praxis. Diese Selbstreflexion basiert auf der Gewissheit, selbst in die gegebenen Verhältnisse eingebunden zu sein, in ihnen sozialisiert zu sein und durch das eigene Denken und Tun diese Verhältnisse auch zu reproduzieren. Und doch bleibt der Wunsch etwas zu tun, das eben diese Verhältnisse angreifen könnte, drängend.

1 Eine kurze Übersicht über die Aussagen Hörmanns im Kontext der Occupy-Bewegung und die Reaktionen darauf bietet derstandard.at: <http://www.derstandard.at/1326504015830/Das-Problem-mit-Franz-Hoermann> [Zugriff 15.02.2012]. Aussagekräftige Aussagen machte Hörmann auch in einem Interview aus dem Jahr 2010: <http://www.derstandard.at/1285200656759/derStandardat-Interview-Banken-erfinden-Geld-aus-Luft> [Zugriff 15.02.2012]. Markus Schallhas stellt die Anfälligkeit von Zinskritik für strukturellen Antisemitismus klar dar in „Hörmann-Gate“. Antisemitische Wirtschaftskritik in der Offensive. In: Malmoe Nr. 57, Dezember 2011, Seite 14, online: <http://www.malmoe.org/artikel/verdienen/2340> [Zugriff 15.02.2012]. In der ersten Dezemberhälfte hatte sich bereits ein reger Emailverkehr unter Beteiligung des Autors über den Emailverteiler des BEIGEWUM (Beirat für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen) zu Hörmanns Beteiligung an der Gründung der HuMan-Weg Partei entwickelt. Online stellte BEIGEWUM die Irrtümer der Zinskritik Hörmannscher Prägung dar: <http://www.beigewum.at/2012/01/hormanns-zinskritik/> [Zugriff 15.02.2012].

Die Stärke alternativer ökonomischer Theorien ist, dass sie meist am Hier und Jetzt und den gegebenen Verhältnissen ansetzen. Darauf aufbauend, entwerfen sie ihre Handlungsoptionen. Hier liegt meiner Meinung nach ihr Potential und ihre Relevanz für eine emanzipatorische Linke: Der praktische Ansatz an den gegebenen Verhältnissen und die Möglichkeit, aufgeworfene Fragen im Sinn einer radikalen Kapitalismuskritik weiterzudenken. Gleichzeitig ist die Gefahr gegeben, dass das Potential der weitergehenden Fragen nicht genutzt wird und die Ansätze in verkürzten Diagnosen steckenbleiben. Ein solcher Umgang wäre von einem fetischkritischen Standpunkt aus gesehen – der mir wie ich im Folgenden zeigen werde als wesentlich erscheint, um eine Kritik am Bestehenden formulieren zu können – keine wirkliche Kritik.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen formulierte ich meine Forschungsfrage: Wo greifen alternative ökonomische Ansätze in ihrer Kritik der bestehenden kapitalistischen Vergesellschaftung zu kurz? Oder anders ausgedrückt: Wo liegen die Kritikpunkte der alternativen ökonomischen Ansätze an der derzeitigen Verfasstheit der Gesellschaft, die im Sinne einer wertkritischen und fetischkritischen Sichtweise radikale Kapitalismuskritik ermöglichen (könnten), meist jedoch nicht genutzt werden?

Bei der Formulierung und Bearbeitung der Forschungsfrage nehme ich einen theoretischen Standpunkt ein, der maßgeblich von der Marxschen Wert- und Fetischkritik geprägt ist. Diese Kritik will ich als materialistische Kritik verstanden wissen, die ideologiekritisch arbeitet (siehe dazu insbesondere Kapitel 2.3 und 5): Materialistische Kritik verstanden als eine Kritik, die sich nicht darauf beschränkt eine moralisierende Messung der Gesellschaft an den sich von dieser selbst gestellten Maßstäben vorzunehmen, sondern die eine Tiefenanalyse des Bestehenden als einen ersten Schritt hin zu einer Utopie unternimmt. Einer Utopie, die immer negativ bestimmt bleibt (alles ganz anders als das falsche Hier und Jetzt) und die erst positive Züge bekommt im Zuge ihrer Verwirklichung bei der Abschaffung des Kapitals und dessen gesellschaftlicher Kategorien. Ideologiekritik ist diese materialistische Kritik insofern, weil sie in ihrer Analyse des Bestehenden auch als Kritik des notwendig falschen Bewusstseins auftritt, in dieser Arbeit also als die Bearbeitung der Basiskategorien (Ware, Geld, Kapital, Staat) dieses Bewusstseins.

Methodisch bemühe ich mich Marx' Methode der politischen Ökonomie zu folgen (Marx, MEW 42: 34ff.) und beginne daher bei der Betrachtung der einfachen Basiskategorien der Gesellschaft, in ihrem historisch-konkreten Rahmen, der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Bearbeitung der Forschungsfrage wird dabei in mehreren Schritten erfolgen.

Zu Beginn dieser Arbeit lege ich meinen theoretischen Standpunkt dar. Ziel dabei ist die Erarbeitung eines wert- und fetischkritischen Standpunkts, von dem aus danach Ansätze aus dem

Feld der alternativen ökonomischen Kapitalismuskritik behandelt werden. Dabei mache ich erst einige grundlegende Anmerkungen zu meinem Verständnis von Emanzipation und Klassenkampf, Kritik und Theorie. Danach bearbeite ich Marx' Wertkritik und gliedere diese in die Unterabschnitte zu Ware, Geld und Kapital. Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit dem Begriff Fetisch, vor und bei Marx als auch eine Begriffsabgrenzung zu ähnlichen Begriffen in Marx' Werk. Marx' Analyse der Kategorien Ware, Geld und Kapital und deren Zusammenführung in seiner Fetischkritik stellen die Basis für spätere fetischkritische Arbeiten dar. Eine Reflexion der Grundlagen derzeitiger Ansätze scheint daher angebracht.

Im nächsten Abschnitt behandle ich neuere Auseinandersetzungen der Marxschen Fetischkritik und deren Weiterführung. Zentraler Bezugspunkt dabei ist das Werk von Stephan Grigat, der sich einerseits stark auf die Marxschen Kategorien bezieht, die Wert- und Fetischkritik aber in Richtung einer Kritik des Staates, der Nation und des Antisemitismus erweitert. Diese Erweiterung ist bei der Analyse von aktuellen alternativen ökonomischen Ansätzen, die stark mit Globalisierungskritik arbeiten, sehr produktiv. Insbesondere der Kritik des Antisemitismus kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. Die Abgrenzung zu Antizionismus oder die Positionierung zum Staat Israel behandle ich nicht.

Im nächsten Teil der Arbeit werde ich exemplarisch zwei Ansätze aus dem Feld der alternativen Ökonomie mit dem zuvor erarbeiteten Standpunkt analysieren.

Der erste Ansatz ist Christian Felbers Gemeinwohl-Ökonomie, der vor allem auf Werte und Normen des Wirtschaftens fokussiert. Dieser Autor erreichte mit seinen Werken im Fahrtwasser der Wirtschaftskrise der letzten Jahre eine beträchtliche mediale Resonanz. Der zweite Ansatz ist Silvio Gesells Freiwirtschaftslehre, als ein Ansatz der vor allem Zins- und Geldkritik übt. Die Werke Gesells sind bereits um die hundert Jahre alt und gut aufgearbeitet. Die Behandlung von Gesells Schriften erfolgte jedoch vorwiegend unter dem Gesichtspunkt ökonomischer Machbarkeit und weniger aus Sicht einer Fetischkritik. Zins- und Geldkritik erlebt in der derzeitigen Krise einen neuen Aufschwung. Der positive Bezug auf Gesells Lehre spielt dabei bei einigen Gruppen und Ansätzen, die sich entweder „rechts“ oder „links“ positionieren, eine Rolle. Die Auseinandersetzung mit Gesells Zins- und Geldkritik, die diese auf die gesellschaftlichen Basiskategorien bezieht, scheint mir vor diesem Hintergrund fruchtbar und angemessen.

Vorweg will ich noch auf zwei Punkte die Schreibweise dieser Arbeit betreffend hinweisen:

1. Zur besseren Lesbarkeit werden in dieser Arbeit Titel von Werken auf die Bezug genommen wird in kursiv gesetzter Schrift ausgewiesen, zum Beispiel das *Kapital* von Karl Marx.

2. Auch Sprache strukturiert Denken und gesellschaftliche Realität – allgemeine männliche Formen der Sprache, die Frauen „ohnehin miteinschließen“ sind ein Teil dieser patriarchalen Gesellschaft und beschränken daher ihre Wirkungsmacht nicht nur auf das beschriebene oder bedruckte Blatt Papier. Für mich ist es daher nicht ausreichend, zu Beginn dieser Arbeit einmal kurz klarzustellen, dass mit „Studenten“ auch Studentinnen „mitgemeint“ sind. Die deutsche Sprache lässt mit ihren Artikeln und ihren geschlechtlich klar ausgewiesenen Endungen (-in, -er) zusätzlich keinen Raum für Menschen, die sich nicht in dieser binären, normativ-heterogeschlechtlich organisierten Gesellschaft zuordnen können und/oder wollen. Auch „Studentinnen und Studenten“ umfasst ebenso wenig wie „StudentInnen“ alle an einer Universität studierenden Menschen. Im deutschsprachigen Raum etablierte sich daher in den letzten Jahren in manchen – insbesondere wissenschaftlichen – Kontexten eine queere Schreibweise. Diese will die normative Heterogeschlechtlichkeit der Gesellschaft aufbrechen und nutzt dafür verschiedene sprachliche Mittel: Zwei davon sind die Schreibweisen mit Unterstrich oder mit Stern *, wobei ich mich für die erstere entschieden habe. Die Schreibweise „Student_innen“ soll einen Raum für jene Menschen schriftlich abbilden, die sich nicht unter die beiden Pole hegemonialer Zweigeschlechtlichkeit unterordnen lassen wollen und sonst fortwährend verleugnet, ausgeblendet oder vereinnahmt werden. Diese Schreibweise stellt daher auch eine gewisse (Selbst-)Ermächtigung dar, die jedoch „keine Rückkehr, kein Zurück zu einem Zustand [ist], der jetzt schon zu benennen wäre, [sondern] vielmehr ist dieser Prozess durch seine Ungewissheit gekennzeichnet, wie sie eine undogmatisch-emanzipatorische Linke besitzen sollte.“ (Herrmann 2007: 202).

Dass mit einer solchen Schreibweise allein noch nichts gewonnen ist, sondern schlussendlich eine undogmatisch-emanzipatorische Linke immer auf die Verhältnisse selbst abzielen muss, möchte ich jedoch ebenfalls betonen.

2 Grundlegende Bemerkungen

2.1 *Emanzipation und Freiheit*

Die Frage nach Freiheit und Emanzipation ist in dem Versuch der Überwindung der bestehenden Verhältnisse eine grundlegende. Freiheit ist hier negativ definiert, als Freiheit von Ausbeutung und Herrschaft. „Freiheit meint Emanzipation von der gesellschaftlich bedingten Heteronomie.“ (Grigat 2007: 10f.). Die erwähnte Heteronomie, die Fremdbestimmtheit, wirkt gerade auch in Gesellschaften westlich-liberaler Demokratie. Dieser Freiheitsbegriff ist daher auch nicht zu verwechseln mit dem Freiheitsbegriff aus einem bürgerlich-liberalen Blickwinkel. Die *liberté* der Französischen Revolution ist das Recht, zu tun, was keinem anderen Mitbürger schadet². Marx sah diese Art von Freiheit als eine sehr isolierte: „Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade.“ (Marx, MEW 1: 364). Solch ein bürgerlicher Freiheitsbegriff schreibt Menschen als vereinzelte und scheinbar „frei entscheidende“ Warenmonaden fest, die über den Markt miteinander in Beziehung treten. Diese Freiheit ist im Grunde eine Freiheit der Konsumauswahl: Einander indifferent gegenüberstehende Individuen können frei entscheiden, welche Produkte sie konsumieren bzw. wie sie diese produzieren (Adamczak 2004: 65f.).

Das bürgerliche Konzept „Selbstverwirklichung“ hat ebenso wenig mit Emanzipation zu tun: Es geht von einem identitären Selbst aus, das nur mehr wirklich werden müsste. Wirklich wird dieses ursprüngliche, identitäre Selbst durch den Kaufakt: „Selbstverwirklichung als Warenmonade. Ich kaufe, also bin ich – selbst?“ (Meretz 2012: 29).

In der Aufklärung ab dem 18. Jahrhundert wurde dem Menschen eine gewisse Doppelfunktion zugeschrieben. Kant benannte diese zwei Positionen als den gemeinwohlorientierten, sich seiner Vernunft gebrauchenden „Citoyen“ und den auf die eigenen Vorteile bedachten, systemkonform agierenden „Bourgeois“. Bei Kant durchbrach der Citoyen mit seiner Kritik an der Herrschaft und am System niemals die Grenzen der Legalität. Ein Appell an die Herrschenden, ihren Irrtum doch einzusehen und sich den besseren und vernünftigen Argumenten der Beherrschten zu beugen, blieb das maximal Erreichbare. So schaffte es Kant die zwei diametral entgegengesetzten Positionen wieder zu vereinigen. Hilfreich ist dabei auch seine Sichtweise auf Freiheit. So unterscheidet Kant zwischen einer „inneren“ und einer „äußeren Freiheit“. Während die rechtlichen, sozialen oder

² Der Text im Original: „La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui;“ Constitution de l'an I. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. (1793)

ökonomischen Rahmenbedingungen unangetastet bleiben (äußere Freiheit), ist es die Aufgabe von Bildung, den Menschen zu innerer Freiheit zu verhelfen. Menschen könnten so ihre Triebe, Gewohnheiten und Konventionen hinterfragen und ändern. (Ribolits 2012a: 41f.).

In dieser aufklärerischen Konzeption gibt es für die Individuen weitreichende Änderungen im Vergleich zu den Zwängen, denen sie zu feudalen Zeiten unterworfen waren: „[...] das Subjekt [wird] ebenso durch Autonomie definiert wie durch Indifferenz: Subjekte unterscheiden sich vor dem Staat, im Auge des Gesetzes nicht voneinander; sie sind gewissermaßen austauschbar.“ (Gürses 2004: 2). Die Citoyens haben die Möglichkeit gleichberechtigt vor Gerichten ihre Geschäfte abzuwickeln. Trotzdem bleiben sie weiterhin den Zwängen des Marktes unterworfen und müssen Geschäfte abwickeln. Die aufklärerischen Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verweisen somit auf ein uneinbringliches Versprechen: Die Herrschaft selbst wird durch die Befreiung von feudalen Abhängigkeitsverhältnissen nicht überwunden und die Forderungen nach Freiheit und Gleichheit der Menschen werden durch die Aufklärung nicht eingelöst. Stattdessen entsteht eine neue Form von Herrschaft in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft: „Die als Befreiung von Zwängen suggerierte Gleichheit aller stellt bloß die Grundlage einer neuen Form von Herrschaft und deren gewaltsam eingeforderten Ansprüchen dar. Die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft besteht in letzter Konsequenz darin, die Bedingungen des jeweils eigenen (Über-)Lebens in Konkurrenz zu allen anderen auskämpfen zu dürfen. Die propagierte Gleichheit meint bloß die für alle in gleicher Form gegebene Berechtigung an diesem Kampf teilzunehmen.“ (Ribolits 2012b: 41).

Eine wirkliche Emanzipation ist daher diese formelle politische Emanzipation Einzelner von feudalen Zwängen und Abhängigkeitsverhältnissen nicht. Diese politische Emanzipation ist zwar ein großer Fortschritt, der im Vergleich zu Feudalgesellschaften jedenfalls zu positiv zu bewertenden größeren individuellen Freiheiten führt. Doch ist diese politische Emanzipation „nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt“, sondern sie ist „die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung.“ (Marx, MEW 1: 356, Hervorhebung im Original). Die absolute Grenze bürgerlicher Emanzipation wäre erreicht, wenn Personen unabhängig von Geschlecht, Stand, Bildung etc. gleich am politischen Leben des Staates teilhaben können – diese absolute Grenze wurde in der Realität jedoch noch nie erreicht (Reitter 2011: 37). Wirkliche Emanzipation, die Menschen als befreite Wesen sehen will und nicht als Warenmonaden, müsse, so stellt Marx in *Zur Judenfrage* dar, eine praktische Emanzipation sein. Sie würde die derzeitige Gesellschaft überschreiten und zu einer neuen Gesellschaft führen, die an den menschlichen Bedürfnissen ausgerichtet ist: "Alle Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den *Menschen selbst*." (Marx, MEW 1: 370, Hervorhebung

im Original). Emanzipation muss dabei meiner Meinung nach immer als eine allgemeine, gesellschaftliche Emanzipation gefasst werden. An solch einer Emanzipation ist das Denken und Handeln der sich als progressiv verstehenden Gruppen und Individuen auszurichten. Emanzipation in diesem Sinne setzt keine neuen Herrschenden ein; alle Menschen gestalten ihr Leben bewusst: „Die allgemeine Emanzipation bezweckt nicht die Diktatur von Menschen über Menschen, sondern eine Diktatur des Willens und der Wünsche der Menschen über die sachlich-materiellen Bedingungen ihres Daseins.“ (Grigat 2007: 360).

2.2 Klassenkampf

Klassenkampf in seiner traditionellen Form ist im Bemühen um die allgemeine Emanzipation keine ausreichende Kategorie. In einer sehr engen Sichtweise bewegen sich verschiedenste Arbeiter_innenparteien. Sie wollen den einen Teil der im kapitalistischen (Re-)Produktionszusammenhang stehenden Menschen und Gruppen (die Arbeiter_innen) gegen andere Positionen (die Kapitalist_innen) bzw. gegen das System (den Kapitalismus oder noch kürzer: das Kapital) in Stellung bringen. Arbeiter_innen werden dabei aufgrund ihrer Position im Vergesellschaftungszusammenhang als revolutionäres Subjekt gefasst. Ihnen wird eine progressive Kraft zugeschrieben. Solche Positionen basieren auf einer Konzeption, die die Menschheitsgeschichte als eine zielgerichtet voranschreitende fasst. „Entwicklung“ wird so zur zentralen Triebfeder, in der sich die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse darstellen. Diese Auffassung ist in der historisch-materialistischen Leseart von Marx vertreten und lässt sich im breit rezipierten *Manifest der kommunistischen Partei* auf den Punkt bringen: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedes mal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.“ (Marx/Engels, MEW 4: 462).

An einer anderen Stelle im *Kapital* beschreibt Marx gesellschaftliche Umbrüche als Folge von zunehmender Kapitalzentralisation. Die Zentralisierung des Kapitals stelle ab einem gewissen kritischen Punkt ein Hemmnis für die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise dar – obwohl diese eben „mit und unter ihm aufgeblüht ist“ (Marx, MEW 23: 790f.). Es komme somit zu dem Punkt an dem die Kapitalkonzentration und die kapitalistische Produktionsweise einander unverträglich werden und die kapitalistische Hülle gesprengt werde (Marx, MEW 23: 791). Diese

Passage aus dem Kapital lässt sich in zwei Richtungen interpretieren: „als die Behauptung der Möglichkeit einer Sprengung kapitalistischer Formen [...] oder als Behauptung der Notwendigkeit einer Sprengung“ (Hanloser 2011: 108).

Im ersteren Fall wird das Hauptaugenmerk auf die Rolle der organisierten Arbeiter_innenklasse gelegt, im zweiten Fall ist eine geschichtsphilosophische, planvolle Entwicklung vorherrschend. Nicht Menschen, sondern abstrakte Produktivkräfte scheinen somit das Subjekt der Geschichte zu sein. Die per se positiv gefassten Produktivkräfte entwickeln sich automatisch, sprengen zu einem bestimmten Zeitpunkt die vorherrschenden Produktionsverhältnisse und führen zu einer neuen Vergesellschaftungsform (Marx, MEW 13: 8f.). War der Glaube an das „Faktum“ Klassenkampf nicht gegeben, wurde es als geschichtsphilosophische Konstruktion per bolschewistischem Dekret zu einer Tatsache erklärt (Tränkle 2012: 180).

Diese geschichtsphilosophische Sichtweise ist jedoch mehrfach abstrakt: Ein produktivkraftbezogener Fortschrittsbegriff sieht vom konkreten Inhalt der Produktivkräfte ab und kann keine Bezüge zu anderen Aspekten des menschlichen Lebens herstellen – diese scheinen stattdessen nur mehr Anhängsel zu sein (Höner 2004). Mit dem zuvor eingeführten Begriff der allgemeinen gesellschaftlichen Emanzipation ist diese Sichtweise nicht vereinbar.

Zusätzlich ist das Konzept Klassenkampf in der traditionellen Sichtweise aufgrund seiner identitätspolitischen Implikationen problematisch.

Identitätspolitik nach Gürses³ (2004) fasst aus unendlich vielen empirischen Differenzen zwischen Individuen einige – oft auch nur eine einzige – heraus und stellt mit diesem verbindenden Merkmal eine Gruppe als politisches kollektives Subjekt her. Diese Gruppe führt dann meist politische Kämpfe für die stärkere Anerkennung der eigenen Position, für mehr politische, soziale, ökonomische Rechte etc. Als eine dem entgegengesetzte Sichtweise führt Gürses dekonstruktivistische Ansätze an, die alle konstruierten kollektiven Identitäten ablehnen (Gürses 2004: 7).

In der jeweiligen radikalsten und am wenigsten pragmatischen Ausprägung führen jedoch sowohl Identitätspolitik als auch Dekonstruktivismus in eine Sackgasse:

„Die essentialistische Identitätspolitik betont die „subjektive“ Seite der Identität so sehr, dass deren fremdzugeschriebene – konstruierte – Dimension ausgeblendet wird. Somit entsteht ein Paradoxon: Das Subjektive (Selbstzuschreibung) wird zur objektiven Wirklichkeit erklärt.

3 Der Philosoph Hakan Gürses arbeitet zum Themenbereich Postmoderne, Identitätspolitik, interkulturelle Philosophie und Geschichte der Gesellschaftskritik. Er bemüht sich dabei um einen differenzierten und kritischen Umgang mit der postmodernen Philosophie und zeigt Verbindungslinien zu anderen Ansätzen auf. Daher stütze ich mich hier auf seine Arbeit.

Die machtkritische Komponente geht zugunsten der politischen Anerkennung der eigenen Identität verloren. Der radikal (de-)konstruktivistische Ansatz betont wiederum das „Objektive“ (soziale Konstruktion) so sehr, dass die Identifizierung der Individuen mit dem Konstrukt ausgeblendet wird. Auch hier ist ein Paradoxon die Folge: Die objektive Kollektivbildung wird zu einem subjektiven Fehler erklärt. Die praktisch-politische Handlungsmöglichkeit (agency) geht zugunsten der theoretischen Machtkritik verloren.“ (Gürses 2004: 7).

Es kann also nicht darum gehen, einen dieser Ansätze absolut zu setzen und damit den komplexen Anforderungen an die Gesellschaftskritik nicht gerecht zu werden. Stattdessen muss versucht werden, eine Position einzunehmen, der die eigene Unzulänglichkeit bekannt ist, die jedoch trotzdem versucht, realpolitische Kämpfe mit theoretischer Machtkritik zu vereinen.

Eine auf Klassen fokussierte Praxis kann dies nicht leisten. Denn wie jedes absolute kollektive Handeln ist sie eine Illusion, der früher oder später fast sicher die ernüchternde Spaltung folgt (Gürses 2004: 11).

Gürses „Subjekt der Handlung“ ist immer ein individuelles Subjekt, da ein gemeinsames Ziel und eine Gruppen-Identität nur eine zeitweilige politische Einheit innerhalb der Gruppe schaffen kann. Die Differenzen zwischen den Mitgliedern sind jedoch so zahlreich, dass das Handeln der Gruppenmitglieder schlussendlich individuell begründet werden muss. „Ich stehe als Individuum hinter meiner Tat, ich bin der/die TäterIn hinter der Tat – ohne dafür einen kollektiven Namen annehmen zu müssen. [...] Ich muss mich nicht als schwul, Migrant oder Schwarzer bezeichnen, um als Individuum gemeinsam (oder manchmal auch nicht) mit anderen Individuen gegen die Macht [...] zu kämpfen: unabhängig davon, ob die anderen Individuen, die MitkämpferInnen, sich als schwul, MigrantIn oder Schwarze bezeichnen (bezeichnet werden)“ (Gürses 2004: 11).

Dies heißt nicht, dass es in der derzeitigen Gesellschaft kein Oben und Unten anhand von ökonomischen Kriterien gibt. In vielen gesellschaftlichen Bereichen ist dies sehr klar auf den ersten Blick sichtbar. In neoliberalen, prekär ausgestalteten Arbeitsverhältnissen zum Beispiel offenbart sich der Betrachter_in sehr schnell wer in den flexibel, unabhängig und „selbstbestimmten“ Arbeitsverhältnissen ökonomisch profitiert.

Trotzdem gibt es unter diesen Profiteur_innen bzw. Nicht-Profiteur_innen sehr unterschiedliche Menschen und Gruppen. Diese diversen Verschiedenheiten scheinen ihnen selbst bei der Betrachtung ihrer Position aus verschiedenen Gründen viel wichtiger, präsenter und relevanter als ihre gleiche Stellung im verworrenen, schwammig scheinenden Produktionszusammenhang. So

fühlen sich beispielsweise rassistische „inländische“ Straßenkehrer_innen ihren ebenfalls „inländischen“ Vorgesetzten näher als ihren „ausländischen“ Kolleg_innen.

Linke Aktivist_innen, die dieses Faktum nicht anerkennen können oder wollen, merken dies in der Regel in realpolitischen Auseinandersetzungen sehr schnell, wie das Beispiel der Betriebsinterventionen in den 1970er Jahren sehr gut zeigt (Arps 2011).

Meiner Meinung nach ist es daher theoretisch viel angemessener und realpolitisch viel wirksamer, nicht mehr alte Klassenkampfformen auf Biegen und Brechen anwenden zu wollen. Klassenkampf (hier nun viel allgemeiner gefasst) ist meines Erachtens im Kapitalismus alltäglich und eine emanzipatorische Praxis ohne Klassenkampf undenkbar. Klassenkämpfe verstehe ich jedoch als Ausdruck kapital(ismus)-immanenter Interessensgegensätze zwischen Individuen oder Gruppen. Verschiedene, in kapitalistischen Verhältnissen lebende Akteur_innen sind aufgrund ihrer im (Re-)Produktionsprozess unterschiedlichen Positionen unterschiedlichen Zwängen unterworfen, haben unterschiedliche Interessen und profitieren daher von unterschiedlichen Aktionen, die sie voranbringen bzw. verhindern wollen.

Hier ist es hilfreich, sich auf Marx' Aussagen zu den „ökonomischen Charaktermasken der Personen“ zu beziehen. Im ersten Band des *Kapital* hält Marx fest, dass Menschen, die sich in kapitalistischen Verhältnissen in ökonomischen Auseinandersetzungen gegenüberstehen, „ökonomische Charaktermasken“ tragen, also nur die Personifikationen der Verhältnisse sind, unter denen sie sich gegenübertreten (Marx, MEW 23: 100). Weitere Ausführungen dazu finden sich im Abschnitt 3.3.2. In den alltäglichen Klassenkämpfen ist daher festzuhalten, dass nicht die Menschen der Gegenseite das Problem sind und bezwungen werden müssen, sondern dass die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Widersprüche hervorbringen, als Ursache für Klassenkämpfe verändert werden müssen.

Klassenkampf findet unter den derzeitigen gesellschaftlichen Verhältnissen somit alltäglich statt, in jeweils unterschiedlichen, konkreten Ausprägungen. In den Ländern des globalen Zentrums wird er meist „von oben“ geführt. Auch wird Klassenkampf meist nicht als solcher benannt. Im Alltag in den Ländern des globalen Zentrums werden daher scheinbar neutrale Begriffe wie Umstrukturierung, Modernisierung, Globalisierung, Standortwettbewerb in den Diskurs eingebracht. Dabei werden von Seite des Kapitals diese Auseinandersetzungen nicht immer bewusst geführt und die erwähnten Begriffe nicht immer mit der Absicht zu verschleiern verwendet, sondern die Akteur_innen sind manchmal wirklich der Meinung, dass diese Anpassungen notwendig sind. Der Klassenkampf von subalternen Seite hingegen wird manchmal ebenso unbewusst als Abwehr auf Angriffe auf die eigene ökonomische Grundlage geführt.

Auf die Problematik dieses Unbewusst-Seins geht Theodor W. Adorno ein: Er beantwortet die Frage, warum die Arbeitenden in den industrialisierten Ländern sich nicht ihrer gesellschaftlichen Position klar werden, ihre Interessen vertreten und Revolution machen, mit dem Hinweis auf die Geschlossenheit des Verblendungszusammenhangs. Konnte in noch nicht vollständig durchkapitalisierten Gesellschaften Kritik als Ideologiekritik wirken und die Differenz von Begriff und Wirklichkeit entfalten – also die Realität der Gesellschaft und ihrer einzelnen Elemente an ihren eigenen Ansprüchen messen und damit eine kritische Praxis begründen – ist dies heute kaum mehr möglich (Schwandt 2010: 102f.).

Klassenkampf ist in einer Gesellschaft unter kapitalistischen Vorzeichen unter zwei Gesichtspunkten immer notwendig und alltäglich: Einerseits aufgrund des Akkumulationsimperativs des Kapitals. Die Ausweitung und die Intensivierung der Mehrwertproduktion geht oft zu Lasten der Arbeiter_innen. Andererseits aufgrund der Situation vieler Menschen, deren Überleben unmittelbar von ihrer derzeitigen ökonomischen Situation bedroht ist.

Linke Praxis kann meiner Meinung nach nur emanzipatorisch wirken, wenn sie in ihren realpolitischen, klassenkampfförmigen Auseinandersetzungen den Bezug zum kapitalistischen großen Ganzen herstellt und dabei „Klasse“ nicht verengt ökonomistisch fasst. Sie muss dabei der auf den fetischisierten Verhältnissen beruhenden Tendenz, sich in Auseinandersetzungen auf etwas scheinbar übergeordnetes, außerhalb des jeweiligen Konfliktes stehendes zu beziehen, entgegenwirken. Dieses übergeordnete Etwas, auf das oft Bezug genommen wird, kann je nach Charakteristik des Konflikts und dessen Rahmenbedingungen der Staat als neutraler Schiedsrichter, die Vorstellung von fairem Handel und gerechtem Tausch, die Nation als großes Ganzes etc. sein. Nur wenn in realpolitischen Auseinandersetzungen aufgezeigt wird, dass diese übergeordneten Instanzen dies nur scheinbar sind, in Wirklichkeit jedoch ebenfalls einen Teil der kapitalistischen Verhältnisse darstellen, hat das Engagement in klassenkampfförmigen Auseinandersetzungen emanzipatorisches Potential. So kann der Tendenz, die klassenkampfförmigen (Abwehr-)Kämpfe in die Logik des Kapitals zu integrieren und der Tendenz, die Logik des Systems als etwas ganz Natürliches scheinen zu lassen, entgegengewirkt werden.

Akteur_innen mit solchen Bestrebungen müssen daher schlussendlich klarmachen, dass die Probleme der Menschen etwas mit Kapitalismus an sich zu tun haben und im Lösungsansatz daher tief gegriffen werden muss: Die Chance auf Emanzipation besteht dann darin, dass ausgetragene Widersprüche unter kapitalistischen Verhältnissen nicht mehr nur die Symptome des Systems zu bekämpfen versuchen, sondern dessen Grundbedingungen angreifen. Nur in der Abschaffung der

kapitalistischen Verhältnisse an sich besteht die Möglichkeit allgemeiner gesellschaftlicher Emanzipation.

2.3 *Materialistische Kritik*

Meist wird ein normativer Standpunkt als Wesen oder Voraussetzung von Kritik angesehen. Zumindest habe jede (Gesellschafts-)kritik jedoch einen gewissen Standpunkt einzunehmen, von dem aus die Verhältnisse beurteilt und kritisiert werden. Ausgehend von dieser grundlegenden Aussage lassen sich nach Gürses drei Gruppen von Kritiken unterscheiden: utopistische, klassizistische und possessivistische Kritiken (Gürses 2004: 12f.).

Utopistische Kritik nimmt ihren Ausgangspunkt in der Möglichkeit, sich eine bessere Welt vorzustellen. Demnach ist die existierende Gesellschaft fehlerhaft und ungerecht. Die bessere Gesellschaft ist meist noch nicht Wirklichkeit geworden, manchmal liegt sie jedoch auch bereits im Vergangenen. Die (nochmalige) Verwirklichung dieser Gesellschaft ist aber erwünscht und möglich (Gürses 2004: 12). Eine Variante dieser Kritik ist die Verknüpfung mit einer geschichtsphilosophischen Sichtweise, wie sie auch bei der marxistisch-leninistischen Lesart von Marx durchkommt: Die Geschichte schreitet planvoll voran und ihrer Vollendung in der klassenlosen Gesellschaft entgegen. Die Kritik am Kapitalismus bezieht sich somit implizit oder explizit auf eine höhere Gesellschaftsform.

Klassizistische Kritik hat das Anliegen, den Kern des derzeit verschütteten, pervertierten oder sonstwie verfälschten Bestehenden zu reformulieren. Sie ist daher auch als eine immanente Kritik zu verstehen, die Taten oder Politiken an ihren eigenen Ansprüchen misst (Gürses 2004: 12f.).

Possessivistische Kritik schlussendlich bezieht ihre Kraft aus dem „wir“ und „unser“ und nimmt Gesellschaft als von einer binären Struktur gezeichnet wahr: Hier „wir“ und dort die „anderen“, „Feinde“ etc. Als identitätspolitisches Ziel dieser Kritik wird ins Treffen geführt, die verschiedensten unterdrückten Bereiche des „wir“ (unsere Kultur, Sprache, Religion etc.) wieder sichtbar zu machen (Gürses 2004: 12f.).

Materialistische Kritik, wie ich sie verstehe, fällt in den Bereich der utopistischen Kritiken. Dabei verzichtet sie jedoch auf ein die Darstellung der konkreten Details der alternativen, utopischen Gesellschaft. Nach Adorno wäre mit einer konkreten Utopie, die versucht, die befreite Gesellschaft zu beschreiben, nichts gewonnen. Stattdessen würde diese konkrete Utopie vor dem Gegenstand ihres Strebens scheitern. „Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil: nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er nicht gestattete, die

Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität. Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist.“ (Adorno 1966: 205). Utopien nach Adorno sind also negativ zu sehen, sie halten „nur“ daran fest, dass eine nicht-kapitalistische, bessere Vergesellschaftung möglich ist. Materialistische Kritik beschränkt sich daher auf die negative Definition von allgemeiner Emanzipation und Kommunismus: Alles muss ganz anders sein.

Marx als Person zu bezeichnen, die utopische Gesellschaftsentwürfe zeichnet, ist naheliegend und doch auch abwegig. Marx' Werk war für die Mehrzahl der Versuche, eine praktische Alternative zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu leben der zentrale Bezugspunkt. Marx bezog sich zwar immer wieder auf die utopischen Sozialisten, belächelte und verspottete sie jedoch gleichzeitig wegen ihrer idealistischen Vorstellungen (Grigat 1997). Marx kann daher „[...] nicht als Theoretiker des Kommunismus, sondern nur als Analytiker und Kritiker des Kapitalismus begriffen werden. Sein Hauptwerk heißt *Das Kapital* und nicht *Der Kommunismus*.“ (Grigat 2007: 82, Hervorhebung im Original).

Utopien können nur ausdrücken, wie die Welt nicht sein sollte. Würde man versuchen, sie konkret zu fassen und sie genauso umzusetzen, würde dies auch das Ende der Utopie bedeuten (Breitsprecher 2012: 137). Doch unkonkrete Utopien sind keine Tagträume oder Hirngespinnste. Sie haben einen Bezug zur Gesellschaft; Menschen mit Utopien wollten diese ganz anders sehen. Adamczak fordert daher, dass vergangene Utopien wahrgenommen werden und in den heutigen Auseinandersetzungen um eine andere Gesellschaft mitbedacht werden (Adamczak 2007: 25f.).

Ausgangspunkt materialistischer Kritik ist daher die Frage „Was ist?“. Sie beschäftigt sich mit der (Tiefen-)Analyse des Bestehenden und fragt nach den Gründen und Ursachen dafür (Grigat 2007: 12). Die Wirklichkeit der derzeitigen Gesellschaft wird als eine von Herrschaft und Ausbeutung geprägte erkannt. Herrschaft und Ausbeutung sind dabei nicht von unmittelbaren, persönlichen Beziehungen geprägt, sondern werden als über den Wert vermittelte gefasst. In der bestehenden Gesellschaft liegt das Potential zur allgemeinen Emanzipation. Gleichzeitig bringen die derzeitigen Verhältnisse Verkehrungen und Mystifikationen hervor, die diese Emanzipation erschweren.

Materialistische Kritik in dieser Sichtweise ist somit auch keine reine moralische Kritik. Sie überlegt nicht, wie etwas – von welchem moralischen Standpunkt aus auch immer – sein sollte, bezieht jedoch trotzdem eine normative Position gegen Herrschaft und Ausbeutung.

Mit einem solchen Verständnis von sich selbst kann sich materialistische Kritik nicht auf die Verteilung von Ressourcen beschränken. Stattdessen müssten neben der Politischen Ökonomie auch die „Basisideologien“ der Bürgerlichen Gesellschaft – Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus (Grigat 2007: 12) – ebenso wie die sexistische Verfasstheit derselben (Scholz 2011) einer Kritik unterzogen werden. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit jedoch sprengen.

2.4 Grenzen der Theorien

Meiner Meinung nach muss Kapitalismus als Totalität gefasst und kritisiert werden. Scholz⁴ tut dies, indem sie versucht das „Wesen“ des Kapitalismus zu fassen. Sie bezieht dabei verschiedene Ebenen – die materielle, kulturell-symbolische und die sozialpsychologische – mit ein. Dabei weist sie ihnen jedoch keine klar definierte Funktion und Position unter einer Großtheorie zu, noch lässt sie die Ebenen als für sich isoliert nebeneinander stehen. Stattdessen fasst sie die verschiedenen Bereiche und Ebenen als zusammengehörig auf, lässt dabei jedoch Differenzen und Spannungen zu. Gleichzeitig hält sie den Anspruch, das gesellschaftliche Ganze zu analysieren aufrecht und somit an ihrem Totalitätsbegriff fest (Scholz 2011: 196f. und 229f.). Diese Totalität kann daher auch nicht aus einem Guss bestehen, „es gibt immer in den jeweiligen Begriffen nicht aufgehende Momente, die in ihrer Konkretheit zu bestimmen sind, ohne je zu einem „absoluten“ Totalitätsverständnis zu gelangen.“ (Scholz 2011: 229).

Wichtig ist ihr daher auch, dass das Festhalten an einem Totalitätsbegriff zu keinem Haupt- und Nebenwiderspruchsdenken führt. „So hat die Kritik an Rassismus, Antisemitismus, Homophobie etc. jeweils eine eigene Qualität, die nicht subsumtionslogisch zu leisten ist.“ (Scholz 2011: 229).

Novy (2002) bezieht sich mit seinem Totalitätsbegriff nicht wie Scholz auf die Kernkategorien des Kapitalismus, sondern auf interdependente soziale Systeme. Er stellt ebenfalls klar, dass Totalität einen umfassenden Blick auf die Gesellschaft anstrebt, die als widersprüchliche und brüchige Einheit gefasst wird. Novy betont dabei das Moment der Wandelbarkeit: „Die Widersprüchlichkeit der Teile enthält die Antriebskraft für ständigen Wandel. Erkenntnis kann daher – genauso wie gesellschaftliche Entwicklungen – niemals stehen bleiben, sondern muss den permanenten Veränderungen Rechnung tragen und gelangt solcherart zu einem umfassenderen immer in Fluss befindlichen Bild der Wirklichkeit.“ (Novy 2002: 26).

Fetischkritik und Wertkritik sind Ansätze, die sich bemühen diesem brüchigen, wandelbaren Totalitätsverständnis in ihrer Kritik gerecht zu werden. Diese Ansätze versuchen daher nicht, einen Teilbereich der gesellschaftlichen Totalität herauszugreifen und ihn gegen andere Bereiche in Stellung zu bringen – dies Art der „Kritik“ wäre von Beginn an zum Scheitern verurteilt, da sie die gesellschaftliche Totalität nicht zu fassen vermag.

4 Roswitha Scholz ist die Begründerin der Wert-Abspaltungskritik in der sie die fundamentale Wertkritik des Krisis-Zusammenhangs mit feministischen Theorien vereint.

Es ergeben sich beim Versuch, fetischkritisch zu arbeiten (zum Fetischbegriff siehe Kapitel 4) jedoch eine Reihe von anderen Schwierigkeiten. Kein Standpunkt in den derzeit herrschenden Verhältnissen ist als vom Fetischismus nicht berührt und geprägt zu fassen. Die Fetischproblematik hat etwas Gallertartiges an sich, sie ist schwer zu greifen und entzieht sich den Betrachtenden. Ansätze, die fetischkritisch arbeiten, müssen mit der Problematik zurechtkommen, sich in der Komplexität und Verworrenheit ihres Gegenstands nicht in Sackgassen zu manövrieren oder vor lauter sprachlicher Komplexität nur mehr ihren Verfasser_innen verständlich zu sein. Im schlechtesten Fall lesen sich Texte wie „verschlüsselte Kassiber“ einer Geheimwissenschaft (Schandl 2013: 10). Trotzdem muss versucht werden, die derzeitigen mystifizierten Verhältnisse so gut als möglich (theoretisch) zu durchdringen und die Gegenstände der Kritik – in diesem Fall das Kapitalverhältnis und die daraus abgeleiteten fetischisierten Verhältnisse – zu fassen.

Grigat stellt jedoch klar, dass auf der Ebene der Theorie immer bereits vorab das Scheitern vor dem Gegenstand der Kritik einzugestehen ist, da sie als fetischisierte niemals voll verstanden werden kann. „Eine lupenreine Theorie über Fetischismus und Befreiung ist schlechterdings nicht möglich“ (Grigat 2007: 16). Der Anspruch auf Wahrheit einer solchen Theorie ließe sich nur durch radikale Praxis, durch den Akt der Verwirklichung der Emanzipation und Abschaffung von Ausbeutung und Herrschaft „beweisen“ (Grigat 2007: 16). Die Unteilbarkeit der menschlichen Emanzipation und somit Freiheit stellt wiederum den Maßstab dieser radikalen, revolutionären Praxis dar – sie lässt sich in theoretischer Reflexion erschließen, harrt jedoch nach wie vor ihrer Verwirklichung (Wallat 2012: 169).

Materialistischer Kritik ist sich dementsprechend bewusst, dass sie sich nicht auf vermeintlich objektive Standpunkte beziehen kann. Auch kann sich eine theoretische Auseinandersetzung, die sich auf das Werk Marx' stützt, auf keine streng formalisierte Methode und abgeschlossene Theorie berufen: In den Analysen von Marx sind Methode und Inhalt nicht von einander zu trennen. Marx bewegte sich in seinen Analyse kontinuierlich zwischen dem Konkreten und Abstrakten (Marx, MEW 42: 34ff.).

Über Marx' dialektische Methode wurden bereits unzählige Bände geschrieben und zahllose Diskussionen geführt. Die Aufarbeitung dieser Auseinandersetzungen kann daher an dieser Stelle nicht geleistet werden. Hier ist es jedoch wichtig festzuhalten, dass die marxsche Herangehensweise an den Gegenstand der Analyse nicht als im Sinne einer positivistischen Methode oder Theorie gesehen werden kann. Zurecht zu kritisieren sind Positionen, die an Marx' Werk seine Herangehensweise „als antiquierte verhegelte Sprechweise, [fassen] von der man abzusehen hat, um an den positiven Gehalt der Marxschen Theorie heranzukommen.“ (Lohoff 1986: 50). Sie bleiben

meist in einer verkürzten Sichtweise stecken. Festzuhalten bleibt, dass materialistische Kritik mit einem positivistischen Wissenschaftsverständnis daher nicht zu leisten ist (Grigat 2007: 17).

Mit dem Zugeständnis ihrer parteilichen Positionierung hat materialistische Kritik daher auch kein Problem. Schlussendlich bzw. bereits ganz von Beginn an beruft sie sich immer auf den theoretisch nicht fassbaren und nicht weiter durchdringbaren Imperativ aus Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Marx, MEW 1: 385, Hervorhebung im Original).

3 Grundlage der Wert- und Fetischkritik: Karl Marx

Eine umfassende Darstellung der Begriffe Ware, Kapital, Geld bei Marx und ihrer Bearbeitung aus werttheoretischer Sicht kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Hier kann ich also nur die Schlüsselbegriffe umreißen und auf Marx verweisen um für das weitere Verständnis der Arbeit einige Begriffe zu klären. Diese Darstellung muss jedoch kurz und daher unterkomplex ausfallen.

3.1 Ware

„Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken.“ (Marx, MEW 23: 85).

3.1.1 Gebrauchswert

Nicht zufällig beginnt Marx das erste Kapitel des ersten Bandes des *Kapitals* mit der Analyse der Ware. Er begründet dies mit der Erscheinung der Ware als Elementarform des gesellschaftlichen Reichtums in Gesellschaften mit kapitalistischer Produktionsweise (Marx, MEW 23: 49).

Zunächst ist jede Ware ein „nützliches Ding“, das der menschlichen Bedürfnisbefriedigung dient. Dabei hat es unterschiedliche Qualitäten und ist in unterschiedlichen Quantitäten vorhanden. Die Eigenschaften des Warenkörpers machen die Nützlichkeit desselben für die menschliche Bedürfnisbefriedigung aus (Marx, MEW 23: 49f.).

In dieser Betrachtung als konkretes Ding – Marx spricht im ersten Kapitel des *Kapitals* nur von greifbaren Dingen; immaterielle Güter und Dienstleistungen fallen jedoch genau so darunter – ist die Ware Gebrauchswert. „Die Nützlichkeit eines Dings macht es zum Gebrauchswert. Aber diese Nützlichkeit schwebt nicht in der Luft. Durch die Eigenschaften des Warenkörpers bedingt, existiert sie nicht ohne denselben.“ (Marx, MEW 23: 50). Der Gebrauchswert ist also an die stoffliche Natur der jeweiligen Ware gebunden und existiert nicht ohne diese. Er verwirklicht sich nur im Gebrauch und in der Konsumtion der Ware und fungiert als der stoffliche Träger des Tauschwertes (Marx, MEW 23: 50).

3.1.2 Tauschwert

Marx hält erst fest, dass der Tauschwert zunächst als von Zeit und Ort abhängiges quantitatives Verhältnis der Waren, d.h. als Austauschverhältnis ihrer Gebrauchswerte scheint. Der Tauschwert erscheint als etwas sehr Beliebiges: Ein Stück von Ware A ist gleich zwei Stück von Ware B ist gleich 100 Gramm von Ware C. Die Schlussfolgerung die Marx daher zieht, ist, dass die verschiedenen Tauschwerte derselben Ware – d.h. die unterschiedlichen Warenmengen, die einer bestimmten Menge der Ware A gleichgesetzt werden – etwas Gleiches ausdrücken. Weiters folgert er, dass der Tauschwert auf ein außerhalb der Waren liegendes Drittes Bezug nehmen muss (Marx, MEW 23: 50f.).

Dieses gemeinsame Dritte kann nicht in irgendeiner Weise mit den Waren selbst zusammenhängen. Es kann nicht mit ihrer stofflichen Eigenschaft in Beziehung stehen, da in dieser Betrachtungsweise die stofflichen Eigenschaften der Waren irrelevant sind: „Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschieden Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschieden Quantität sein [...]“ (Marx, MEW 23: 52).

Das gemeinsame Dritte, das Marx als Charakteristik aller Waren sieht, ist ihre Eigenschaft als Arbeitsprodukte. Dabei abstrahiert Marx jedoch stark: Die konkrete Art der Arbeit spielt keine Rolle mehr – es ist also egal, ob es sich um Bankberatungsleistungen oder eine Schmiedearbeit handelt. Ebenso abstrahiert er von der Art ihrer Verausgabung – es wird davon abgesehen, ob die arbeitende Person geübt und schnell oder ungeübt und umständlich arbeitet und ob sie die dem jeweiligen technischen Standard entsprechenden Methoden/Technologien/Werkzeuge verwendet. Um von diesen Punkten zu abstrahieren, spricht Marx von „gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit“, die er folgendermaßen definiert: „Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhanden gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen.“ (Marx, MEW 23: 53). Daraus folgt, dass das Maß der Arbeit, die als gesellschaftlich durchschnittlich notwendig gilt, sich mit dem technischen Fortschritt verändert. Nur diese gesellschaftlich notwendige Arbeit schafft Wert und bestimmt die Wertgröße des jeweils produzierten Dinges (Marx, MEW 23: 54). Arbeitet ein_e Arbeiter_in besonders ungeschickt und langsam und produziert daher weniger als ein_e geübte_r Arbeiter_in, sind diese Dinge ebenso wenig mehr „wert“ als wenn sie in umständlicher, gesellschaftlich nicht notwendiger Handarbeit hergestellt werden würden. Auch wenn sie dann – wie bei handgetöpferter Keramik und mundgeblasenem Kristall – mitunter zu einem gleich hohen oder höheren Preis verkauft werden. Der Wert eines Dinges und sein Preis sind also keinesfalls miteinander gleichzusetzen.

3.1.3 Doppelcharakter der Arbeit

Die Arbeit lässt sich in unterschiedliche Arten von Arbeit unterscheiden. Im Kontext seiner Analyse der Ware sieht Marx auch die Arbeit – wie die Ware – als zweideutiges Ding mit Doppelcharakter. Diesem Punkt räumt er sogar „Springpunkt“-Charakter im Verständnis der politischen Ökonomie ein (Marx, MEW 23: 56). Der Doppelcharakter der Arbeit ist in der Eigenschaft der Ware, gleichzeitig zwei Seiten mit ganz unterschiedlichen Merkmalen zu haben begründet: In ihrer konkreten, qualitativen Form geht Arbeit in Gebrauchswerte ein; in ihrer abstrakten Form schafft Arbeit Wert.

Die konkrete Arbeit nennt Marx auch „nützliche Arbeit“. Ihre Nützlichkeit stellt sich im erstellten Produkt dar, das menschliche Bedürfnisse befriedigt. Je nachdem, welches Ding erstellt wird, sind unterschiedliche Arbeiten und Arbeitsschritte nötig – die nützliche Arbeit kommt also in vielen unterschiedlichen Arten vor. Gesellschaftliche Arbeitsteilung ist eine grundlegende Bedingung für eine warenproduzierende Gesellschaft. Würde nicht arbeitsteilig produziert, gingen keine qualitativ unterschiedlichen Arbeiten in die Gebrauchswerte ein, somit gäbe es nichts zu tauschen (Marx, MEW 23: 56f.). Allgemein gesehen, ist die menschliche, konkrete Arbeit ein ganz grundlegendes, überhistorisches Moment: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“ (Marx, MEW 23: 57).

In ihrer abstrakten Form hingegen ist Arbeit kein überhistorisches Phänomen, sondern spezifisch für warenproduzierende Gesellschaften. In der von jeder konkreten, qualitativen Form abstrahierten Betrachtungsweise ist Arbeit abstrakte menschliche Arbeit. In dieser Betrachtungsweise ist sie die Substanz des Wertes der Dinge: „Der Wert der Ware aber stellt menschliche Arbeit schlechthin dar, Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt.“ (Marx, MEW 23:59). So abstrahiert Marx nicht nur von der konkreten Art und Qualität der Arbeit, sondern auch von der konkreten Art und Qualität der Dinge selbst. Egal welche Eigenschaften sie besitzen, in der Betrachtung der abstrakten Arbeit sind sie nur Werte: „Als Werte sind Rock und Leinwand Dinge von gleicher Substanz, objektive Ausdrücke gleichartiger Arbeit.“ (Marx, MEW 23: 58). Marx spricht daher auch von „Arbeitsgallerten“ oder „Gallerten unterschiedsloser menschlicher Arbeit“ (Marx, MEW 23: 59, 65, 72, 77, 81). Gallerte als geronnene, gefrorene Substanzen zeigen gut auf, dass es sich bei Waren in der wertmäßigen Betrachtung um unterschiedliche Mengen „geronnener“ abstrakter Arbeit handelt (Duden 2013). Somit gibt es in Bezug auf die Werte von Rock und Leinwand, von Handy und

Maschinenpistole nur Unterschiede in der Quantität der Werte und in der Quantität der Arbeit – wie es in Bezug auf die Gebrauchswerte nur Unterschiede in der Qualität der Arbeit gibt (Marx, MEW 23: 60).

3.1.4 Der Doppelcharakter der Ware

Bevor Marx die verschiedenen Wertformen behandelt um die Genesis der Geldform zu leisten, stellt er die Ware als Ding mit Doppelcharakter dar. Dies erfüllt die Funktion einer Art Zwischen-Resümee. Die Abhandlungen zu Gebrauchswert, Tauschwert und Arbeit werden so auf den Punkt gebracht und auf die fertige Ware bezogen.

Waren erschienen erst in ihrer Naturalform; auf den ersten Blick ist nur ihre qualitative Dimension als Gebrauchswert sichtbar. Das Dasein als nützliche Gebrauchswert allein macht Waren (eigentlich Dinge) jedoch noch nicht zu Waren, erst durch ihren Doppelcharakter werden sie zu solchen: „Sie sind jedoch nur Waren, weil Doppeltes, Gebrauchsgegenstände und zugleich Wertträger. Sie erscheinen daher nur als Waren oder besitzen nur die Form von Waren, sofern sie Doppelform besitzen, Naturalform und Wertform.“ (Marx, MEW 23: 62). Diese Wertform der Waren ist jedoch rein gesellschaftlich bedingt – physisch ist Wert nicht zu messen, die Wertform hat keine physischen Eigenschaften. Da die Wareneigenschaft von Dingen also rein gesellschaftlich ist, „[...] so versteht sich auch von selbst, daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann.“ (Marx, MEW 23: 62). Für sich alleine kann kein Ding Warencharakter haben, dies ist immer nur im gesellschaftlichen Eingebettetsein möglich. Marx lenkt hier also den Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse. An einer anderen Stelle hält Marx jedoch fest, dass er diesen Doppelcharakter der Ware nicht immer betone, da, einmal festgestellt, eine vereinfachte Ausdrucksweise nur der Abkürzung diene (Marx, MEW 23: 75). Diese Abkürzung hat jedoch im Laufe der verhältnismäßig langen Geschichte der Marxinterpretation zu vielen Missverständnissen geführt.

Einen wichtigen Punkt nimmt der Austausch der Dinge ein. Erst durch ihren Austausch, ihren praktischen Bezug aufeinander – ob am Arbeitsmarkt oder per Tauschhandel – werden die produzierten Dinge zu Waren. Mit diesem Punkt werden sie zu einem doppelten Ding - „Wertding“ und „nützliches Ding“ - der Wertcharakter der Dinge spielt bereits bei ihrer Produktion eine Rolle, da sie ja für den Verkauf (=Tausch gegen allgemeines Äquivalent) produziert werden. Die private Arbeit, die diese Waren herstellt, wird über den Bezug der verschiedenen Dinge im Austausch zu allgemein menschlicher Arbeit (Marx, MEW 23: 87f.). Die menschliche Arbeit wird somit unterschiedslos und ihrem Produkt gegenüber gleichgültig.

Marx meint dazu lapidar, die Menschen wüssten nichts von diesem Effekt ihres Tun – der Gleichsetzung menschlicher Arbeit – wenn sie scheinbar banal Waren tauschen; sie würden es jedoch einfach tun. Später suchten sie dann hinter den Sinn der „Hieroglyphen“, der Arbeitsprodukte zu kommen (Marx, MEW 23: 88).

An dieser Stelle ist eine begriffliche Abgrenzung von Gebrauchswert, Tauschwert und Wert vorzunehmen. Der Gebrauchswert ist schnell definiert als die stofflichen Eigenschaften einer Ware die sie für die Benutzer_in brauchbar machen. Tauschwert und Wert jedoch kommen bei Marx manchmal scheinbar aufgrund der komplexen Sprache durcheinander. Im Wert stellt sich das gemeinsame Dritte aller Waren dar – als solches ist der Wert die Verkörperung der abstrakten menschlichen Arbeit. Dass die Waren Wert besitzen, also abstrakt-menschliche Arbeit sind, ist ihre qualitative Form. Wert kommt also nur qualitativ, nicht quantitativ vor. Als gemeinsame Form ist der Wert die Voraussetzung dafür, dass Waren getauscht werden können. Im Austausch der Waren ist jedoch ein quantitatives Austauschverhältnis notwendig, dieses ist der Tauschwert. Er drückt die Quantität der abstrakt-menschlichen Arbeit in den Waren aus. Der Tauschwert kommt daher nur in quantitativer Form vor, in ihm erscheint der Wert.

Von manchen Marx-Interpret_innen wurden die Ausführungen über die Ware ganz verworfen, von manchen wurden und werden sie als Schlüssel zum Verständnis der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie betrachtet. In dieser Arbeit kommt ihnen eine Schlüsselstellung im Verständnis von Fetisch und Fetischcharakter zu.

3.2 Geld

Marx will die Entwicklung der Geldform nachweisen, beginnend bei der einfachsten Gestalt bis hin zur entwickelten Geldform. Er geht daher von der einfachen, einzelnen oder zufälligen Wertform aus ($x \text{ Ware A} = y \text{ Ware B}$) und behandelt anschließend die totale oder entfaltete Wertform ($x \text{ Ware A} = y \text{ Ware B} = z \text{ Ware C}$), die allgemeine Wertform und schlussendlich die Geldform. Marx setzt somit an der einfachsten Form an, analysiert diese und schließt diese Analyse mit den Mängeln der jeweiligen Form ab. Dann geht er einen Schritt weiter, zur abstrakteren und komplexeren Form, stellt deren Mängel in der Analyse fest und macht wieder einen Sprung in seiner Darstellung. Er führt seine Analyse also anhand der Widersprüche und Unzulänglichkeiten der verschiedenen Wertformen voran.

3.2.1 Die einfache oder einzelne oder zufällige Wertform

Da, wie oben ausgeführt, die Wertgegenständlichkeit der Ware eine gesellschaftliche ist, kann die Betrachtung der verschiedenen Wertformen niemals isoliert auf eine Ware stattfinden. Immer müssen zumindest zwei Waren analysiert werden.

In der einfachen, einzelnen oder zufälligen Wertform steckt nach Marx das Geheimnis im Verständnis aller Wertformen (Marx, MEW 23: 63). Sie weist zwei Pole auf: die relative Wertform und die Äquivalentform. Marx behandelt diese ausführlich und zeigt mehrmals und anhand mehrerer Beispiele ihre Funktionsweise und ihr Zusammenspiel. Zusammengefasst lässt sich sagen: Die relative Wertform und die Äquivalentform stellen zwei sich ausschließende Pole dar, sind jedoch zusammengehörig und ohne das jeweilige gegenüber nicht fassbar (Marx, MEW 23: 63). Gemeinsam bilden sie den Wertausdruck. Um im Beispiel von Marx zu bleiben: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock. Die Leinwand ist in der relativen Wertform, der Rock in der Äquivalentform. Beide stellen einen Wertausdruck dar. Nur ein Ausdruck von den beiden (20 Ellen Leinwand = 20 Ellen Leinwand) stellt eine Tautologie dar und bezieht sich nur auf den Gebrauchswert der Leinwand. Die gesellschaftliche Wertgegenständlichkeit der Ware könnte damit nicht gefasst werden. Ob sich jedoch nun eine Ware in der relativen Wertform oder in der Äquivalentform befindet, hängt ausschließlich mit ihrer Stellung im Wertausdruck zusammen (Marx, MEW 23: 63f.). An dieser Stelle der Analyse ist es also noch gleichgültig oder beliebig, ob eine Ware den Wert der anderen Ware ausdrückt (Äquivalentform) oder ob ihr Wert ausgedrückt wird (relative Wertform). Von allen Faktoren, die dafür sprechen, dass eine Ware eher Äquivalentform annimmt, wird an dieser Stelle noch abstrahiert.

Marx hält jedoch fest, dass das quantitative Verhältnis – ob nun also 20 Ellen Leinwand ein Rock oder zwei Röcke wert sind – keinesfalls beliebig ist. Wie oben dargestellt, ist das gemeinsame Dritte der zwei konkreten Dinge die menschliche Arbeit. Der Rock als Wertform muss also nicht nur irgendeinen Wert oder Wert überhaupt abbilden, sondern eine bestimmte Menge Wert, eine bestimmte Wertgröße – 20 Ellen Leinwand. In beiden Warenmengen muss also die gleiche Menge menschlicher, wertschaffender Arbeit stecken (Marx, MEW 23: 67f.). Das lenkt nun den Blick auf die Produktivkräfte, auf den jeweiligen Stand der Produktion. Eine Änderung im Produktionsablauf der Spinnerei oder Weberei ändert die Produktmenge des Rocks oder der Leinwand die zur Darstellung des jeweils anderen notwendig sind. Dies passiert über die Änderung der Menge der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, die zur Produktion der Güter notwendig ist. Denn ob nun Arbeit gesellschaftlich notwendig ist oder nicht hängt vom Stand der Produktivkräfte ab.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass diese keinesfalls mit einer Preisänderung verwechselt werden darf. Marx hält in Abgrenzung zu den „abergläubigen Merkantilisten“ und den „aufgeklärten Freihandelshausierern“ für die kein Wert und keine Wertform außerhalb der Ware außer in ihrem Ausdruck im Austauschverhältnis am Markt existiere fest, dass der Wert einer Ware im Tauschwert ausgedrückt wird, der Tauschwert jedoch nicht unmittelbar mit der Natur des Warenwerts zusammenhängt: „Unsere Analyse bewies, daß die Wertform oder der Wertausdruck der Ware aus der Natur des Warenwerts entspringt, nicht umgekehrt Wert und Wertgröße aus ihrer Ausdrucksweise als Tauschwert.“ (Marx, MEW 23: 75). Eine stärkere Abgrenzung von Tauschwert, Geld und Preisen nimmt Marx in seinem dritten Kapitel über das Geld vor.

Der Mangel der einfachen Wertform ist ihre Begrenztheit. Sie bezieht nur eine Ware auf eine zweite von ihr unterschiedliche Warenart. Die qualitative Gleichheit und quantitative Proportionalität aller Waren wird erst durch die totale Wertform dargestellt (Marx, MEW 23: 76).

3.2.2 Die totale oder entfaltete Wertform

Die entfaltete Wertform setzt den Wert einer Warenart mit allen anderen Warenarten am Markt in Beziehung ($x \text{ Ware A} = y \text{ Ware B} = z \text{ Ware C}$ usw.) und ist nur beschränkt durch die Anzahl der Warenarten am Markt. Alle Waren treten somit in ein gesellschaftliches Verhältnis zueinander. In der endlosen Reihe der Wertausdrücke einer Ware wird auch verdeutlicht, dass dieses gesellschaftliche Verhältnis völlig gleichgültig ist den konkreten Formen der Gebrauchswerte gegenüber (Marx, MEW 23: 77).

Jedoch auch die entfaltete Wertform hat einige Unzulänglichkeiten aufzuweisen. Erstens ist die Darstellungsreihe der relativen Wertform der Waren niemals abgeschlossen und damit unfertig. Jede neu auftretende Warenart oder Abänderung einer Warenart am Markt verlängert sie. Zweitens erscheint die Kette der Wertgleichungen als auseinanderfallendes Mosaik verschiedenartiger Wertausdrücke. Der relative Wertausdruck der Ware A ist eine endlose Reihe von Wertausdrücken aller anderen Waren, der relative Wertausdruck der Ware B ist eine andere, ebenfalls endlose Reihe der Wertausdrücke aller anderen Waren am Markt (Marx, MEW 23: 78f.). Diese Mosaik bzw. Reihen von Wertausdrücken sind scheinbar zusammenhanglos. Scheinbar deshalb, weil alle Waren in einem gesellschaftlichen Verhältnis zueinander stehen. Deutlich wird das anhand der allgemeinen Wertform.

3.2.3 Die allgemeine Wertform

Die allgemeine Wertform ist in gewisser Weise die umgedrehte entfaltete Wertform. Jede Ware hat nun nicht mehr eine endlose Reihe von Äquivalentformen aller anderer Waren, sondern alle Waren am Markt nehmen eine konkrete Ware als ihre Äquivalentform an. „Die Waren stellen ihre Werte jetzt 1. einfach dar, weil in einer einzigen Ware und 2. einheitlich, weil in derselben Ware. Ihre Wertform ist einfach und gemeinschaftlich, daher allgemein.“ (Marx, MEW 23: 79).

Die allgemeine Wertform stellt somit die Werte aller Waren dar durch ihre Gleichheit zu einer bestimmten Ware. Marx führt das Leinwandbeispiel fort: „Als Leinwandgleiches ist der Wert jeder Ware jetzt nicht nur von ihrem eignen Gebrauchswert unterschieden, [wie in der entfalteten Wertform, Anmerkung Stefan Pierer] sondern von allem Gebrauchswert, [...]“ (Marx, MEW 23: 80). Erst in dieser Form sind daher die Werte der Waren an sich aufeinander bezogen, die konkreten, unterschiedlichen Gebrauchswerte der Waren verschwinden in der Darstellung vollkommen. Marx hält fest, dass die Wertgegenständlichkeit der Waren in dieser „allseitigen gesellschaftlichen Beziehung“ ausgedrückt werden muss (Marx, MEW 23: 80f.).

In Marx' Beispiel nimmt die Leinwand die Funktion des allgemeinen Äquivalents ein. Das bedeutet, dass die Naturalform der Leinwand die Wertform aller anderen Waren darstellt und daher mit allen Waren unmittelbar austauschbar ist. Darüber hinaus erscheint die Naturalform der Leinwand als die gesellschaftliche Form, in der die menschliche, wertschaffende Arbeit auftritt. Die konkrete Arbeit, die die Leinwand erzeugt scheint somit als die Grundform menschliche Arbeit überhaupt. Konkrete Arbeiten werden auf ihren gemeinsamen Charakter als menschliche Arbeit reduziert (Marx, MEW 23: 81).

Prinzipiell kann die Funktion des allgemeinen Äquivalents allen Waren zukommen, jedoch kann zu einem bestimmten Zeitpunkt nur eine Ware die Funktion erfüllen. Ab dem Zeitpunkt, wo sich die Funktion des allgemeinen Äquivalents auf eine Warenart fixiert hat und damit alle anderen Warenarten davon ausschließt allgemeines Äquivalent zu sein, wird diese Ware „zur Geldware oder funktioniert als Geld“ (Marx, MEW 23: 83).

3.2.4 Die Geldform

Die Darstellung der Geldform fällt im Gegensatz zu der Darstellung der ersten drei Wertformen sehr kurz aus. Dies hat den Grund, dass zwischen der allgemeinen Wertform und der Geldform kaum Unterschiede bestehen. Die einzige Änderung im Vergleich zur allgemeinen Wertform ist, dass nun nicht irgendeine Ware als Geldware funktioniert, sondern Gold. In Bezug auf Gold ist „die

allgemeine Äquivalentform jetzt durch gesellschaftliche Gewohnheit endgültig mit der spezifischen Naturalform der Ware Gold verwachsen [...]“ (Marx, MEW 23: 84).

Im Abschnitt über die Geldform macht Marx einen Bruch in seiner Darstellung der Wertformen. Die Geldform wird nicht mehr aus den Mängeln der allgemeinen Wertform entwickelt. Marx bezieht sich stattdessen auf das Handeln der Warenbesitzer_innen, das den Übergang zur Geldform und die Herausbildung des allgemeinen Äquivalents bewirkt. "Nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen." (Marx, MEW 23: 101).

Jedoch kommt gerade dieser Form eine sehr wichtige Funktion im Gesellschaftszusammenhang zu: „ebendiese fertige Form – die Geldform – der Warenwelt, [ist es, Anmerkung Stefan Pierer] welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren.“ (Marx, MEW 23: 90)

3.2.5 Preise

Marx grenzt Preise und Geld stark voneinander ab und führt aus, dass beide nur auf einer sehr oberflächlichen Ebene direkt miteinander in Beziehung stehen. Was heute alltagssprachlich synonym gesetzt wird („eine Ware ist X Euro wert“ und „eine Ware kostet X Euro“) ist bei Marx keinesfalls identisch. Wirklich bestimmend für das Faktum, dass Waren Preise haben ist der Wert der Waren. Die Wertgröße der Ware wiederum bezieht sich auf die gesellschaftliche Arbeitszeit, die zur Entstehung der jeweiligen Ware notwendig war. Dieses Verhältnis ist fixiert, erscheint aber im Preisverhältnis wie ein bloßes Austauschverhältnis von Waren zur Geldware: „Die Wertgröße der Ware drückt also ein notwendiges, ihrem Bildungsprozeß immanentes Verhältnis zur gesellschaftlichen Arbeitszeit aus. Mit der Verwandlung der Wertgröße in Preis erscheint dies notwendige Verhältnis als Austauschverhältnis einer Ware mit der außer ihr existierenden Geldware.“ (Marx, MEW 23:117). Bestimmend ist also das Verhältnis der Werte zueinander, nicht die Bepreisung der Waren. Denn der Preis der Ware ist nur der Geldname für das Quantum der in ihr vergegenständlichten gesellschaftlichen Arbeit (Marx, MEW 23: 121).

Dieses Verhältnis ist jedoch nicht immer so eindeutig. Es besteht durchaus die Möglichkeit, dass sich Wertgröße und Preis quantitativ unterscheiden. In einem gesellschaftlichen Kontext, der von Märkten gekennzeichnet ist, ist dies sogar die Regel. Unternehmen produzieren und kalkulieren selbstständig und setzen ihre Produkte auf den Märkten ab. Die Preisform zeigt unter diesen Umständen an, zu welchem Zu- oder Abschlag auf das Quantum gesellschaftlicher Arbeit absetzbar ist. Ein händisch erzeugtes Glas wird so für den oder die Produzent_in nur zu einem sehr viel höheren Preis verglichen zu konventionell maschinell erzeugten Gläsern absetzbar sein. Marx zeigt

dies auf und führt an, dass genau dieser Punkt die Preisform zur „adäquaten Form“ dieser Produktionsweise macht (Marx, MEW 23: 117).

3.3 Kapital

3.3.1 Unterscheidung von Geld und Kapital

Geld und Kapital scheinen auf einen ersten Blick das Gleiche zu bezeichnen. In der Alltagssprache ist der Unterschied oft kaum mehr zu erkennen. Marx beginnt seine Analyse des Kapitals mit der Sphäre der Zirkulation: „Geld als Geld und Geld als Kapital unterscheiden sich zunächst nur durch ihre verschiedene Zirkulationsform.“ (Marx, MEW 23: 161). Damit Geld als Kapital fungieren kann, ist ein gesellschaftlicher Rahmen nötig, der über Tausch vermittelt wird. Historisch gesehen wurde Geld mit Beginn der Warenzirkulation zum Kapital: „Die Warenzirkulation ist der Ausgangspunkt des Kapitals.“ (Marx, MEW 23: 161). Diese Warenzirkulation setzt sich aus zwei entgegengesetzten doch zusammengehörigen Bewegungen zusammen: Dem Tauschakt Ware gegen Geld gegen Ware (W-G-W) und dem Tauschakt Geld gegen Ware gegen Geld (G-W-G). Geld, das in dieser letzten Bewegung eingesetzt wird verwandelt sich dabei in Kapital (Marx, MEW 23: 162). Während in der ersten Bewegung das Geld einen vermittelnden Charakter zwischen Warenverkauf und Warenkauf einnimmt, ist in der zweiten Bewegung die Ware die vermittelnde Instanz. Im Kreislauf W-G-W steht eine Ware mit einem spezifischen Gebrauchswert am Ende als Ziel der Bewegung. Im Kreislauf G-W-G passiert der Kauf der Ware nur mit dem Ziel sie später zu verkaufen, das Geld wird somit nur „vorgeschossen“. Der Tauschwert der Ware ist das treibende Motiv der Bewegung (Marx, MEW 163f.).

Da Geld jedoch nicht einfach gegen eine gleiche Menge Geldes ausgetauscht wird, macht diese Bewegung nur Sinn, wenn an ihrem Ende eine größere Summe Geldes (G') steht, als zu Beginn eingesetzt wurde. Hier liegt der Schlüsselpunkt, der das eingesetzte Geld zum Kapital werden lässt: „Der ursprünglich vorgeschobne Wert erhält sich daher nicht nur in der Zirkulation, sondern in ihr verändert er seine Wertgröße, setzt einen Mehrwert zu oder verwertet sich. Und diese Bewegung verwandelt ihn in Kapital.“ (Marx, MEW 23: 165). Diese Zirkulation des Geldes als Kapital hat eine besondere Dynamik, sie ist Selbstzweck. Die Verwertung des Werts ist nur in der endlosen Bewegung (G-W-G') möglich. Würde Geld nicht mehr in diesem Kreislauf eingesetzt werden, würde es nicht mehr als Kapital agieren und könnte sich nicht mehr verwerten. „Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.“ (Marx, MEW 23: 167).

3.3.2 „Der Kapitalist“

„Der Kapitalist“ zielt nach Marx in seinem Streben auf genau diese endlose Verwertung des Kapitals ab. Sein Handeln ist nicht als Ziel auf die Erlangung eines bestimmten Gebrauchswerts gerichtet, stattdessen strebt er möglichst großen abstrakten Reichtum an. Diesem kann er sich nur annähern indem er Kapital dauernd in Zirkulation hält (Marx, MEW 23: 167f.). Dabei ist jedoch zu beachten, dass Marx, wenn er von „Kapitalisten“ oder „Arbeitern“ spricht nicht die realen Akteure im Auge hat, sondern von idealtypischen Repräsentant_innen ausgeht. Marx spricht hier von „ökonomischen Charaktermasken der Personen“ die nur die „Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten.“ (Marx, MEW 23: 100). Dies betont er auch im Vorwort zur ersten Ausgabe des ersten Bandes des *Kapitals* (Marx, MEW 23: 16). Dabei prägen die gesellschaftlichen Verhältnisse die Menschen, sie sind „bestimmte gesellschaftliche Charaktere die der gesellschaftliche Produktionsprozeß den Individuen aufprägt,“ und somit als "Produkte dieser bestimmten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse" nicht realen Akteur_innen gleichzusetzen (Marx, MEW 25: 887).

Realen Kapitalist_innen ist es somit ohne weiteres möglich mit ihrem Handeln auf einen konkreten Gebrauchswert abzielen – auf das Traumauto oder das nächsten Ferienhaus beispielsweise. Dieser Punkt ändert jedoch nichts an der endlosen Bewegung des Kapitals als dem sich selbst verwertenden Wert. Gerade im Zusammenhang, als Reproduktionsprozess des Kapitals betrachtet, werden nicht nur Waren, sondern die widersprüchlichen sozialen Verhältnisse mit den ihnen zugehörigen Charaktermasken produziert: „Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet oder als Reproduktionsprozeß, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter.“ (Marx, MEW 23: 604).

3.3.3 Der Wert und die Zirkulation - Äquivalententausch

Die Meinung, in der Sphäre der Zirkulation würde die Ware verteuert bzw. setze diese Wert zu ist weit verbreitet. Nach Marx basiert sie auf einem Miss- oder Unverständnis der Vorgänge in der Warenzirkulation.

In der Zirkulation der Ware ändert der Wert, abstrakt betrachtet, nur seine Form. Die Höhe des Werts selbst bleibt unverändert. Die Warenbesitzerin verfügt erst über ein Quantum Wert in Form der von ihr produzierten Ware, dann über Wert derselben Höhe in Form von dem erhaltenen Geld/Verkaufspreis, schlussendlich über Wert wieder derselben Höhe in Form der von ihr gekauften

Ware (Marx, MEW 23: 172). In dieser reinen Warenzirkulation herrscht also der Austausch von Äquivalenten und damit besteht keine Möglichkeit sich im Austausch zu bereichern (Marx, MEW 23: 173). Hier wird somit weder der bestehende Warenwert nicht vermehrt, noch neuer Mehrwert generiert.

Marx stellt zwar fest, dass diese reine Form (Waren werden zu ihren tatsächlichen Werten gehandelt) kaum in der Realität vorkommt, er stellt jedoch auch klar, dass auch wenn alle Marktakteur_innen die Waren über ihrem Wert handeln würden, dies keinen Unterschied mache. Es ergebe sich somit lediglich ein bestimmter Preisaufschlag über dem Wert der Waren (Marx, MEW 23: 174ff.). Um es auf den Punkt zu bringen: „Es bringt uns keinen Schritt weiter, daß der Warenbesitzer unter dem Namen Produzent die Ware über ihrem Werte verkauft und unter dem Namen Konsument sie zu teuer zahlt.“ (Marx, MEW 23: 176). Das Gleiche gilt für den Fall, dass Waren unter ihrem Wert gehandelt werden würden.

Gleichzeitig muss der Mehrwert in der Zirkulation entspringen, da diese als die Gesamtheit aller Wechselbeziehungen aller Warenbesitzer_innen gefasst wird. Ohne mit anderen in Beziehung zu treten kann kein_e Warenbesitzer_in Mehrwert generieren, da Wert als gesellschaftliche Kategorie verstanden werden muss (Marx, MEW 23: 179f.).

Marx kommt also hier zu einem doppelten Ergebnis: Der Mehrwert muss in und gleichzeitig nicht in der Zirkulation entspringen. „Unser [...] Geldbesitzer muß die Waren zu ihrem Wert kaufen, zu ihrem Wert verkaufen und dennoch am Ende des Prozesses mehr Wert herausziehn, als er hineinwarf.“ (Marx, MEW 23: 181).

Bei der näheren Betrachtung der Tauschakte im Zirkulationsbereich stellt sich heraus, dass die Quelle des Mehrwerts nicht das Geld selbst sein kann – dieses ist in der Betrachtung nur Zahlungsmittel und drückt den Wert aus. Die Entstehung des Mehrwerts hängt also mit der Ware selbst zusammen. Jedoch nicht mit ihrem Tauschwert, da ja zu Äquivalenten gehandelt wird. Es bleibt somit nur mehr der Gebrauchswert oder der Verbrauch der Ware als potentielle Quelle des Werts: „Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehn, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein, [...] eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung.“ (Marx, MEW 23: 181). Diese sonderbare Ware ist die menschliche Arbeitskraft. Quelle des Werts ist somit das menschliche Arbeitsvermögen, der Verbrauch der menschlichen Arbeitskraft zur Schaffung von Wert. Diese Verausgabung von Arbeitskraft ist zu unterscheiden von der menschliche Arbeit an sich.

Eine Kritik von Kapital, die nur Ausbeutung als Mehrwertproduktion fassen kann und skandalisiert, ist daher unzureichend (Adamczak 2004: 68f.). Mehrwert wird auch im Äquivalententausch

produziert – Ausbeutung findet also auch hier statt. Adjektive wie „fair“ oder „gerecht“ sind somit für die Beschreibung des Äquivalententauschs und der Tauschgesellschaft generell nicht zu gebrauchen.

3.3.4 Akkumulation des Kapitals

Marx fasst den wiederholten Einsatz des erlangten Mehrwerts im Produktionsprozess als Akkumulation des Kapitals: „Anwendung von Mehrwert als Kapital oder Rückverwandlung von Mehrwert in Kapital heißt Akkumulation des Kapitals.“ (Marx MEW 23: 605).

Um dies zu ermöglichen, muss erst einmal Mehrwert entstehen. Die erste Bedingung der Akkumulation ist demnach, dass es möglich ist, die produzierten Waren am Markt abzusetzen und das so erhaltene Geld als Kapital zu reinvestieren (Marx, MEW 23: 589).

Bei der Analyse der Akkumulation des Kapitals werden einige Gründe dafür ersichtlich, dass der Kreislauf des sich selbst verwertenden Werts nicht auf einer Ebene stehen bleibt, d.h. das eingesetzte Kapital sich nicht nur einfach erneuert. Stattdessen dehnt sich der Kapitalkreislauf aus, nimmt qualitativ und quantitativ zu, dreht sich so zu sagen immer schneller. Aus betrieblicher Sicht sollen Investitionen nicht nur das eingesetzte Kapital wieder zur Auszahlung bringen, sie sollen sich zusätzlich rentieren.

Generell zwingt das Bestehen von vielen Einzelkapitalen (oder Unternehmen), also die Konkurrenz am Markt, die Einzelkapitale zur Akkumulation (Marx, MEW 23: 618). Täten sie dies nicht, könnten sie nicht mehr mit dem technischen Stand mithalten, würden von anderen Einzelkapitalen überholt und würden so früher oder später untergehen bzw. von anderen Einzelkapitalen übernommen/aufgekauft werden. „Ganz automatisch“, d.h. aufgrund der Zwänge die sich aus den kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen ergeben, werden Kapitalist_innen gezwungen zu konkurrieren und zu akkumulieren. Wie oben festgestellt wirkt dies unabhängig vom Willen der Beteiligten, denen diese Zwänge meist gar nicht bewusst sind.

Zunehmende Konzentration des Kapitals (die Produktionsmittel stehen unter Kontrolle der Einzelkapitale) und Zentralisation des Kapitals (Wachstum der Einzelkapitale im Vergleich zu anderen Einzelkapitalen) heizen die Akkumulationsspirale weiter an (Marx, MEW 23: 653ff.).

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass die Kapitalakkumulation als ein Prozess zu begreifen ist: „Jede Akkumulation wird das Mittel neuer Akkumulation.“ (Marx, MEW 23: 653). Es ist daher nicht möglich, gewisse „überbordende Elemente“ oder „Auswüchse“ zu verhindern – weder bei einzelnen Unternehmen, in einzelnen Branchen oder im gesellschaftlichen Wirtschaften generell.

Diese Auswüchse sind im Wesen des Kapitals, d.h. in der Logik der Wertverwertung und seiner Akkumulation selbst angelegt.

3.3.5 Zinstragendes Kapital – Fetisch

Das zinstragende Kapital ist die historisch jüngste und am weitesten entwickelte Form von Kapital. In ihm erscheint die gesamte Kapitalzirkulation ohne Umwege: „In dem zinstragenden Kapital endlich stellt sich die Zirkulation G-W-G' abgekürzt dar, in ihrem Resultat ohne die Vermittlung, sozusagen im Lapidarstil, als G-G', Geld das gleich mehr Geld, Wert, Wert der größer als er selbst ist.“ (Marx, MEW 23: 170). Die Produktion von Mehrwert scheint unmittelbar zu sein und kann scheinbar ohne die Vermittlung durch den Produktions- und Zirkulationsprozess erfolgen (Marx, MEW 25: 405). Klar ist, dass dies nur scheinbar der Fall ist. Marx hat in der Analyse der Arbeitszeit, des Werts und der Warenzirkulation dargelegt, dass das Kapital, um wirklich zirkulieren und akkumulieren zu können die reale Produktion benötigt. In der Form des zinstragenden Kapitals sind alle diese Vorarbeiten jedoch verschüttet und kaum mehr zu erkennen. Die Möglichkeit Zins abzuwerfen scheint somit eine Eigenschaft des Kapitals an sich zu sein. Dieser Schein macht die fetischisierte Form des zinstragenden Kapitals aus. „Im zinstragenden Kapital erreicht das Kapitalverhältnis seine äußerlichste und fetischartigste Form. Wir haben hier G-G', Geld, das mehr Geld erzeugt, sich selbst verwertenden Wert, ohne den Prozeß, der die beiden Extreme vermittelt. Im Kaufmannskapital, G-W-G', ist wenigstens die allgemeine Form der kapitalistischen Bewegung vorhanden, obgleich sie sich nur in der Zirkulationssphäre hält, der Profit daher als bloßer Veräußerungsprofit erscheint; aber immerhin stellt er sich dar als ein Produkt eines gesellschaftlichen *Verhältnisses*, nicht als Produkt eines bloßen *Dings*.“ (Marx, MEW 25: 404; Hervorhebung im Original). Im Kaufmanns- oder Handelskapital scheint der Profit zwar ebenfalls als etwas anderes auf – seine Ursprünge in der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit in der Produktion sind nicht erkennbar – jedoch ist dieser Schein weniger vollkommen. Gesellschaftliche Verhältnisse sind, da es den Austausch G-W-G' gibt, noch erkennbar.

Beim zinstragenden Kapital ist dies nicht der Fall, es scheint nicht mehr gesellschaftlich sondern ein bloßes Ding zu sein: „Das Kapital erscheint als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eignen Vermehrung. Das *Ding* (Geld, Ware, Wert) ist nun als bloßes Ding schon Kapital, und das Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine, einem Ding von selbst zukommende Eigenschaft; [...] Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner

Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dings, des Geldes zu sich selbst.“ (Marx, MEW 25: 405; Hervorhebung im Original).

Die wirkliche Verwandlung von Geld in Kapital ist nicht mehr erkennbar, es zeigt sich nur eine inhaltsleere Form. Das Geld scheint bereits an sich selbst verwertender Wert zu sein, es scheint die Eigenschaft zu haben Wert zu schaffen und damit Zins abzuwerfen. Die Notwendigkeit der Reproduktion des Kapitals im immerwährenden Kreislauf ist unsichtbar – das Kapital in grellster Art und Weise mystifiziert (Marx, MEW 25: 405).

3.3.6 Charakter und Funktion des Kreditwesens und seiner Akteure

Das Kreditwesen ist der Bereich der kapitalistischen Verhältnisse, in dem das zinstragende Kapital wirkt. Daher trägt es dazu bei, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verschleiern und zu mystifizieren.

Bei der Betrachtung des Kreditwesens stellt Marx fest, dass es einen doppelseitigen Charakter hat, es wirkt einerseits progressiv, andererseits zerstörend. Marx bezieht sich dabei auf die Feststellung, dass sich zu einem bestimmten Punkt aus den heutigen materiellen und gesellschaftlichen Produktionsweisen eine neue Produktionsweise entwickelt. Das Kreditwesen habe daher auch eine fortschrittliche Seite: Es beschleunigt die materielle Entwicklung der Produktivkräfte und die Entstehung eines Weltmarkts durch die Möglichkeit die Produktion stark auszuweiten. Gleichzeitig beschleunigt das Kreditwesen Krisen als Ausbrüche der kapitalismusimmanenten Widersprüche und hat somit eine destruktive Charakterseite (Marx, MEW 25: 457). Festzuhalten ist jedoch, dass auch die fortschrittliche Kraft des Kredits und die Entstehung eines Weltmarkts mit starken negativen Auswirkungen auf die Lebensrealität vieler Betroffener verbunden ist.

Marx war bereits bewusst, dass das zinstragende Kapital als der „wunderlichsten und zugleich der populärsten Vorstellung nächsten Gestalt“ des Kapitals der bevorzugte „Angriffspunkt einer oberflächlichen Kritik“ ist (Marx, MEW 26.3: 458). Der bevorzugte Angriffspunkt ist es daher, weil es die Form des Kapitals darstellt, die am irrationalsten erscheint und sich daher besonders gut für oberflächliche Angriffe eignet. In Wirklichkeit sind diese Angriffe jedoch durchaus kapitalkompatibel und richten sich nicht gegen die Wertverwertung und Kapitalakkumulation an sich: Der Kampf der bürgerlichen Ökonomen gegen den Zins ist nach Marx nur der Kampf der neuen industriellen Bourgeoisie gegen die alten Wucherer und Geldleiher. Er erkennt darin ein rückständiges Moment, weil Verhältnisse in einem Land demnach nach der Entwicklung des bürgerlichen Kredits verlangten. Auch die scheinbar antikapitalistischen Sozialist_innen, die sich gegen das zinstragende Kapital positionieren sind nicht antikapitalistisch sondern als „sozialistisch

verkleidetes Drängen nach Entwicklung des bürgerlichen Kredits“ zu verstehen (Marx, MEW 26.3: 259).

Heute ist davon auszugehen, dass der bürgerliche Kredit bereits entwickelt ist und sich von dem vormodernen Wucher gelöst hat. Doch Marx' Punkt, dass sich nur gegen das zinstragende Kapital richtende Sozialismen und andere Ansätze oberflächliche Kritik üben, bleibt aktueller denn je. Grigat weist darauf hin, dass diese Ansätze eine Nähe und Affinität zum Antisemitismus aufweisen (Grigat 2007: 60), worauf ich später noch genauer eingehen werde.

In diesem Punkt zeigt sich die Problematik verkürzter Zins- und Geldkritik. Die Kritiker_innen des Kredits prangern in Unverständnis der Wirkungsweise des Kredits dessen negative Auswirkungen auf Individuen, Gesellschaft und Umwelt an. Sie wollen diese Auswirkungen verhindern, dabei jedoch nicht die gesellschaftlichen Basiskategorien (Tausch, Wert, Geld, Kapital) angreifen, auf deren Fundament die Entstehung von Kredit jedoch beruht. Solch eine Kritik ist als oberflächliche Symptombekämpfung zu sehen. Sie ist außerdem rückwärtsgewandt, weil das Kreditwesen als potentiell positiv wirkender Hebel zur Förderung der Entwicklung der materiellen Produktionsfaktoren abgelehnt wird.

Auch die Banken als Hauptakteurinnen im Kreditwesen zeichnet dieser einerseits progressive andererseits zerstörende Doppelcharakter aus. Prinzipiell stellt eine Bank „[...] auf der einen Seite die Zentralisation des Geldkapitals, der Verleiher auf der andern die Zentralisation der Borger dar.“ (Marx, MEW 25: 416). Sie ist also Anzeichen für entwickelte kapitalistische Verhältnisse, in der Zentralisation und Konzentration stattfinden. Diese kapitalistischen Verhältnisse sind als historische Stufe vor dem Sozialismus nach Marx nicht zu verurteilen. Gleichzeitig sind Banken verantwortlich für Spekulation und kreditgetriebene Krisen.

Stärker als im Bankbereich sind bei Kooperativfabriken und Aktiengesellschaften die Anzeichen festzuhalten, dass die kapitalistischen Verhältnisse in andere, wirklich gemeinschaftliche Verhältnisse übergehen: "Die Kooperativfabriken der Arbeiter selbst sind, innerhalb der alten Form, das erste Durchbrechen der alten Form, obgleich sie natürlich überall, in ihrer wirklichen Organisation, alle Mängel des bestehenden Systems reproduzieren und reproduzieren müssen. Aber der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit ist innerhalb derselben aufgehoben, wenn auch zuerst nur in der Form, daß die Arbeiter als Assoziation ihr eigener Kapitalist sind, d.h. die Produktionsmittel ihrer eignen Arbeit verwenden." (Marx, MEW 25: 456).

Nach Marx zeigen die Kooperativfabriken, also die alternativ- oder solidarökonomischen Betriebe, auf, dass sich auf einer gewissen Stufe der Entwicklung der Produktivkräfte und der ihr entsprechenden gesellschaftlichen Produktionsweise "naturgemäß" eine neue Produktionsweise herausbildet. Im Aktienwesen und -handel erkennt er bereits einen Gegensatz gegen die alte Form

der Produktion. Das Aktienwesen bleibe jedoch noch gefangen in kapitalistischen Schranken. Es bildet daher nur eine neue Form aus, wie individuelles Privateigentum auftritt und lässt den Gegensatz zwischen individuellem und gesellschaftlichem Reichtum unverändert. Beide, Kooperativfabriken und Aktienunternehmen sind also als erste Anzeichen des Übergangs von der kapitalistischen in eine assoziierte Produktionsweise zu betrachten. Jedoch hebe die Kooperativfabrik die gesellschaftlichen Widersprüche positiv auf, die Aktiengesellschaft negativ (Marx, MEW 25: 456).

Die derzeitige kapitalistische Produktionsweise ist nach Marx keine wirklich gesellschaftliche oder assoziierte, sondern eine über die Ware und den Wert vermittelte: "Es ist ferner schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert." (Marx, MEW 25: 887).

Die Funktionsweisen der kapitalistischen Gesellschaft scheinen den in ihnen Sozialisierten jedoch natürlich zu sein. Dies trifft auch auf die Verteilung des gesamten produzierten Werts auf die an der Produktion beteiligten Akteur_innen in Form der drei Einkommensformen Arbeitslohn, Profit und Rente zu. "Der gewöhnlichen Anschauung erscheinen diese Verteilungsverhältnisse als Naturverhältnisse, als Verhältnisse, die aus der Natur aller gesellschaftlichen Produktion, aus den Gesetzen der menschlichen Produktion schlechthin entspringen. Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß vorkapitalistische Gesellschaften andre Verteilungsweisen zeigen, aber diese werden dann als unentwickelte, unvollkommene und verkleidete, nicht auf ihren reinsten Ausdruck und ihre höchste Gestalt reduzierte, anders gefärbte Weisen jener naturgemäßen Verteilungsverhältnisse gedeutet." (Marx, MEW 25: 884). In Wirklichkeit, so zeigt Marx auf, gibt es die Kategorien Arbeitslohn, Profit und Rente nur, weil es die zwei Basiskategorien Lohnarbeit und Kapital gibt. Und diese wiederum sind historisch höchst spezifisch.

Ein Aspekt dieser Naturalisierung kann auch als „Vergessen“ gelesen werden: „Die Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse erfolgt, weil der historische Prozess ihrer Entstehung vergessen ist – in diesem Sinne ist die Verschleierung also ein Vorgang des Vergessens, [...]“ (Fischer 2011: 63). Dieses Vergessen ist ein gesellschaftlicher, kollektiver Prozess, der nicht direkt die Summe des individuellen Vergessens aller beteiligten Individuen darstellt. Gleichzeitig wird es von den Individuen täglich neu reproduziert. Dass diese Verschleierung nicht einfach so zu durchbrechen ist liegt auf der Hand, sonst wäre sie schon lange aufgelöst. „An diesem Punkt könnte der Blick zurück schon als ausreichende politische Antwort auf die Produktion des Vergessens im Kapitalismus erscheinen. Denn die Behauptung dieser Welt, sie sei natürlich und notwendig, sollte durch den

Verweis auf ihre geschichtliche Entstehung und durch die Erinnerung an den alltäglichen gewalttätigen Prozess schon erschüttert sein.“ (Fischer 2011: 63).

Auch Marx stellt klar, dass die Durchdringung der gesellschaftlichen Verhältnisse für die in ihnen Sozialisierten einige Schwierigkeiten und Fallen bereit hält. Scheinbar kritisches Bewusstsein lässt sich vom Schein der Naturhaftigkeit des Zustandes der Gesellschaft täuschen. "Weitergebildetes, mehr kritisches Bewußtsein gibt jedoch den geschichtlich entwickelten Charakter der Verteilungsverhältnisse zu [...], hält dafür aber um so fester an dem sich gleichbleibenden, aus der menschlichen Natur entspringenden und daher von aller geschichtlichen Entwicklung unabhängigen Charakter der Produktionsverhältnisse selbst." (Marx, MEW 25: 885). Die wissenschaftliche Analyse der kapitalistischen Vergesellschaftung hingegen weist deren spezifischen, historischen und vorübergehenden Charakter nach (Marx, MEW 25: 885).

Dies ist eines von Marx' Anliegen. Damit und im Aufweisen des Scheins, in dem Basiskategorien der kapitalistischen Gesellschaft erscheint, leistete er die Grundlage für aktuelle wert- und fetischkritische Ansätze. Bevor diese jedoch behandelt werden, ist eine Begriffsklärung und -abgrenzung vorzunehmen.

4 Der Fetischbegriff

4.1 *Fetischbegriff vor Marx*

Erst nach einigen Jahrhunderten der Benützung des Fetischbegriffs zur Beschreibung außereuropäischer „Anderer“ wird der Begriff im 19. und 20. Jahrhundert auch zur Beschreibung des europäischen individuellen und kollektiven Bewusstseins verwendet (Grigat 2007: 25ff.).

Hegel verwendet den Fetischbegriff noch ausschließlich zur Beschreibung außereuropäischer Gesellschaften und Praxen, diesbezüglich lassen sich somit keine Gemeinsamkeiten zur Marxschen Fetischkritik feststellen. Die von Hegel gemachten Überlegungen zur Differenz von Wesen und Erscheinung bildeten jedoch einen nicht zu unterschätzenden ersten Schritt hin zur Marxschen Fetischkritik (Grigat 2007: 29f.).

Für Marx – wie auch andere Autoren ab dem 18. Jahrhundert – war der Fetisch etwas, in dem alle Menschen befangen waren, sind oder zumindest sein können. Marx bezieht sich in seinen Ausführungen zur Fetischkritik nicht nur auf religiöse Vorstellungen, die Ideenwelt, die Produkte des menschlichen Denken allgemein, sondern auch auf die Produkte der menschlichen Arbeit – zuallererst die Waren (Grigat 2007: 29f.).

Grigat bezieht sich auf Funk/Bettinger und sieht den kolonialen Fetischbegriff als geprägt durch unbewusste Projektionen und daher mit einer „sexistische(n) und rassistische(n) Hypothek“ belastet (Funk/Bettinger zit. nach Grigat 2007: 31f.). Bei Marx hingegen spielt eine bewusste Selbstreflexion der eigenen Vorstellungen und Praxen eine große Rolle. Trotzdem ist festzuhalten, dass Marx, seine Epigonen wie auch alle anderen Menschen in fetischisierten Verhältnissen lebten oder leben, diese nur bis zu einem gewissen Grad durchblicken und daher auch nur bedingt reflektieren können. Eine verschränkte Auseinandersetzung mit Sexismus, Rassismus, Antisemitismus etc. ist daher notwendig, um zu versuchen, der fetischisierten Welt bestmöglich gerecht zu werden.

4.2 *Fetischbegriff des frühen Marx*

Im Jahr 1842 bearbeitete Marx neben mehreren Werken über Religion(-sgeschichte) auch Charles De Brosses' *Über den Dienst der Fetischgötter*. Dieses Werk beeinflusste Marx', De Brosses kann also als wichtiger Stichwortgeber für Marx Denken in Bezug auf Fetisch-Fetischismus gesehen werden (Grigat 2007: 33). Marx befasst sich in seinen Werken danach mit der Analyse der

gesellschaftlichen, materiellen Wirklichkeit, doch dabei erwies sich die Religion als „Wiedergänger“, da die ideologische Verdopplung durch Waren- und Geldfetisch der religiösen Verdopplung der Welt sehr ähnlich sieht (Kellner 2010: 146).

Die erste Erwähnung des Begriffs bei Marx findet sich laut Grigat (2007: 33) in seinen Aufsätzen aus dem Jahr 1842: In *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags* und *Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“* (Marx, MEW 1: 28-77 und 86-104). Marx verwendet dabei die Begriffe Fetisch, Fetischismus und Fetischdiener.

Dabei wird der bereits kurz erwähnte Gegensatz zu Hegels Verwendung des Fetischbegriffs deutlich. Marx verwendet den Fetischbegriff zur Beschreibung der Verhältnisse in einer europäischen Gesellschaft und stellt damit klar, dass alle Menschen in fetischisierten Strukturen leben – seien sie auch noch so zivilisiert.

Marx verwendete den Fetischbegriff zu dieser Zeit in unterschiedlichen Kontexten. So wendete er ihn in den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* auf einen politischen Sachverhalt an. In der *Deutschen Ideologie* hingegen wird der Begriff anders gefasst: „Gewisse Aspekte wie Arbeitsteilung und Ideologie spielen wie in seinen späteren Ausführungen im *Kapital* eine Rolle, werden jedoch von Marx noch nicht im vollständigen Zusammenhang gesehen (Grigat 2007: 37).

Einige Jahre später finden sich im *Manifest der Kommunistischen Partei* grundlegend andere Formulierungen: „[...] an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung [wird, Anmerkung Stefan Pierer] die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt. [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“ (Marx/Engels, MEW 4: 465)

Marx und Engels stellen im *Manifest der Kommunistischen Partei* den Übergang von feudalistischen zu kapitalistisch organisierten Gesellschaften dar und beschreiben die kapitalistischen Verhältnisse daher als nüchterne, materielle Verhältnisse im Vergleich zu in Feudalgesellschaften herrschenden Verhältnissen. Der Unterschied zur späteren Fetischkritik im *Kapital* fällt stark auf: Im Kapitalismus sind laut dem späteren Marx gerade die nicht offen sichtbaren Abhängigkeitsverhältnisse, die „verschleierte Ausbeutung“ und der „stumme Zwang der Verhältnisse“ (Grigat 2007: 38) typisch. Die Menschen erkennen ihre Lebensstellung und ihre gegenseitigen Beziehungen gerade nicht mit nüchternen Augen, sondern nehmen einander gegenseitig in den von Ware, Geld und Kapital geprägten Verhältnissen nur als Warenproduzent_innen oder -konsument_innen wahr.

Es ist festzuhalten, dass Marx, als er seine „Frühwerke“ verfasste, trotz der Verwendung des Fetischbegriffs keine „Theorie des Fetisch“ hatte und den Begriff in unterschiedlichen Kontexten

verwendete (Grigat 2007: 35). Dies unterscheidet die Verwendung des Begriffs in den Frühwerken, von seiner Fetischkritik im später entstehenden *Kapital*, wo er auf eine ausgereifere Wert-, Geld- und Kapitaltheorie zurückgreifen konnte.

Trotzdem benutzte Marx auch in seinen Frühschriften bereits Formulierungen und Wendungen, die sich teilweise wie eine Vorwegnahme seiner späteren Ausführungen im *Kapital* lesen lassen (Grigat 2007: 35f.). Dies ist natürlich nur in der Retrospektive möglich, die nur ein_e Leser_in leisten kann, die das *Kapital* bereits kennt. Somit besteht die Tendenz die Kontinuitäten überzubewerten. Eine gewisse Distanzierung zu dieser Auffassung und Vorsicht diesem Schluss gegenüber sind also sicherlich angebracht. Grigat stellt demnach auch klar, dass „keine ungebrochene Kontinuität vom Marxschen Frühwerk bis hin zu den späteren Schriften behauptet werden soll.“, das Geld als allgemeines Äquivalent und als Fetisch doch bereits im Frühwerk gegenwärtig zu sein scheint (Grigat 2007: 36).

Kontinuitäten von Marx' Frühwerk bis zum *Kapital* sind demnach sicher vorhanden, wenn auch nicht ohne Brüche und wenn auch Begriffe unterschiedlich gefasst werden und verschieden weit entwickelt sind.

Für eine Beschäftigung mit Fetischkritik sind jedoch Marx' spätere Werke relevanter, da diese bereits auf einer ausgearbeiteten Wert-, Geld- und Kapitaltheorie basieren. In weiterer Folge wird daher in dieser Arbeit vor allem auf Marx' Ausführungen im *Kapital* Bezug genommen.

4.3 Fetischbegriff im Kapital

Die Grundkategorie des Fetischbegriffs im *Kapital* ist die Ware, bzw. vielmehr die Warenförmigkeit von Dingen. Marx löst sich von den stark religiösen Konnotationen und Quellen seines früheren Fetischbegriffs. Der Fetischbegriff des späteren Marx ist ein wichtiger Teil der *Kritik der Politischen Ökonomie* und beginnt daher bei der Ware.

Wie im Kapitel über die Ware gezeigt, ist die Ware nur ein scheinbar einfaches, alltägliches Ding. Erst bei genauerer Analyse zeigen sich Widersprüche und verschiedene Ebenen „dieses Dings“. Betrachtet man „den Menschen“ und die Beziehung zur warenförmigen Welt, so zeigt sich, dass in der Warenförmigkeit der Angelpunkt der Wahrnehmung der Gesellschaft durch die Menschen besteht. „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.“ (Marx, MEW 23: 86).

Die Menschen begreifen die Welt als ein „außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“ - das heißt sie haben mit dem Entstehen und dem Lauf der Gesellschaft eigentlich nichts zu tun, obwohl sie selbst die Gestalter_innen ihrer Gesellschaft sind. Die Gegenstände von denen Marx spricht sind dabei die Waren, die durch menschliche Arbeit überhaupt erst erzeugt werden.

Diese Wahrnehmung ist jedoch grundlegend falsch, denn „[...]die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, [hat, Anmerkung Stefan Pierer] mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. [...] Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ (Marx, MEW 23: 86f.)

Marx definiert Fetischismus als ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis, das als dingliche Eigenschaft erscheint. Das Verhältnis der Warenproduzent_innen zueinander scheint so als dingliche Eigenschaft der Waren selbst, als ihr Wert (Warenfetisch). Das Verhältnis der Warenbesitzer_innen zu Geld (jede_r Warenbesitzer_in drückt den Wert seiner/ihrer Waren in Geld aus) erscheint als dingliche Eigenschaft des Geldes – Geld an sich scheint Wert zu sein oder Wert zu besitzen (Geldfetisch). Das Kapitalverhältnis schließlich als ein bestimmtes Klassenverhältnis in einer Tauschgesellschaft, die Mehrwertproduktion ermöglicht, erscheint als okkulte Qualität des Kapitals aus Geld mehr Geld zu machen.

Marx verwendet in seinen Schriften den Begriff Fetisch/Fetischisierung ausschließlich als Waren-Geld- und Kapitalfetisch. Die heute auch gebräuchliche Anwendungen des Begriffs bei manchen Autor_innen (etwa als „Lohnfetisch“, „Staatsfetisch“ oder „Klassenfetisch“) stehen zwar mitunter in der Tradition des Marxschen Verständnisses, können sich aber nicht direkt auf eine Anwendung bei Marx berufen.

4.4 *Begriffsabgrenzung: Verdinglichung, Entfremdung, Mystifikation*

Um den Begriff Fetischismus herum verwendet Marx eine ganze Reihe von anderen Begriffen wie Magie, Mystifikation, Verrücktheit, Versachlichung, Phantasmagorie, gespenstische Gegenständlichkeit, Entfremdung oder Ideologie. Zusätzlich wendet Marx die Begriffe nicht einheitlich und oft auch alltagssprachlich an. Daher ist es oft nicht möglich klare Begriffsdefinitionen vorzunehmen oder einen eindeutigen Überbegriff zu finden (Grigat 2007: 65f.).

Hinsichtlich des Begriffs Entfremdung lassen sich einige Unterschiede beim frühen und späten Marx festmachen. Marx verfügte in seinen Frühschriften noch nicht über eine ausgearbeitete Werttheorie und über andere zentrale Elemente die den Waren-, Geld und Kapitalfetisch ausmachen. Er verwendete vorwiegend den Begriff Entfremdung. Eine eindeutige Abgrenzung zum Fetischismusbegriff findet sich bei Marx nicht, allerdings sind die Begriffe keinesfalls deckungsgleich. In seinem Spätwerk verwendet Marx den Begriff Entfremdung ebenfalls, allerdings seltener als in seinen Frühschriften. Entfremdung und Fetischismus hängen in den Spätschriften stark zusammen: „In der Kritik der politischen Ökonomie ist die Entfremdung sowohl ein Aspekt als auch die Voraussetzung des Fetischismus. Es fehlt ihr hier aber – und das ist der entscheidende Punkt – die normativ-ontologische Setzung eines positiv bestimmten anthropologischen Wesens. In seinem Frühwerk sah Marx die Entfremdung noch als Entfremdung des Menschen von seinem Gattungsleben.“ (Grigat 2007: 69). Beim späten Marx kommt somit kein positiv bestimmter Mensch als Gattungswesen vor.

Der Begriff Entfremdung ist beim frühen Marx ein politischer Begriff, der auf die Abtrennung des politischen Bereichs vom übrigen gesellschaftlichen Leben abzielt. Die Überwindung dieser Trennung wird somit auch als politischer Prozess gedacht der in der politischen Sphäre stattfindet. Der Entfremdungsbegriff tendiert daher zum scheinkritischen Allgemeinplatz der keine grundlegende Umwälzung der warenförmig organisierten Gesellschaft ins Auge fasst. (Grigat 2007: 68f.). Wirkliche Emanzipation ist nur als gesamtgesellschaftliche Emanzipation zu fassen, die sich nicht auf den Bereich der Politik eingrenzen lässt.

Vergegenständlichung ist bei Marx die Voraussetzung für die Verdinglichung, muss jedoch nicht zwangsweise zu ihr führen. Verdinglichung und Versachlichung werden von Marx als Synonyme verwendet und bezeichnen die „scheinhafte, nicht die faktische Verdinglichung“ (Grigat 2007: 71) als einen Aspekt des Warenfetischismus. Die sozialen Verhältnisse werden dabei als sachliche oder gegenständliche wahrgenommen: „Der Preis einer Ware erscheint dem naiven Betrachter als eine ihr innewohnende Eigenschaft, wie die Farbe oder das Gewicht, und nicht als Ausdruck der komplexen gesellschaftlichen Verhältnisse, die zu ihrer Produktion führten.“ (Schwandt 2010: 101f.).

Um den Begriff Fetisch herum sind weitere Begriffen gruppiert: Fetischcharakter, Fetischisierung und Fetischismus. Grigat bringt das Zusammenspiel der Begriffe auf den Punkt:

„Die konstitutiven Elemente des Fetischismus sind der Fetischcharakter und die Fetischisierung. Der Fetischcharakter bezeichnet einen objektiven Zustand und einen Prozeß zugleich. Die Fetischisierung ist subjektives Verhalten und Bewußtsein. Die Fetischisierung entspringt dem Fetischcharakter ist aber zugleich ein Moment seiner Fortdauer. Fetischcharakter und Fetischisierung gemeinsam konstituieren den Fetischismus – den aus der zugleich realen wie scheinhaften Verkehrungen gesellschaftlicher Verhältnisse in quasi naturhafte Dinge resultierenden objektiven wie subjektiven Mystizismus der kapitalisierten und staatlich organisierten Gesellschaft.“ (Grigat 2007: 71).

5 Wert- und Fetischkritik

Die werttheoretische Debatte kann auf eine sehr wechselhafte Geschichte zurückblicken. Die frühen werttheoretischen Auseinandersetzungen mit Marx' Werk wurden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Stalinismus und Nationalismus gewaltsam beendet. Später kam es um die 68er-Bewegung zu einer Wiederaufnahme der Auseinandersetzungen. Diese flauten nach einigen Jahren wieder ab. Seit dem Ende der 1980er Jahre kommt es in Deutschland zu einer Zunahme der Beschäftigung mit werttheoretischen Ansätzen: Es kam zu einer stark philologisch ausgerichteten Marxrezeption und zu verschiedenen Initiativen und Projekten, die ihren Fokus auf der Analyse der von Marx nicht direkt bearbeiteten gesellschaftlichen Phänomenen legten (Grigat 2007: 13f.).

Besonders die einflussreichsten und realpolitisch am erfolgreichsten Autor_innen haben sich jedoch kaum mit der Wert- und Fetischkritik von Marx beschäftigt. Sie entschieden sich für eine nationalistische, staatsgläubige oder arbeitertümelnde Leseweise von Marx und ließen dadurch die Basiskategorien der bürgerlichen Gesellschaft wie Ware, Geld, Kapital und Wert in ihrer Kritik meist unangetastet. In den seltenen Fällen, in denen auf die Werttheorie Bezug genommen wurde, wurde diese auf eine Arbeitswertlehre reduziert. Die Ware wurde daher nur unter dem Aspekt der Wertgröße der Ware betrachtet, nicht unter dem von Marx ebenfalls behandelten Aspekt der Wertform. Daraus folgte eine rein quantitative Betrachtung des Werts mit Hauptaugenmerk auf das Verteilungsproblem. Die qualitative Dimension – die Wertform der Waren an sich – wurde nicht mehr hinterfragt. Die grundlegende Umwälzung auch der Wertform der Waren als Basiskategorie der Gesellschaft geriet so aus dem Blick (Grigat 2007: 72f.).

Bei einer Arbeit, die sich explizit auf Marx' Wert- und Fetischkritik bezieht, ist die Frage zu klären, ob "nur" auf die von Marx explizit behandelten Kategorien Ware, Geld und Kapital Bezug genommen wird oder ob versucht wird die Marxsche Wert- und Fetischkritik auszuweiten und auch auf Kategorien anzuwenden, die Marx nicht explizit behandelt hat. Diese Weiterentwicklung wurde von einigen Autor_innen vor allem in Bezug auf Lohn und Arbeit bereits geleistet⁵. In dieser Arbeit nehmen ich explizit nur auf Marx als Basis aller Wert- und Fetischkritik Bezug, bemühe mich jedoch die grundlegende Kritik an der wertverwertenden Gesellschaft, die Mystifikationen produziert, nie außer Acht zu lassen.

5 Zu nennen ist beispielsweise Robert Kurz und der Krisis-Zusammenhang oder die Gruppe Exit.

Ein Autor, der sich stark auf die Marxsche Fetischkritik bezieht ist Stephan Grigat. Für Grigat ist die auf der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie basierende Fetischkritik das Fundament jeglicher Bemühungen um Freiheit von Ausbeutung und Herrschaft. Sein Anliegen ist dabei nicht die Entwicklung oder Ableitung eines revolutionären Bewusstseins, sondern die Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten einer auf Freiheit ausgerichteten Perspektive. Die gesellschaftliche Struktur, die vom Verwertungsimperativ des Kapitals und vom Herrschaftsimperativ des Staats geprägt wird, ist Ursache und Ausgangspunkt dieser Schwierigkeiten. Die Kritik des Fetischismus sieht Grigat als angebracht an, um damit umzugehen und zu klären, wie die Gesellschaft aus sich selbst heraus Verkehrungen und Mystifikationen hervorbringt. Grigats zweites Anliegen ist die Klärung der Frage, warum die Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen eine maximal ressentimenthafte Schein-Revolution hervorbringt, die in Wirklichkeit Teil des gesellschaftlichen Ganzen ist. Diese Frage ist besonders relevant im Zusammenhang mit einer Kritik des Antisemitismus, den er als konformistische Revolution gegen das Kapital kritisiert (Grigat 2007: 10f.).

In dieser Arbeit sind diese Fragestellungen ebenfalls höchst relevant. Ich beziehe mich daher auf Grigat als einen Vertreter der Wert-, Fetisch- und Antisemitismuskritik. Auf Basis seiner Erkenntnisse werde ich anschließend ausgewählte alternative ökonomische Ansätze kritisch analysieren.

Fetischkritik ist auch Ideologiekritik. Ideologie in diesem Sinne ist nach Marx „gesellschaftlich notwendig falsches Bewußtsein, sofern man die Subjektseite betrachtet, und gesellschaftlich notwendiger Schein, wenn man vom Gegenstand des ideologischen Bewußtseins spricht.“ (Schnädelbach 1969: 83). „Gesellschaftlich notwendig“ ist dabei nicht als deterministisches Moment zu verstehen, sondern als Nötigung, die von der Gesellschaft selbst und deren inneren Organisation ausgeht: Den Menschen erscheint die Gesellschaft anders als sie ist, da Oberflächenphänomene das innere Zusammenspiel der gesellschaftlichen Teilbereiche verdecken. Zurückzuführen ist dies schlussendlich auf das Auseinanderklaffen von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen (Schnädelbach 1969: 83f.).

Um diesen Punkt zu verstehen und um die Konkretisierung der Marxschen Ideologiekritik in der Fetischkritik nachvollziehen zu können, ist vorab eine Klarstellung notwendig. Es stellt sich die Frage, wie individuelles Bewusstsein vor dem Hintergrund der kollektiven gesellschaftlichen Realität gesehen werden muss. Für Marx ist das menschliche Bewusstsein nicht abstrakt zu bestimmen und vom gesellschaftlichen Leben abzutrennen. Stattdessen fasst er das individuelle Bewusstsein als komplexes Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (Schnädelbach 1969:

80f.). Das ist jedoch keine ontologische Festschreibung des Menschen und seiner Möglichkeiten auf eine bestimmte Funktion der materiellen gesellschaftlichen Gegebenheiten. Der Begriff der Produktion ist ohne Elemente dessen, was wir als menschliches Bewusstsein bezeichnen, nicht fassbar (Schnädelbach 1969: 81f.).

„Daß das Bewußtsein der Menschen falsches Bewußtsein werden kann im Sinne einer verkehrten Widerspiegelung ihres gesellschaftlichen Lebensprozesses, setzt daher voraus, daß der direkte Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein der Menschen und ihrem materiellen Verhalten in der Produktion unterbrochen ist,“ (Schnädelbach 1969: 82). Wäre dieser Zusammenhang noch nicht gebrochen, wären die Menschen und ihr Denken in der Produktion noch eins.

Diese Ausführungen und Einsichten dürfen jedoch nicht mit einer ausgearbeiteten Ideologiekritik verwechselt werden. Marx exponierte in seinen ideologiekritischen Ausführungen den Ideologiebegriff, konkretisierte ihn aber erst in den Ausführungen zum Warenfetisch im *Kapital* (Schnädelbach 1969: 83 und 88).

Fetischkritik lässt sich also als die Konkretisierung der Marxschen Ideologiekritik fassen. Der Fetischismus verweist darauf, „wie die wertverwertende Gesellschaft aus sich selbst heraus Verkehrungen und Mystifikationen produziert, denen die diese Gesellschaft konstituierenden Subjekt unabhängig von ihrer Klassenzugehörigkeit oder sonstiger soziologischer Zuschreibung unterliegen.“ (Grigat 2007: 11).

Das fetichistische Bewusstsein ist dabei gleichzeitig als richtiges und als falsches Bewusstsein zu sehen. Richtig ist das fetichistische Bewusstsein, weil es den alltäglichen Anforderungen an die Individuen - in denen der Warenfetischismus sich täglich erneuert - entspricht. Trotzdem ist es falsches Bewusstsein, hat man einmal die Wertform und den Warenfetisch analysiert und die fetichisierte alltägliche Praxis erkannt. Bezüglich des heutigen Standes der Gesellschaft lässt sich also sagen: "Das fetichistische Bewußtsein ist zugleich ein falscher Ausdruck der inneren Bewegungsgesetze kapitalistischer Warenproduktion und eine richtige Wiedergabe eines falschen Zustands." (Grigat 2007: 55).

5.1 Definition Staatsfetisch

Die Konzeption des Staatsfetisches hat bereits eine längere Vorgeschichte. Bei Marx lassen sich einige Anmerkungen und Hinweise diesbezüglich finden. Die letzten umfangreichen Versuche, den Staat werttheoretisch abzuleiten gab es in den 1970ern – daher spricht man auch zusammenfassend von Versuchen der „Staatsableitung“. Die Ansätze versuchten die Verselbstständigung des Staates von der Ökonomie und seine Funktion als Garant der Besitzverhältnisse und der Möglichkeit des

Tausches über die Kategorie des Staatsfetisches zu fassen. Dieser Staatsfetisch sollte analog zum Warenfetisch aus einer Kritik der Politik entwickelt werden. Oft verfehlten diese Versuche jedoch ihr Ziel und endeten in einer „geradezu konkretistischen Klassenanalyse“ (Grigat 2007: 240).

Marx hielt fest, dass die Warenbesitzer_innen sich gegenseitig als Privateigentümer_innen anerkennen müssen, um einander als formal freie und gleiche Personen begegnen zu können (Marx, MEW 23: 99). Das ist der Ausgangspunkt des Staates. Allein die Notwendigkeit, sich als Freie und Gleiche begegnen zu können, erfordert einen rechtlichen Rahmen und einen Staat, der diesen absichert. Der Staat setzt somit als ideeller Gesamtkapitalist den Rahmen, der die Kapitalakkumulation auf Dauer möglich macht.

Zusätzlich sichert der Staat den Wert und die Einheit des Geldes ab. Die Einzelnen beziehen sich in staatlichen, kapitalistischen Verhältnissen nur als Warenbesitzer_innen aufeinander und benötigen ein vermittelndes Element in ihrer Beziehung zueinander. Das Geld ist das Kommunikationsmittel zwischen den Warenmonaden und der Ausdruck des (Rechts-)verhältnisses, in das die Beziehungen der Warenbesitzer_innen übergeht (Grigat 2007: 243). Die Fixierung der Beziehungen der Menschen untereinander als Rechtsverhältnis ist notwendig, da die Beziehungen der Individuen keine direkten Herrschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen wie unter einem feudalen System mehr sind. An die Stelle dieser direkten Herrschaft sind vermittelte Abhängigkeitsbeziehungen getreten. Beim Interagieren der Warenbesitzer_innen, beim Tauschhandel am Markt ist es nun so, dass hinter den Tauschenden eine dritte Instanz zu sein scheint, die die Regeln des Tausches setzt. Dieser scheinbare Allgemeinwillen, die abstrakte Allgemeinheit, konkretisiert sich im Staat: „[...] der Staat als Konkretisierung der abstrakten Allgemeinheit [ist, Anmerkung Stefan Pierer] nicht das Ergebnis eines bewußt geschlossenen Gesellschaftsvertrags [...], sondern politischer Ausdruck des gesellschaftlichen Verhältnisses von Warenproduktion und Kapitalakkumulation [...]“ (Grigat 2007: 245).

Die abstrakte Allgemeinheit, die über die Einzelnen herrscht, wird von diesen als natürlich begriffen. Scheinbar entspricht sie genau der ebenfalls „natürlichen Verfasstheit“ der Einzelnen als freie und gleiche Warenbesitzer_innen. Die Zwangsgewalt wird daher fetischisiert in dem die sie als Ergebnis vernünftiger Übereinkunft rationalisiert wird (Grigat 2007: 245). Die Warenbesitzer_innen fühlen sich mitunter wirklich als freie, autonome Subjekte. Dies ist jedoch nur Schein, da sie die Verhältnisse nicht durchblicken: „Der Staat ist souverän gegenüber seinen Untertanen. Seine Souveränität gegenüber seiner ökonomischen Grundlage ist hingegen nur Schein.“ (Grigat 2007: 247).

Die bürgerlichen Subjekte sind in ihrer Eigenschaft als Warenbesitzer_innen auf den Staat angewiesen, da dieser ihre Gleichheit garantiert. Sie wollen ihn mitunter sogar, da der Staat ihre

Stellung absichert. Das bürgerliche Subjekt ist als nicht-staatsförmig organisiertes Subjekt gar nicht denkbar. Der Staatsfetisch ist daher ein klassenübergreifendes Phänomen, er vermittelt die Gegensätze, die das Kapitalverhältnis bilden (Grigat 2007: 243f.).

5.2 Gleichursprünglichkeit von Staatsfetisch und anderen Fetischformen

Das Kapitalverhältnis und die Staatsform sind von vornherein in ihrer Verfasstheit auf einander angewiesen und daher gleichursprünglich. „Der Warentausch erfordert von vornherein staatliche Herrschaft, die sich positiv auf das Prinzip des Äquivalententauschs bezieht und die gegenseitige Respektierung der Menschen als freie Besitzer der Waren letztinstanzlich durch seine Gewalt garantiert.“ (Grigat 2007: 243). Ohne diese staatliche Absicherung könnte der Warentausch sich nicht lange halten, bzw. hätte er sich gegenüber feudalen Abhängigkeitsbeziehungen nicht durchsetzen können.

Doch nicht nur in der historischen Genese der derzeitigen Gesellschaft, sondern auch in der Konzeption der Basiskategorien der kapitalistischen Vergesellschaftung ist staatliche Herrschaft bereits angelegt. „Der Wert ist nicht nur ökonomisch auf Ausbeutung, sondern auch politisch auf Herrschaft bezogen“ (Grigat 2007: 239). Die Kategorie Wert ist daher nicht nur eine ökonomische Kategorie, sondern eine polit-ökonomische Dimension. Staat und Kapital entspringen am gleichen Punkt und hängen zusammen. Sie können nicht einander über- oder untergeordnet werden oder in ihrer Entstehung in eine zeitliche Abfolge gebracht werden. Die lineare Ableitung von der Kategorie Staat aus der Wertform oder die Ableitung des Staatsfetisches aus dem Waren- oder Kapitalfetisch, wie es in einigen Ansätzen bereits versucht wurde, ist daher nicht möglich. Die Kritik des Staates muss immer auch eine Kritik der ökonomischen Verhältnisse sein; die Kritik ökonomischer Verhältnisse ist ohne Staatskritik unvollständig: „Kritik des Waren-, Geld- und Kapitalfetischs muß auch eine Kritik des Staatsfetischs sein, in der Kapital und Staat als gleichursprünglich begriffen werden.“ (Grigat 2007: 242). Die Staatsableitungsdebatte ist also hinfällig.

5.3 Moral der bürgerlichen Subjekte

Grigat behandelt unter Bezugnahme auf Evgenij Paschukanis die Möglichkeit der in kapitalistischen Verhältnissen lebenden Individuen sich moralisch zu verhalten (Grigat 2007: 246). Ethisches Verhalten und Moral in einer Gesellschaft mit bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen ist demnach stark an die Verhältnisse selbst gebunden und damit historisches und konkretes Verhalten.

Die bürgerlichen Subjekte sind wie im Abschnitt über Emanzipation beschrieben immer gleichzeitig Citoyen und Bourgeois.

Diese Aufspaltung des Subjektes in Staatsbürger_in und Warenbesitzer_in ist der Schlüsselpunkt im Verständnis von Moral und ethischem Verhalten in der kapitalvermittelten Gesellschaft. Die Menschen treffen sich als freie und gleiche Individuen am Tauschmarkt. Dort sind sie dazu angehalten, sich gegenseitig als Freie und Gleiche zu achten und das Allgemeinwohl aufrecht zu erhalten und zu stützen. Moralisches Verhalten, das am Allgemeinwohl orientiert ist, ist somit schlussendlich als internalisierter Zwang der Subjekte zu sehen, den Ist-Zustand aufrecht zu erhalten. Moralisches Verhalten gibt es daher nicht außerhalb der bestehenden Vergesellschaftung. Die allgemeine Emanzipation ist deshalb nicht die Durchsetzung von moralischem Verhalten bei allen überall. Allgemeine Emanzipation wäre allein die Aufhebung aller Fetischformen (Grigat 2007: 246).

5.4 Globalisierung

Globalisierung ist ein extrem schwammiger Begriff, von dem jedoch – gerade seitens verschiedener sich selbst oft als „kapitalismuskritische Linke“ Bezeichnenden – sehr oft die Rede ist und der als Ursache für sehr viele Prozesse herangezogen wird. Grigat fasst den Begriff als „[...] Internationalisierung des Kapitalverhältnisses und weitgehende Triadisierung der Kapitalmasse, [Fixierung des Kapitals auf drei Wirtschaftsblöcke, Anmerkung Stefan Pierer] was einer weltweiten Durchsetzung der Zwänge des Werts samt des mit ihnen verbundenen Mystizismus bei gleichzeitiger Massenverelendung entspricht.“ (Grigat 2007: 259, Hervorhebung im Original). Globalisierung ist also ein sehr breit gefasster Prozess, der Fokus liegt auf den gesellschaftlichen Basiskategorien.

Im Kontext der Globalisierungsdebatte ist häufig von der Trennung Kapital und Staat die Rede. Wie bereits gezeigt, sind Kapital und Staat jedoch zusammenzufassen. Es sind sich entsprechende Momente und Formen der wertverwertenden Gesellschaft. In letzter Zeit häufen sich globalisierungskritische Stimmen, in denen der Staat als Gegenspieler des weltweit agierenden Kapitals gesetzt wird.⁶

Historisch entstanden ist die Dichotomie, die Staat und Arbeiter_innen einerseits und Unternehmer_innen und Markt andererseits durch die Geltendmachung von Ansprüchen der

⁶ In der Debatte um Bankenrettung, Schuldenkrise, Steuern auf weltweite Kapitaltransaktionen und Kapitalflucht lässt sich das gut nachvollziehen.

Arbeiter_innenbewegung über den Staat. Die Arbeiter_innen als variables Kapital waren in der Geschichte öfter gezwungen, ihre Ansprüche über den Staat durchzusetzen (Grigat 1999a).

Oft wird der „Markt“ kritisiert und mit Kapitalismus gleichgesetzt, dem dann der Staat gegenübersteht. Der Markt ist aber nur ein Bereich der kapitalistischen Gesellschaft. Marx benannte die Bereiche des gesamten Produktionszusammenhanges mit Produktions- und Zirkulationssphäre. Letztere ist mit dem Markt gleichzusetzen. Wird der Markt in einer Analyse als wesentlicher Bereich im Kapitalismus betrachtet, gerät dabei der Zwang zur Mehrwertproduktion in der Produktionssphäre aus dem Blick (Grigat 2007: 260). Ebenso unsinnig ist es, eine Unterscheidung zwischen Marktwirtschaft und Kapitalismus einzuführen, ist doch die Marktwirtschaft oder der Markt der dem Kapitalverhältnis zugehörige Zirkulationsbereich (Grigat 1999a).

Der Staat spielt in solchen Dichotomien durchwegs die Rolle des guten Gegenspielers des bösen Marktes. Manchmal scheint es, Staat und Markt wären dabei zwei sich ausschließende Ordnungsprinzipien. Der Staat gerät dabei in der Regel aus aller Kritik (Grigat 1999a). „Wird in der Globalisierungsdebatte der Staat gegen den Markt in Anschlag gebracht, werden Folgen kritisiert und zugleich deren Ursache legitimiert.“ (Grigat 2007: 264). Kritisiert werden dann nicht der Kapitalismus selbst und der Staat als dessen Organisator. Sondern der Kapitalismus wird mit immer neuen Zusätzen versehen: Turbo-, Kasino-, Raubtier-, Mafia-, Börsenschungelkapitalismus (Grigat 2007: 264). Die wenig schmeichelnden Rufnahmen sollen das Exzesshafte herausstreichen. Sie lenken den Blick auf überbordende Elemente der Vergesellschaftung und verstellen den Blick auf die kritikwürdigen Basiskategorien. Zwischen Kapitalismus und Raubtierkillerkapitalismus besteht wieder nur ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied. Ansätze, die das nicht sehen, sind demnach nicht antikapitalistisch, sie wollen nur einen anderen Kapitalismus.

Dabei wird die Verbindung und Verknüpftheit von Staat und Markt tagtäglich sichtbar. Der Staat muss andauernd in das Marktgeschehen eingreifen und dieses regulieren. Gleichzeitig jedoch kann der Staat den Markt niemals vollständig durch Regulierung aufheben, da „[d]ie ökonomische Existenzbedingung des Staates [...] die Aufrechterhaltung der Mehrwertproduktion [ist].“ (Grigat 2007: 261f.). Der Staat ist in seinen Einnahmen durch Steuern und Abgaben auf die Existenz und Aufrechterhaltung von Kapitalakkumulation angewiesen. Es liegt also im Interesse des Staates, diese bestmöglich zu fördern.

Für emanzipatorische Politik stellt dieser Punkt ein Dilemma und ein strukturelles Problem dar. Durch emanzipatorische Politik in staatlichem Rahmen, die die Kapitalakkumulation angreift, entzieht sich der Staat seine eigene Basis und schränkt seinen Aktionsspielraum ein (Grigat 2007: 262). Dieser Punkt ist dann erreicht, wenn die betriebene Realpolitik wirklich emanzipatorisch wird: „Das strukturelle Problem für emanzipative Politik besteht darin, daß der Staat, sobald seine

politischen Maßnahmen eine Quantität und Qualität annehmen, daß sie tatsächlich als Beitrag zu einer Emanzipation verstanden werden könnten und nicht mehr nur eine andere Verteilung des Elends bedeuten, sich tendenziell selbst seine materielle Basis entzieht.“ (Grigat 1999a). Die Individuen, die diese Realpolitik in staatlichem Rahmen betreiben, merken dies jedoch meist nicht. Sie rechnen dem Staat seine Funktionen im Bereich der Sozialpolitik hoch an und sehen diese als gegen die Wirtschaft erzielte Errungenschaften an – Urlaubsanspruch, Achtstundentag und Arbeitnehmer_innenschutz mussten gegen die Unternehmen „erkämpft“ werden. Das ist zwar insofern richtig, als diese Etappensiege der Arbeiter_innen nur durch Auseinandersetzungen mit den Unternehmen ermöglicht und gesetzlich abgesichert wurden.⁷ Hier ist jedoch auf einen Unterschied in der Ebene der Betrachtung hinzuweisen: die betriebswirtschaftliche Logik des Einzelunternehmens ist nicht mit der Logik und Funktionsweise des Kapitals an sich (als Summe aller Unternehmen) gleichzusetzen. Aus einzelbetrieblicher Sicht beispielsweise rechnen sich Maßnahmen, die die Lohnsumme der Beschäftigten kürzen, aus gesamtgesellschaftlicher Sicht lässt dies die Kaufkraft und Abnahme einbrechen und bedroht auf lange Sicht die Kapitalakkumulation.⁸ Auf Analyseebene des Kapitals an sich ist es somit kein Widerspruch, dass die einzelunternehmerische Macht und Gestaltungsfreiheit im Arbeitsalltag zugunsten der Arbeitenden eingeschränkt und gesetzlich fixiert wird. Insofern ermöglichen die Arbeitenden durch ihre Tätigkeit in Form der kapitalistischen Lohnarbeit die Realisierung der Sozialmaßnahmen, erkennen dies in der Regel jedoch nicht: „Erst durch die zwanghafte Verpflichtung aller Individuen auf Kapitalproduktivität und Staatsloyalität erhält der Souverän die Möglichkeit, jene Funktionen wahrzunehmen, die ihm dann von den Unterworfenen positiv angerechnet werden.“ (Grigat 2007: 261).

Die Bezugnahme auf den Staat ist jedoch für emanzipatorische Politik notwendig, um die Interessen der abhängigen Beschäftigten zu vertreten. Diese Staatsfixierung ist dann immer auch eine Staatsverteidigung und daher für eine Perspektive, die schlussendlich auf allgemeine Emanzipation abzielt, ein ernstes Problem (Grigat 1999a). Auch gerät aus dem Blick, dass nationalstaatliche Politik Exklusivität beinhaltet und alle außerhalb der Grenzen ausschließt. Der Staat wird dann insofern Fetisch, als seine Existenz verinnerlicht und seine Präsenz zum unhinterfragten Fakt wird

7 Heute werden diese Errungenschaften teilweise wieder auf Betreiben der Unternehmen und deren Vertretung sowohl im Alltag der Beschäftigten als auch auf legislativer Ebene rückgängig gemacht: Freie Dienstnehmer_innen, Leiharbeiter_innen und prekär Beschäftigte können sich in ihrem Berufsalltag keineswegs auf die genannten Regelungen berufen.

8 Zu Zeiten der Industrialisierung Europas im 19. Jahrhundert war dies noch deutlicher sichtbar wie Marx im ersten Band des *Kapitals* in der Behandlung der Auseinandersetzungen um die Länge des Arbeitstages und die Gesundheit der Arbeiter_innenschaft zeigt. Die körperlichen Zerfallerscheinungen der arbeitenden Bevölkerung ließ den Staat in der Sorge um ausreichend gesunde Soldaten für seine Armeen in den Konflikt um Arbeitsorganisation und deren Regelung eingreifen.

(Grigat 2007: 265). Hier ist auf das Dilemma von Reform vs. Revolution zu verweisen, in dem sich emanzipatorische Politik bewegt: Der Staat ist einerseits ein Faktum, mit dem umgegangen und auf den Bezug genommen werden muss; andererseits ist er ein Moment, dass der Umwälzung der Verhältnisse maßgeblich entgegensteht und abgeschafft gehört.

5.4.1 Sachzwänge und Globalisierungsdebatte

In der Globalisierungsdebatte sind Sachzwänge ein großes Thema. Globalisierungskritiker_innen die sich gegen Sachzwangrhetorik und -argumente positionieren, behaupten oft, viele Sachzwänge seien gar keine sondern dienten nur als Vorwand zur Durchsetzung einer gewissen Politik. Es wird dann versucht, zwischen Propaganda und Schein-Sachzwängen einerseits und den echten Sachzwänge andererseits zu unterscheiden. Gerade Gewerkschaften, die sich in der Debatte um den Wirtschaftsstandort einbringen, tun dies sehr stark (Grigat 1999a). Einige Sachzwänge werden als Propaganda der Unternehmen und deren Lobby entlarvt, während die „echten Sachzwänge“ kritiklos angenommen werden. Meist wird auf den Staat referiert, der als Akteur auf die aus der globalisierten Wirtschaft entstehenden echten globalen Sachzwänge reagieren soll. Vergessen wird dabei, dass auch diese „echten Sachzwänge“ keine natürliche und unumstößliche Tatsache sind. Alle Sachzwänge auf die in der Standort- und Globalisierungsdebatte Bezug genommen wird, erwachsen aus den Bedingungen der globalen Kapitalakkumulation (Grigat 2007: 263).

5.4.2 Trennung von produktivem Kapital und Finanzkapital

Die Trennung in gutes, Arbeitsplätze schaffendes, regional agierendes produktives Kapital einerseits und in schlechtes, asoziales, wurzelloses, internationales Finanzkapital andererseits zieht sich durch viele globalisierungskritische Ansätze. Klar ist jedoch, dass weder die Produktionssphäre vom Kreditbereich einfach so abgetrennt werden kann, noch kann eine eindeutige Zuordnung von Einzelkapitalen oder Unternehmen in den Produktions- oder Zirkulationsbereich vorgenommen werden. Ansätze, die diese Zweiteilung vornehmen, weisen strukturelle Ähnlichkeiten zur Teilung der Nationalsozialist_innen in „schaffendes“ arisches und „raffendes“ jüdisches Kapital auf (Grigat 1999a und 2007: 265f.). Zum weiteren Zusammenhang zwischen den Basiskategorien der bürgerlichen Gesellschaft und der sich daraus ergebenden Tendenz zum Antisemitismus siehe Kapitel 5.6.2.

Wie oben bereits festgestellt, kann personalisierte Kapitalismuskritik keine emanzipatorische Perspektive aufweisen und greift in der Kritik des Gesellschaftszusammenhangs zu kurz. Doch

haben Menschen Entscheidungsspielräume in ihrem (Arbeits-)Alltag. Die persönliche Verantwortung für Entscheidungen kann daher auch im Sinne einer auf Emanzipation abzielenden Kritik jedenfalls benannt werden und muss auch kritisiert werden (Grigat 2007: 266f.). Es macht durchaus einen Unterschied, ob eine Person als Handfeuerwaffen-Exporteur_in (oder Getreidehändler_in) oder als Bergschuhverkäufer_in arbeitet. Eine Kapitalismuskritik, die auf diese Unterschiede hauptsächlich abzielt, geht aber jedenfalls daneben. Alle, die nicht über ausreichend Kapital verfügen, um ihr Leben arbeitslos verbringen zu können, müssen ihre Arbeitskraft verkaufen um an Geld zu kommen. Dieser Punkt kann also nicht der Hauptpunkt einer Kritik sein: „Jemanden in einer Gesellschaft, die auf Geld und Tausch basiert und deshalb auch Kapital und Staat kennt, vorzuwerfen, daß er mit Geld in irgendeiner Form umgeht, ist ebenso unzulässig wie lächerlich.“ (Grigat 2007: 267).

Manche Positionen und Ansätze, die das Exzesshafte am Weltmarkt kritisieren, die Auswüchse der Globalisierung bekämpfen und sich in ihrer Kritik auf multinationale Konzerne und internationale Organisationen wie IWF oder Weltbank beschränken, haben also grundsätzlich gegen Kapitalverwertung und Kapitalakkumulation gar nichts einzuwenden, da sie die Basiskategorien der Wertverwertung keiner Kritik unterziehen. „Wer an Tausch, Geld, Kapital und dem Staat nichts auszusetzen hat, der braucht auch nicht gegen IWF und Weltbank anzuschreien.“ (Grigat 2000: 18). IWF und Weltbank sind Organisationen, die der wertverwertenden Gesellschaft angemessen sind und als eben solche wären sie auch zu kritisieren (Grigat 2000: 18).

Die multinationalen Organisationen und Konzerne werden von Globalisierungskritiker_innen jedoch als Akteure am Weltmarkt gesehen, die auf globaler Ebene direkte Ausbeutung betreiben. Menschen im Globalen Süden würden so in eine abhängige Position gezwungen und durch Mechanismen des unfairen und ungleichen Tauschs in dieser gehalten. Grigat sieht diese Vorstellung als falsch an: „Hinter der Vorstellung von einem ›ungleichen Tausch‹ verbirgt sich einer der Grundfehler von Weltmarktanalysen, die im wertfetischistischen Bewußtsein verhaftet bleiben. Unabhängig davon, daß es ›faire Preise‹ ohnehin nicht geben kann, da der Preis nicht Ausdruck moralischen Willens, sondern ökonomischen Zwangs ist, müssen gegen die Behauptung vom ›ungleichen Tausch‹ ganz prinzipielle Einwände erhoben werden.“ (Grigat 2007: 270). Tausch ist immer ungleich, da stofflich vollkommen unterschiedliche Dinge getauscht werden. Das Argument vom ungleichen Tausch ist aber gerade nicht auf die Gebrauchswerte, sondern auf die Werte bezogen. Grigat argumentiert nun damit, dass sich ein einheitlicher Weltmarkt herausgebildet habe der die vorher abgeschotteten nationalen Wertniveaus abgelöst habe. Auf diesem Weltmarkt nun herrsche Gerechtigkeit und Gleichheit bezüglich der Werte (Grigat 2007: 270f.). Er vergisst dabei jedoch, dass Marx darauf hinwies, dass sich im Austausch Preise und Wertgröße durchaus

unterscheiden können, dies sogar die Regel ist (Marx, MEW 23: 117). Und da die Festsetzung der Preise nicht neutral passiert, sondern von realpolitischen Faktoren mit abhängig ist, kann es auf dem Weltmarkt durchaus auch zu „klassischer Ausbeutung“ kommen.

5.5 *Nationalismus*

Das Kapital ist sich selbst in gewisser Weise genug, es zirkuliert und akkumuliert sich immer gleich abstrakt. Der Staat ist nicht immer gleich abstrakt wirksam, ein Staat hat immer eine konkrete Geschichte. Es geht immer um einen unterschiedlichen, konkreten Staat (Grigat 2007: 248f.). Der Staatsfetisch ist daher immer auch auf einen konkreten, existierenden Staat gerichtet. Wie auch der Staatsfetisch ist Nationalismus immer auf einen konkreten Staat bezogen, unterscheidet sich somit also vom immer gleich wirkenden Waren-, Geld- und Kapitalfetisch. Ein weiterer Unterschied ist, dass der Nationalismus ein gewisses Maß an Bewusstheit der ihn tragenden Individuen voraussetzt. Der Waren-, Geld- und Kapitalfetisch tut dies nicht. Doch ist Nationalismus wie diese Fetischformen ebenfalls Schein und gleichzeitig Realität: „Nationalismus ist die unumwundene Identifizierung mit dem je eigenen Staat.“ (Grigat 2007: 249). „Er umfaßt jede explizite oder implizite positive Bezugnahme auf eine materiell existente oder ideell vorgestellte, noch zu errichtende Nation.“ (Grigat 2007: 250).

Die Nation kann jedoch, ebenso wie der Staat nicht einfach aus dem Wert und der Ökonomie der wertverwertenden Gesellschaft abgeleitet werden. Sie ist nicht wie Staatsfetisch und Kapitalfetisch gleichursprünglich mit der Kapitalverwertung. Nationalismus ist auch nicht wie der Staatsfetisch auf das Kapital bezogen. „Die moderne Nation muss als ein Selbstläufer begriffen werden, der, einmal in die Welt gesetzt, nicht unmittelbar aus der Wertverwertung heraus erklärt werden kann, sondern ein sowohl ergänzendes als auch konkurrierendes fetischistisches Prinzip zur fetischistischen Wertproduktion und zum Warentausch darstellt.“ (Grigat 2007: 252). Nationalismus und Kapitalverwertung passen also nicht perfekt zusammen. Unter Umständen können nationalistische Politiken die Kapitalverwertung erheblich erschweren.

Die oft vorgenommen Unterscheidung zwischen gutem, progressiven Patriotismus und schlechtem, überzogenem Nationalismus ist unzulässig. Beide -ismen sind in fetischisierter Weise auf die Nation und den Staat bezogen. „Der Unterschied zwischen dem Nationalismus ausgewiesener Nazis und jenem von ausgewiesenen Demokraten ist ein gradueller, kein prinzipieller.“ (Grigat 2007: 250). Nationalismus kann daher nicht als Wahn von einigen verrückten Nazis, wie es die bürgerliche Positionen tun, verstanden werden. Genauso wenig kann er als Verschleierungstaktik der Herrschenden, die die Völker gegeneinander hetzen, verharmlost werden, wie es in der

traditionellen Linken verbreitet ist. Eine radikale Gesellschaftskritik muss sich bemühen Nationalismus als die notwendige Ideologie aller, die Staat und Kapital nicht kritisieren zu verstehen und ihn als den „objektiven Wahn der wertverwertenden Gesellschaft zu kritisieren.“ (Grigat 2007: 251).

Da Nationalismus ein ergänzendes und auch konkurrierendes fetischistisches Prinzip zu Warenproduktion darstellt, kann er einen durchaus antikapitalistischen Schein haben. Die gegen Weltmarkt und Globalisierung gerichteten Politiken sind dann jedoch nie wirklich antikapitalistisch, da die Basiskategorien der kapitalverwertenden Gesellschaft nicht angegriffen werden. Die grundlegende waren- und staatsförmige Verfasstheit und die Aufspaltung des bürgerlichen Subjekts in Citoyen und Bourgeois werden unberührt gelassen, da sie das Fundament darstellen, auf dem sich Nationalismus überhaupt erst entwickeln kann.

Nach Grigat bietet Nationalismus den Individuen einen Halt und Anker. In der kapitalistischen Gesellschaft sind im Tausch alle gegeneinander schlussendlich alle Individuen allein. Die Wertverwertung als Zwang zur Mehrwertproduktion ist den einzelnen Menschen so nicht erfahrbar. Die Wertverwertung erschließt sich ihnen nicht als direkt wirkender Zwang. Stattdessen treffen die Menschen auf die gesellschaftliche Erscheinung der Mehrwertproduktion, in Form der Unsicherheit der Lebenserhaltung. Keine_r kann sicher sein, ob die eigene Arbeitskraft benötigt wird und das individuelle Überleben sichergestellt ist. Die Verantwortung über die individuelle Lebenserhaltung liegt bei den Einzelnen. Die Gestaltungsmöglichkeiten dieser und die Bedingungen unter denen sie stattfinden muss, sind den Einzelnen jedoch entzogen – sie müssen so angenommen werden, wie sie vorgefunden werden. Zur Selbsterhaltung ist immer ein gewisses Maß an Narzissmus nötig. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die den Narzissmus erfordern, die Möglichkeiten der Selbsterhaltung aber beschädigen, bauen eine dauernde Spannung auf. Diese Spannung und individuelle Ohnmacht der Subjekte wird aufgelöst im Nationalismus (Grigat 2007: 252f.). Im großen Kollektiv der Nation finden die einzelnen Individuen ersten Halt und Sicherheit. Diese Sicherheit ist jedoch nur ein Schein. Die Subjekte sind trotzdem dem Tauschzwang unterworfen und drängen daher weiter: „Da weder die Zugehörigkeit zum Volk noch die Affirmation von Tausch, Staat und Nation den Subjekten eine Garantie ihrer produktiven Vernutzung bietet, [...] drängen sie permanent zur Artikulation einer konformistischen Revolte. Ausdruck dieser konformistischen Revolte sind Antisemitismus und Rassismus, die ebenso wie der Sexismus als Basisideologien des warenproduzierenden und nationalstaatlichen Systems begriffen werden müssen.“ (Grigat 2007: 254).

Nationalismus ist also eine Ideologie der in staatsförmigen, bürgerlichen Gesellschaften lebenden Menschen und der Staatsform angemessen. Nationalismus ist insofern mit anderen Fetischformen verbunden, passt jedoch nicht nahtlos zum Waren-, Geld- und Kapitalfetisch.

5.6 Antisemitismus

Für Grigat ist der Umgang mit Antisemitismus das zentrale Element jeder kritischen Gesellschaftstheorie – im Antisemitismus kommt der gesellschaftliche Wahn am konsequentesten zu seiner Wirklichkeit. Noch stärker als im Umgang mit Kapital stellt sich jedoch beim Antisemitismus der Gegenstand der Kritik als ein Unbegreiflicher dar (Grigat 2007: 273f.).

Grigat bezieht sich in seiner Analyse des Antisemitismus hauptsächlich auf zwei Quellen: Einerseits auf die Kritische Theorie, die in ihrer Anknüpfung an Marx die Grundlage für fetischkritische Analysen des Antisemitismus legte, andererseits auf Moishe Postone, der seit den späten 1970ern diese Überlegungen weiterführte.

5.6.1 Kritische Theorie

Die Überlegungen der Kritischen Theorie zum Antisemitismus legen die Grundlage für spätere fetischkritische Analysen zu diesem Thema. Die Überlegungen von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* sind diesbezüglich die Schlüsselreflexion. Ihre Grundbegriffe sind die Begriffe der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Antisemitismus analysieren sie in Anlehnung an die Kategorien der Marxschen Wertkritik (Grigat 2007: 274 und 281).

In diesem Abschnitt werden die Aspekte bei Horkheimer/Adornos Antisemitismustheorie behandelt, die mit der Fetischkritik in Verbindung stehen. Andere Bereiche, wie der christliche Antisemitismus beispielsweise, bleiben ausgeklammert.

Horkheimer/Adorno stellen im Abschnitt über den Antisemitismus in der *Dialektik der Aufklärung* eingangs fest, dass für die Nationalsozialist_innen die Jüd_innen nicht eine Minderheit unter anderen Minderheiten sind, sondern „die Gegenrasse, das negative Prinzip als solches“ (Horkheimer/Adorno 2010: 177). Jüdische Menschen haben somit als Minderheit nicht nur gewisse (imaginierte) negative Eigenschaften, sondern werden als absolutes Gegenprinzip gezeichnet. Mit ihnen kann kein Umgang gefunden werden, schlussendlich hängt von ihrer Vernichtung das Glück der eigenen „Rasse“ und der gesamten Welt ab.

Diese Denkweise ist wahr und falsch zugleich. Falsch ist diese irre Doktrin weil sie sich nicht auf Tatsachen stützen kann und jeder Grundlage entbehrt. Wahr ist sie jedoch gleichzeitig „in dem Sinn,

daß der Faschismus sie wahr gemacht hat.“ (Horkheimer/Adorno 2010: 177). In der Projektion auf die Jüd_innen drücken die völkischen Subjekte ihr eigenes Wesen aus: Streben nach Besitz, Geld, Macht (Horkheimer/Adorno 2010: 177). Die Autoren fassen den Nationalsozialismus als Ausdruck der unter der Herrschaft des Werts stehender Gesellschaft – zwischen dem Antisemitismus und dem Waren-, Geld- und Kapitalfetisch gibt es also gewisse Ähnlichkeiten. Sowohl der Antisemitismus als auch der Waren-, Geld- und Kapitalfetisch erlagen ihre Wirksamkeit durch eine gesellschaftliche Praxis, die gleichzeitig die Notwendigkeit ihrer anhaltenden Reproduktion hervorbringt (Grigat 2007: 27).

Die wirklichen Ursachen für die Entstehung von Antisemitismus hängen daher für Horkheimer/Adorno mit der Basis der bürgerlichen Gesellschaft selbst zusammen. Die herrschaftsförmig organisierten Verhältnisse sind für die in ihnen lebenden Menschen nicht ohne weiteres zu durchdringen; sie scheinen verworren und verschleiert zu sein. In der Produktion findet Ausbeutung statt, indem Mehrwert erwirtschaftet und dieser nicht an die Arbeitenden weitergegeben wird. Dies ist den Arbeitenden selbst jedoch nicht klar. Sie bekommen einen Lohn oder ein Gehalt und merken erst am Markt, was sie dafür kaufen können. Im Verhältnis ihres Lohns mit den Preisen drückt sich aus, was ihnen nicht ausbezahlt wurde und was sie sich nun am Markt alles nicht leisten können. In ihren Augen wirkt es so, als würden sie am Markt um den ehrlichen Lohn ihrer Arbeit gebracht. Sie sehen jedoch nicht, dass Produktion ohne Zirkulation nicht zu haben ist: „Mit ihrem Lohn nahmen sie zugleich das Prinzip der Entlohnung an. Der Kaufmann präsentiert ihnen den Wechsel, den sie dem Fabrikanten unterschrieben haben.“ (Horkheimer/Adorno 2010: 183). Die falsche Wahrnehmung der Menschen, sie würden in der Zirkulation ausgebeutet ist nicht auf ein besonders geschicktes Agieren der produzierenden Kapitalist_innen zurückzuführen, die damit ihren eigenen Produktionsbereich aus der Kritik nehmen. Diese Wahrnehmung entsteht aufgrund der Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft: „Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendigen Schein.“ (Horkheimer/Adorno 2010: 183).

Jüdischen Menschen war über lange Passagen der Geschichte der Zugang zum produktiven Bereich versperrt. Sie waren somit auf die Zirkulationssphäre verwiesen und wurden schlussendlich mit diesem scheinbar ausbeuterischen Bereich identifiziert (Horkheimer/Adorno 2010: 183f.). Diese Unterscheidung in schaffendes produktives Kapital und raffendes zirkulierendes Kapital zieht sich bis heute durch verschiedene Ansätze. Der Ort der Ausbeutung ist jedoch die Produktion, dort wird mehrwertbildende, abstrakte Arbeit verausgabt. Die bürgerlichen Individuen bleiben jedoch an der Zirkulationssphäre hängen, wo sie „[d]ie gesichtslosen und jederzeit auswechselbaren

Charaktermasken, die sie dort vorfinden, [...] in der antisemitischen Projektion durch die Jüdinnen und Juden [substituieren].“ (Grigat 1999b).

Gleichzeitig stellten Horkheimer/Adorno jedoch die Zweckmäßigkeit von Antisemitismus für die Herrschaft und die Herrschenden dar. Diese Passagen stehen in einem gewissen Widerspruch zu der Sichtweise von Antisemitismus als einem Ausdruck der fetischisierten Gesellschaft. Horkheimer/Adorno stellen fest, dass die Herrschenden Antisemitismus als Ablenkung, als Korruptionsmittel und als terroristisches Exempel gezielt einsetzen. Dabei unterstellen sie einen bedeutenden Unterschied zwischen jenen, die herrschen und die Fäden hinter dem antisemitischen Ressentiment ziehen und jenen, die mit Hilfe des Antisemitismus beherrscht werden. „Die respektablen Rackets unterhalten ihn, und die irrespektablen üben ihn aus.“ (Horkheimer/Adorno 2010: 179).⁹ Diesen Unterschied fassen sie absolut, sodass die Beherrschten kaum die Fäden hinter dem Ressentiment erblicken können, da ihnen dieses bereits zur zweiten Natur geworden ist, die Herrschenden jedoch noch immer bewusst Fäden ziehen: „Die Erwachsenen, denen der Ruf nach Judenblut zur zweiten Natur geworden ist, wissen so wenig warum, wie die Jugend, die es vergießen soll. Die hohen Auftraggeber freilich, die es wissen, hassen die Juden nicht und lieben die Gefolgschaft.“ (Horkheimer/Adorno 2010: 180). Horkheimer/Adorno verkennen dabei, dass das antisemitische Ressentiment gleich wie andere Fetischformen nicht klassenabhängig ist.

5.6.2 Moishe Postone

Postone verfasste seine Thesen als Kritik eines funktionalistisch-ökonomistischen Verständnisses der Marxschen Wertkritik Ende der 1970er Jahre. Er wendet sich gegen die Vorstellung, aus der Analyse der ökonomischen Basis mit den auf reine ökonomische Kategorien reduzierten Marxschen Kategorien Denkformen und Überbauphänomene ableiten zu können. Stattdessen fasst er die Marxschen Kategorien als gesellschaftliche Formen, die bestimmte Denkformen hervorbringen. Diese Denkformen, sind nicht immer unbedingt funktional im Sinne einer ökonomischen Logik. Der Antisemitismus ist solch eine irrationale Denkform und als solcher sich selbst genug. Es ist Postones Anliegen, zu klären was im Vernichtungsantisemitismus zum Durchbruch kam (Grigat 2007: 282f.).

⁹ Adorno/Horkheimer beziehen sich mit dem Begriff Racket auf einen Ausdruck aus dem Bereich der organisierten Kriminalität, der in den USA einen bandenmäßigen Zusammenschluss zur Verfolgung illegaler Ziele bezeichnet. Adorno/Horkheimer erweitern den Begriff in der *Dialektik der Aufklärung* und wenden ihn auf die scheinbar respektable bürgerliche Gesellschaft an. Konkret sprechen sie von professionellen Rackets, faschistischen Großrackets, respektablen Rackets, politischen Rackets, illegalen Rackets, feudalen Rackets, kleinen Rackets und Massenrackets.

Jüd_innen werden nach Postone nicht nur mit dem Geld und dem Zirkulationsbereich identifiziert – zu diesem Schluss kam bereits die Kritische Theorie – sondern mit dem Kapitalismus überhaupt. Ihm zufolge entsprechen die Eigenschaften, die der moderne Antisemitismus den Jüd_innen zuschreibt – Abstraktheit, Unfassbarkeit, Universalität, Mobilität – eben jenen Eigenschaften, in denen sich die Wertdimension der Dinge für die fetischisierten Subjekte darstellt (Grigat 2007: 284). Darüber hinaus erscheint der Wert den bürgerlichen Subjekten nicht unmittelbar und ist als solcher zu erkennen, sondern benötigt einen stofflichen Träger zu seiner Vermittlung – die Ware. Die Jüd_innen erscheinen analog dazu als die stofflichen Träger von Abstraktheit, Unfassbarkeit, Universalität und Mobilität (Grigat 2007: 284f.).

Wie bereits erwähnt ist das Kapital – insbesondere das zinstragende Kapital – in seiner Abstraktheit der bevorzugte Ansatzpunkt oberflächlicher und falscher Kritik. Im Kapital findet der Wert seine abstrakteste und am stärksten mystifizierte Form. Diese Abstraktheit versucht das antisemitische Denken in den Jüd_innen zu personifizieren um sich somit einen greifbaren Feind in der unfassbaren Bedrohung in den kapitalistischen Verhältnissen zu schaffen: „Diese Abstraktheit wird in den Juden versucht festzuhalten. Das Unfaßbare, nicht Greifbare und Unbegriffene, das real Abstrakte wird personifiziert. Die als bedrohlich wahrgenommenen Elemente der kapitalistischen Gesellschaft werden mit Juden identifiziert.“ (Grigat 2007: 284). Dabei werden die Jüd_innen aber nicht als unmittelbare Abstraktheit und Mobilität identifiziert, sondern nur als stoffliche Träger dieser Mobilität und Abstraktheit. Als solche stofflichen Träger der Abstraktheit des Kapitalverhältnisses werden die Jüd_innen von den Nazis vernichtet um die Konkretheit von der Abstraktheit zu befreien (Grigat 2007: 285). Es wird somit klar, dass es bei dieser Vernichtung der personifizierten stofflichen Träger der Abstraktheit gar nicht um eine Abschaffung des Kapitalverhältnisses gehen kann.

Bei dieser Identifizierung der Abstraktheit des Kapitalverhältnisses in den Jüd_innen handelt es sich nicht um eine bloße Analogie zur Ware als stofflichem Träger des abstrakten Wertes. Der Antisemitismus ist nichts der bürgerlichen Gesellschaft einfach Hinzutretendes. Er ist die Reaktion der bürgerlichen Subjekte auf die unbegriffenen fetischistischen Verhältnisse und hängt damit mit dem Waren-, Geld- und Kapitalfetisch theoretisch und historisch zusammen (Grigat 2007: 289).

Dabei ist festzuhalten, dass dieser Zusammenhang weder zur Entschuldigung der Antisemit_innen, noch der Gesellschaft taugt, die diese hervorbringt. Waren-, Geld-, Kapitalfetisch und Antisemitismus sind keinesfalls dasselbe, ihre Differenz ist bzgl. der persönlichen Verantwortung der Subjekte höchst relevant. Im Antisemitismus wird die verdinglichte Welt und deren Bedrohungen für das Subjekt in den Jüd_innen personifiziert – gleichzeitig in der unfassbaren Masse der weltverschwörerischen Jüd_innen wie auch in jedem einzelnen jüdischen Menschen.

Hier liegt der Unterschied zum Waren-, Geld- und Kapitalfetisch. Während sich im Waren-, Geld- und Kapitalfetisch die verdinglichten sozialen Verhältnisse automatisch und unabhängig von den jeweiligen Individuen im Bewusstsein ausdrücken, muss die Personifizierung der Verhältnisse wie sie im Antisemitismus passiert erst subjektiv bejaht werden (Grigat 2007: 303f.). Während auch eine Person, die sich über das Wesen des Waren-, Geld- und Kapitalfetischs im Klaren ist, sich täglich Waren bedienen muss um ihre Bedürfnisse zu befriedigen, muss sie nicht antisemitisch sein. „Die Freiheit jedes einzelnen Menschen, sich jederzeit entscheiden zu können, dagegen zu sein, bleibt gerade in der fetischhaft konstituierten Gesellschaft konstitutiv für Kritik.“ (Grigat 2007: 302).

6 Alternative ökonomische Ansätze – ein Kurzüberblick

Wie bereits zu Beginn dieser Arbeit angesprochen, zeichnen sich viele alternative ökonomische Ansätze durch eine starke Ausrichtung auf die Handlungsperspektive und eine geringe theoretische Tiefe aus. Dies macht die fetischkritische Behandlung ihrer Grundlagen – nicht die Beurteilung ihrer realpolitischen Aktionen – schwierig und macht die Möglichkeit auf, in Spekulation abzudriften.

Hier werden daher zwei Bereiche herausgelöst, denen bei alternativen ökonomischen Ansätzen zentrale Bedeutung in ihrer Kritik des derzeitigen Gesellschaftssystems und in ihrer Gegenkonzeption zukommt: Neue Werte und Geld- und Zinskritik. In jedem der zwei Bereiche behandle ich einen Theoretiker, dessen Ansatz einer kritischen Betrachtung unterzogen wird: In Christian Felbers Hauptwerk *Gemeinwohl-Ökonomie* nehmen neue, alternative, nicht-kapitalistische Werte einen zentralen Platz ein; in Silvio Gesells Hauptwerk *Die Natürliche Wirtschaftsordnung* steht Zins- und Geldkritik im Zentrum.

7 Neue Werte: Christian Felber

Christian Felber vertritt mit seinem Konzept der „Gemeinwohl-Ökonomie“ einen Ansatz, der Werte als zentrales Element der Vergesellschaftung sieht. Ihm zufolge stehen die kapitalistischen Werte Konkurrenz und Eigennutz am freien Markt in Widerspruch zu den in anderen Lebensbereichen vertretenen Werten wie Kooperation, Vertrauen, Teilen. Diesen Widerspruch will er aufheben, in dem er ein Anreizsystem schafft, das am Markt die derzeitigen Werte verändert und auch dort gelingende menschliche Beziehungen, Vertrauen und Kooperation in den Vordergrund rückt.

Konkret passiert dies über einen „Gemeinwohlkonvent“, der die neuen Werte und Zielsetzungen in Form einer Gemeinwohldefinition erarbeitet und einer „Gemeinwohlbilanz“, die diese Ziele für Unternehmen messbar macht. Unternehmen sind in Felbers Konzept die zentralen Akteure in der Ökonomie, auf sie geht er stark ein.

Felber erarbeitete seinen Ansatz gemeinsam mit einigen Attac-Unternehmer_innen. Auf diese Gruppe gehe ich in diesem Kapitel nicht weiter ein. Genauso wenig bearbeite ich das Projekt „Bank für Gemeinwohl“¹⁰ und das „Projekt Gemeinwohlökonomie“¹¹ die beide mit Felbers Konzept zusammenhängen. In meiner Betrachtung der Gemeinwohl-Ökonomie fokussiere ich auf dessen Brauchbarkeit im Sinne einer fetischkritischen Kapitalismuskritik, die Ausführungen wie die Transformation von der kapitalistischen zu Felbers nicht-kapitalistischer Marktwirtschaft ist dabei nebenrangig.

7.1 *Biografie und Rezeption*

Christian Felber wurde 1972 geboren und ist als freier Publizist, Universitätslektor und Nebenerwerbstätiger tätig. Er ist Mitbegründer von Attac Österreich und einer der Sprecher_innen der Gruppe. Im Projekt „Bank für Gemeinwohl“ ist er seit dessen Gründung 2010 aktiv, ebenso im Projekt „Gemeinwohl-Ökonomie“. Felber publizierte eine Reihe von Büchern, 2010 erschien sein Werk *Gemeinwohl-Ökonomie. Das Wirtschaftsmodell der Zukunft*, seither wurde es in drei europäische Sprachen übersetzt (Felber^a 2013). Das Buch wurde bereits nach einem Jahr erweitert und aktualisiert neu herausgegeben (Felber^b 2013). Es stellt die Weiterentwicklung und Ausarbeitung von Felbers früheren Ideen und Ansätzen dar und wurde gemeinsam mit einigen

10 Das Projekt hat die Gründung einer Bank zum Ziel, die nach Prinzipien der Gemeinwohl-Ökonomie arbeitet: <http://www.demba.at/> [Zugriff 10.11.2013]. Von Felber wurden die Prinzipien der Bank auch in *Gemeinwohl-Ökonomie* beschrieben (Felber 2010: 50ff.).

11 Diese Initiative will die Gemeinwohl-Ökonomie fördern: <http://www.gemeinwohl-oekonomie.org/de> [Zugriff 10.11.2013].

Attac-Unternehmer_innen erarbeitet (Felber 2010: 7f.). Die Ansätze der Gemeinwohl-Ökonomie werden von dem Projekt „Gemeinwohl-Ökonomie“ verfolgt und es wird versucht sie österreichweit in Regionalgruppen zu fördern.

7.2 Kern des Konzepts: Werte

Die Hauptmotivation des derzeitigen Wirtschaftens sind nach Felbers Konzept der Gemeinwohl-Ökonomie Werte wie Konkurrenz und Eigennutz. Sie sind die Ursache für die derzeitigen Krisen (Finanzblasen, Arbeitslosigkeit, Verteilungs-, Klima-, Energie-, Hunger-, Konsum-, Sinn-, Demokratiekrise etc.): „Alle diese Krisen hängen miteinander zusammen, sie sind auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen: die fundamentale Anreizstruktur unseres gegenwärtigen Wirtschaftssystems: Gewinnstreben und Konkurrenz.“ (Felber 2010: 7).

Nach Felber sind Werte das Fundament des Zusammenlebens der Menschen: Wir setzen nach ihnen unsere Ziele, sie zeigen unserem Leben so wie ein Leitstern die Richtung (Felber 2010: 10). Das Dilemma besteht nun darin, dass der Alltag der Menschen und ihre Beziehungen zueinander von ethischem Verhalten – Vertrauen, Teilen, Kooperation – geprägt sei, in einem Teilbereich des Lebens – der Marktwirtschaft – jedoch diesen Werten entgegengesetzte Werte wie Egoismus, Gier, Konkurrenz als Leitsterne anerkannt wären. Somit besteht ein Widerspruch: Welchem Leitstern soll gefolgt werden? (Felber 2010: 10f.). Oft setzt sich dabei der falsche Leitstern, die Werte der Konkurrenz und des Egoismus durch. Verstärkt wird dies dadurch, dass diese Werte von staatlichen Regelungen zusätzlich gestützt werden: „Der Gipfel der Katastrophe ist: Der Gesetzgeber bevorzugt den falschen Leitstern. Er gibt ihm recht – und fördert damit Werte, unter denen wir alle leiden. [...] im Gesetz steht, dass wir in der Wirtschaft nach Gewinn (= dem eigenen Vorteil) streben und einander konkurrenzieren sollen.“ (Felber 2010: 11). Den Maßstab der Werte und die Instanz, die schlussendlich bestätigt, dass Kooperation besser als Konkurrenz ist, stellt für Felber die Menschenwürde dar. Denn wer andere übervorteilt, nimmt sie nicht als gleichwertige Menschen wahr und behandelt sie nicht als solche – somit wird deren Menschenwürde verletzt. Am freien Markt wäre das die Norm (Felber 2010: 12f.). Die ethischen Werte sind also unter der Messlatte der Menschenwürde als dem menschlichen Umgang angebracht zu betrachten, Konkurrenz und Eigennutz nicht.

Grundsätzlich hat Felber jedoch scheinbar mit Macht und ungleichen Möglichkeiten der Menschen kein Problem: „Ein Machtgefälle in privaten Tauschbeziehungen wäre nicht das geringste Problem, wenn alle einander mit Achtung und dem Vorsatz der Wahrung der Würde entgegentreten würden.

Denn dann würde die mächtigere Person der weniger mächtigen Person auf Augenhöhe begegnen, sie sehen und ihre Bedürfnisse und Gefühle genauso ernst nehmen wie die eigenen; und erst mit dem Ergebnis zufrieden sein, wenn beide damit gut leben können.“ (Felber 2010: 15). Das Argument, dass wenn alle miteinander achtsam umgehen würden, es keine Übervorteilung von Schwächeren gebe, ist sehr schwach. Denn es besagt nur, dass wenn alle einer Meinung wären oder sich gleich verhalten würden, es keine Widersprüche geben würde. Dies ist nicht der Fall und wird es wahrscheinlich und hoffentlich auch niemals sein. Eine Position die Menschen in ihrer Würde und unterschiedlichen Bedürfnissen wahrnimmt wäre eine, die allen gleiche Möglichkeiten schafft, ihre Bedürfnisse untereinander zu verhandeln und ihre Konflikte auszutragen.

Felbers Position ist keine materialistische, er übt vielmehr eine moralische Kritik, die mit Werten arbeitet. Diese bezeichnet er als das Fundament des Zusammenlebens (Felber 2010: 10). Werte sind von den materiellen Lebensumständen der Menschen jedoch nicht einfach abzutrennen, das sollte aus den erfolgten Ausführungen zur Fetischkritik in dieser Arbeit klar sein. Eine Abkoppelung der Werte vom wirklichen materiellen Fundament des Zusammenlebens greift als Kritik der Vergesellschaftung zu kurz: „Es genügt [...] zu sehen, dass so genannte ethische Werte keinen Vorrang gegenüber den Lebensumständen, den menschlichen Beziehungen haben. Sie sind Ausdruck dieser Beziehungen, nicht ihr Fundament.“ (Exner 2011a). Felbers Sicht der Menschen erinnert bloß an einen „einen Behälter von „ethischen Werten“, der simplen „Anreizen“ folgt“ (Exner 2011a). Eine Änderung des Anreizsystems wäre genug um der richtige Motivation für richtiges Handeln und guten menschlichen Beziehungen zum Durchbruch zu verhelfen.

Das Moment der Fetischisierung fällt Felber nicht auf. Es bleibt unbeachtet, dass menschliches Tun ungewollt und ohne dass es den Menschen auffällt eine falsche Praxis reproduziert. Ein wert- und fetischkritischer Standpunkt, der hier den Kern des Problems verortet, kann nicht wie Felber die Grundkategorien der Gesellschaft, in denen solch ein fetischisiertes Bewusstsein denkt und über die die Vergesellschaftung organisiert ist, ignorieren. Um es zugespitzt zu formulieren: Eine Gesellschaft, die in den Kategorien Ware, Geld, Kapital, Staat, Profit, Lohnarbeit etc. organisiert ist, kann nur eine Variante – durchaus auch eine bessere – der derzeitigen Gesellschaft sein, jedoch nichts radikal anderes. Felbers Anspruch ist es jedoch, eine nicht-kapitalistische Wirtschaft zu konzipieren (mehr dazu in Kapitel 7.4).

Positiv an Felbers Entwurf ist, dass er Kooperation als den besseren Modus ansieht, wie Menschen ihr Zusammenleben organisieren können. Die Kooperation ist der Konkurrenz überlegen, nicht nur

nach dem Maßstab der Menschenwürde, sondern auch indem sie Menschen eine höhere Lebensqualität bietet (Felber 2010: 16ff.). Felber weist nach, wie weit verbreitet im kapitalistischen Alltagsbewusstsein und wie oft behauptet wird, jedoch wie wenig wissenschaftlich herausgearbeitet ist, dass Konkurrenz die beste Art ist, die Gesellschaft zu organisieren (Felber 2010: 17). In diesem Punkt hält er an der Möglichkeit der Menschen fest, zu kooperieren und nicht von ihrem Menschsein her bereits beschränkt und konkurrenzierend zu sein. In der Beachtung des kapitalistischen Alltagsbewusstseins liegt daher bei Felber ein gewisses ideologiekritisches Moment, das positiv anzuerkennen ist.

7.3 *Gemeinwohl und Gemeinwohlbilanz*

Felbers Alternativkonzept beruht auf der Korrektur der Werte, auf Grundlage derer die Wirtschaft organisiert ist und die den Werten, die menschliche Beziehungen gelingen lassen, entgegengesetzt sind. Er will dem Gewinnstreben und der Konkurrenz den Leitsternstatus aberkennen, indem er den rechtlichen Anreizrahmen ändert und somit die Wirtschaftsakteure_innen von Gewinnstreben auf Gemeinwohlstreben und Kooperation „umpolt“ (Felber 2010: 24).

Als ersten Schritt im Zuge dieser Umpolaktion muss demnach den Unternehmen eine neue Zielsetzung gegeben werden: Weg von der einseitigen Ausrichtung auf den finanziellen Erfolg, hin zu dem Streben nach dem allgemeinen Wohl (Felber 2010: 24). Dieses Gemeinwohl muss in einem zweiten Schritt im Zuge eines demokratischen Diskussionsprozesses erst festgelegt werden. Felber empfiehlt dafür einen direkt gewählten Gemeinwohlkonvent, der im Laufe von zwei Jahren eine Gemeinwohldefinition erarbeitet und diese allgemeine Zielsetzung durch eine Volksabstimmung sanktionieren lässt (Felber 2010: 25f. und 130).

Um die festgelegten Ziele auch messbar zu machen, schlägt Felber eine Gemeinwohlbilanz für Unternehmen vor, die die derzeitige finanzielle Hauptbilanz zu einer Nebenbilanz degradiert (Felber 2010: 28f.). Die Gemeinwohlbilanz dient als zentrales Element in der Gemeinwohlökonomie, denn sie „übersetzt die zentralen gesellschaftlichen Wertvorstellungen, die im Wirtschaftskonvent definiert wurden, in messbare Kriterien. Dadurch kann klar und unmissverständlich festgestellt werden, wie sozial verantwortlich, ökologisch nachhaltig, demokratisch und solidarisch ein Unternehmen sich verhält.“ (Felber 2010: 29). Als ein Zwischenschritt zur Gemeinwohlbilanz dient die Gemeinwohlmatrix, die Felber gemeinsam mit einigen Attac-Unternehmer_innen bereits zur Veranschaulichung und als Vorschlag entworfen hat. Sie soll die Erreichung des Gemeinwohls als allgemeinem Ziel klar messbar machen, in dem sie in Form einer Matrix die verschiedenen Bereiche und Grundwerte des Gemeinwohls mit den

Organisationsbereichen und Funktionen der Unternehmen zusammenbringt (Felber 2010: 29ff.). Die Zielerreichung der Unternehmen in den jeweiligen Bereichen wird mit Punkten gemessen – je mehr Punkte es erreicht, desto mehr rechtliche Vorteile kann es in Anspruch nehmen: ein niedrigerer Steuersatz, ein niedrigerer Zolltarif, ein günstiger Kredit, Vorzug bei öffentlichen Aufträgen, Forschungsk Kooperationen mit der öffentlichen Hand, direkte öffentliche Förderungen. Diese Vorteile sollen den gemeinwohlorientierten Unternehmen helfen, ihre höheren Kosten zu decken (Felber 2010: 34).

Die Unternehmen werden also über eine Bewertung in Punkten dazu veranlasst, dem Gemeinwohl zuzuarbeiten. Dabei stellen sich jedoch eine Reihe von Schwierigkeiten, die nicht nur im operativen Bereich des Konzepts liegen oder darin zu suchen sind, dass Felber Gedankenanstöße und Vorschläge liefert, die noch zu konkretisieren sind, sondern auf grundlegende Widersprüche verweisen.

Felber schlägt vor, die Kriterien der Gemeinwohlmatrix und -bilanz sollten von Unternehmen freiwillig eingeführt werden (Felber 2010: 30). Gleichzeitig verortet er die Problematik der Corporate-Social-Responsibility der derzeitigen Unternehmen in deren Unverbindlichkeit (Felber 2010: 28). Felber meint zwar, die Unternehmen würden wie derzeit auch von externen Instanzen in ihrer Bilanzierung kontrolliert werden, setzt jedoch die Eigenmotivation der Unternehmen, dem Gemeinwohl zu dienen als weit wichtiger an (Felber 2010: 140). In dieser Eigenmotivation liegt ein nicht zu unterschätzendes Sprengpotential für Felbers Konzept. Denn „[d]ie “Gemeinwohl-Punkte” sind an sich ökonomisch wertlos. Der Anreiz für die Unternehmen, sich an der Punktematrix zu orientieren, liegt in Förderungen, die der Staat daran koppeln soll. Zugleich wird davon ausgegangen, dass die Unternehmen, die viel für das “Gemeinwohl” tun, mehr Waren verkaufen und daher mehr Gewinn machen.“ (Exner 2011b). Die Konsument_innen können nun aus einem noch breiteren Sortiment – auch nach Gemeinwohlpunkten gestaffelt und dadurch mit gutem Gewissen behafteten Waren – wählen, die entscheidende Motivation der Unternehmen bleibt jedoch gleich: „[...] wie in der üblichen Marktwirtschaft nicht ökonomisch wertlose Punkte, sondern Geld.“ (Exner 2011a).

Die Gemeinwohlpunkte dienen also eher als zusätzlich eingeführter Zwischenschritt vor dem monetären Erfolg. Sie können von den Unternehmen auch relativ beliebig instrumentalisiert werden, denn eine strenge Kontrolle der Unternehmen strebt Felber nicht an: „Was würde nun in einer Felberschen Gemeinwohloökonomie ein am Gemeinwohl stark orientiertes Unternehmen daran hindern, in einer Region, die gar keine Kindergärten mehr braucht, noch einen weiteren anzubieten, um die damit verbundenen Gemeinwohlpunkte zu erhalten?“ (Exner 2011a). In der Gemeinwoh-

Ökonomie ist somit ein beträchtlicher bürokratischer Kontrollaufwand entgegen ihrer Absicht angelegt, um den Missbrauch der Gemeinwohlmatrix einzudämmen (Exner 2011b).

Diese Widersprüche in der Konzeption Gemeinwohl-Ökonomie verweisen auf den grundlegenden Widerspruch zwischen Gemeinwohl und Marktwirtschaft – an der Felber klar festhält. In einer Marktwirtschaft besteht eben kein eigenes Interesse der Unternehmen am Gemeinwohl „[...] weil man vom Gemeinwohl ebenso wenig leben kann wie von sozialistischer Ehre, sondern man in einer Marktwirtschaft primär einmal Geld verdienen muss, in Konkurrenz zu anderen Unternehmen [...]“ (Exner 2011a). Diese eigentliche Motivation werden auch die durch Gemeinwohlpunkte ausgezeichneten Unternehmen verfolgen – der Widerspruch zwischen Eigenmotivation der Unternehmen und Gemeinwohl kann also nicht durch irgendwelche Gemeinwohlpunkte gelöst werden, sondern verweist auf die Verfasstheit des marktwirtschaftlich organisierten Kapitalismus.

7.4 *Widerspruch „nichtkapitalistische Marktwirtschaft“*

Die Gemeinwohl-Ökonomie ist nach Felber eine Marktwirtschaft, jedoch keine kapitalistische Marktwirtschaft. Kapitalismus sieht Felber klar negativ: Bedürfnisbefriedigung wäre nicht Zweck des Kapitalismus, sondern Kapitalakkumulation (Felber 2010: 21f.). Er beschreibt die Auswirkungen dieser Gesellschaftsform auf das Leben der Menschen mit den Momenten Entfremdung, Konsumzwang, Kaufsucht und Angst (Felber 2010: 22). Der Kapitalismus wäre aufgrund des auf Arbeitende wirkenden Zwangs den Mehrwert der Arbeit abzuliefern eine „unfreie und ausbeuterische Struktur.“ (Felber 2010: 72f.). Er spricht sich gegen eine Reform des derzeitigen Systems aus und fordert eine vollständig neue Alternative: „Einzelne Reformen lindern vielleicht das eine oder andere Symptom, aber das grundlegende Unbehagen mit einer Wirtschaft, die strukturell auf Egoismus, Kontrakurrenz, Besitzorientierung, Wachstumszwang und Naturzerstörung beruht, kann nur durch einen völlig neuen Ansatz ersetzt werden.“ (Felber 2010: 128). Wie bereits aufgezeigt, stellen falsche Werte den Kern des Problems dar, demnach ist auch Marktwirtschaft in ihrer derzeitigen auf Gewinnstreben und Konkurrenz ausgerichteten Form „weder mit Menschenwürde noch mit Freiheit vereinbar.“ (Felber 2010: 16).

Als Organisations- und Koordinationsinstanz hat Felber jedoch gegen den Markt selbst nichts einzuwenden. Sein Ansatz, die Gemeinwohl-Ökonomie, ist demnach ein marktwirtschaftlich organisiertes, nicht-kapitalistisches System. Felber gibt eindeutig an, dass es sich bei seinem Modell aufgrund des Vorhandenseins von privaten Unternehmen und von Geld und Preisen um eine Marktwirtschaft handelt (Felber 2010. 45). Da jedoch dabei die Werte Konkurrenz und

Gewinnstreben nicht zum Tragen kämen, handelte es sich um eine so radikal neue Marktwirtschaft, dass der Name Gemeinwohl-Ökonomie einfach besser passe (Felber 2010: 144).

7.4.1 Kleine vs. große Unternehmen

In der Gemeinwohl-Ökonomie gibt es weiterhin private Unternehmen. Die Eigentümer_innen dieser Unternehmen akkumulieren Kapital (oder zumindest Geld). Dies steht auch nicht in Widerspruch zu den ethischen Werten der Kooperation, nach denen die Wirtschaft der Gemeinwohl-Ökonomie funktioniert. Großer persönlicher Arbeitseinsatz und Fleiß bei Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse aller anderen ermöglicht es den Unternehmer_innen weiterhin sich Mehrwert legal anzueignen (Felber 2010: 38).

Doch ist dies nur für kleine und mittlere Unternehmer_innen möglich. Felber zieht hier zwischen ihnen und den großen Konzernen und Kapitalgesellschaften einen starken Widerspruch auf. Große Kapitalgesellschaften dienen ihm nur zur Bereicherung ihrer Eigentümer_innen, da die wirkliche Arbeit im Unternehmen von den Eigentümern desselben getrennt ist. Kleine Unternehmer_innen hingegen scheinen nur getrieben vom positiven Schaffensdrang und wollen sich in ihren Unternehmen selbst verwirklichen, ihnen dient das Kapital nur zur Unternehmensgründung und nicht als Zweck zur Vermehrung an sich (Felber 2010: 39f.). In der Gemeinwohl-Ökonomie sind dementsprechend auch Aktiengesellschaften verboten – sie werden demokratisch vergesellschaftet (Felber 2010: 66) – für kleine Personengesellschaften ändert sich hingegen in ihrer Eigentumsstruktur nichts (Felber 2010: 40f.). Den Eigentümer_innen der Kleinunternehmen soll weiterhin die Kapitalrendite zukommen, da sie mit ihrer Arbeit dazu beigetragen haben, das Unternehmen aufzubauen (Felber 2010: 39f.).

Insgesamt gesehen ist das Konzept Gemeinwohl-Ökonomie wohl besonders für einen gewissen Kreis von Unternehmen attraktiv: „Mit der ‘Punktematrix’ im Auge wollen vor allem relativ konkurrenzschwache, kleinere Unternehmen und prekarierte Mikrounternehmerinnen oder -unternehmer auf begünstigte staatliche Förderungen hoffen. Darüberhinaus wäre ein gutes Image für sie von geschäftlichem Vorteil.“ (Exner 2011b). Eingriffe in ihre Eigentumsstruktur brauchen sie nicht zu befürchten.

7.4.2 Wachstumszwang und Krisen

Felber ist der Meinung, in seiner Gemeinwohl-Ökonomie gebe es keinen Wachstumszwang für die Unternehmen mehr (Felber 2010: 42 und 55). Ein wichtiger Grund dafür wäre, dass die Zinsen in der Gemeinwohl-Ökonomie aufgrund mangelnder Verschuldung der Unternehmen gegen null tendieren (Felber 2010: 37f.). Ein weiterer Grund wäre, dass die Unternehmen nicht mehr wachsen müssten, da Übernahmen von Unternehmen verboten sind (Felber 2010: 42). Prinzipiell ist der Wachstumszwang durch die neuen Werte im Wirtschaften stark eingedämmt und durch die diversen Regelungen der Gemeinwohl-Ökonomie unmöglich: „Profitmaximierung ist nun weder erstrebenswert noch faktisch erreichbar [...]“ (Felber 2010: 43).

Doch wie auch im derzeitigen Kapitalismus das persönliche Gewinnstreben nicht die Ursache für den Wachstumszwang ist, wird es auch in der Gemeinwohl-Ökonomie nicht Grund für den Wachstumsdrang der Unternehmen sein: Er resultiert schlussendlich aus der Konkurrenz der Unternehmen zueinander, da sie ihre Produkte absetzen müssen (siehe Kapitel 3.3.4). Dieser Zwang ist zwar in der Gemeinwohl-Ökonomie durch diverse Gemeinwohlpolitik verzerrt. Die grundlegende Existenzberechtigung der Unternehmen – die Produktion von Waren, die die Konsument_innen für Geld am Markt kaufen – jedoch unverändert gegeben.

Krisen sind in Felbers marktwirtschaftlicher Gemeinwohl-Ökonomie weiterhin gegeben: Marktschwankungen wären weiterhin möglich (Felber 2010: 46). In einem durch Marktschwankungen hervorgerufenen Krisenfall würden kooperationsbereite gemeinwohlorientierte Betriebe einen Kooperationsausschuss bilden. Dort beraten sie gemeinsam, was am Besten für das Gemeinwohl ist: proportionale Arbeitszeitverkürzung, Arbeitsplätze in allen Unternehmen abzubauen und die Arbeitnehmer_innen umzuschulen, Betriebe aufzulösen oder zusammenzulegen. Im Zuge dieser „kooperativen Marktplanung“ würden die Unternehmen selbst die Krise bearbeiten (Felber 2010: 46ff.). Felber vertraut auf die Problemlösungskapazität und Kooperationsbereitschaft der Unternehmen und sieht Krisen in keinem Zusammenhang zur Kapitalakkumulation an sich.

7.4.3 Gewinn in der Gemeinwohl-Ökonomie

Felber zieht für den Gewinn, den Unternehmen in der Gemeinwohl-Ökonomie erwirtschaften, eine Unterscheidung ein. Gewinn, der im Sinne der Gemeinwohl-Ökonomie verwendet wird, etwa für Investitionen in das Unternehmen, in Rückstellungen für Verlust, Aufstockung des Eigenkapitals,

Ausschüttung an die Mitarbeiter_innen und Leihgabe an andere Unternehmen, bleibt unangetastet. Gewinne hingegen, die an Eigentümer_innen, die nicht im Unternehmen mitarbeiten, ausgeschüttet werden oder die für feindliche Übernahmen, Finanzinvestments und Parteispenden verwendet werden, werden vollkommen wegbesteuert (Felber 2010: 35ff.). Felber führt einen einfachen Vergleich zur Veranschaulichung an: Mit einem Küchenmesser könnte man Gemüse schneiden oder Menschen töten: „Nicht anders sollte es sich mit finanziellen Überschüssen von Unternehmen verhalten, weil diese – wie Geld generell – in der Gemeinwohl-Ökonomie nur noch ein Werkzeug sind, aber nicht mehr Ziel an sich.“ (Felber 2010: 35). Diese Aussage zeichnet Gewinne gleich wie Messer als unschuldig-neutrale und ahistorische Momente. Verdeckt wird dadurch die Rolle des Profit als eine mit dem Kapitalismus historisch und konkret verbundene Form angeeigneten Mehrwerts. Diese kann nicht in eine neue nicht-kapitalistische Gesellschaftsform übernommen werden.

Felber sieht seine Gemeinwohl-Ökonomie jedoch scheinbar als eine nicht-kapitalistische an und spricht von einem „Überschießen“ der Gemeinwohl-Ökonomie in den Kapitalismus, welches verunmöglicht werden muss. „Da Gewinne sowohl nützlich als auch schädlich sein können, werden sie differenziert auf bestimmte Verwendungen begrenzt, um das »Überschießen« in den Kapitalismus – die Akkumulation um der Akkumulation willen – in eine sinnvollere Richtung umzulenken.“ (Felber 2010: 35).

Dass Kapitalismuskritik sich nicht nur an der „Gier“ der kapitalistischen Subjekte und deren Werten abarbeiten kann, ist seit Behandlung von Marx' Sicht der Kapitalist_innen (Kapitel 3.3.2) klar. Ebenso wenig trifft eine Kapitalismuskritik, die dessen derzeitige Variante mit Grusel-Adjektiven belegt (Kapitel 5.4) den Kern der Kapitalakkumulation. Dieser Kritik scheint Felber jedoch nicht allzu fern zu sein: „Der Gewinn ist nur noch ein begrenztes Mittel für klar definierte Zwecke. Dem, was heute als »Überschießen« des Kapitalismus, als »Maßlosigkeit« und »Gier« erlebt wird, wird ein Ende gesetzt.“ (Felber 2010: 29).

7.5 Staat

Felber vertritt keine Position die Staat und Kapital als zusammengehörige Momente auffasst und die auf deren aufeinander Bezogen-Sein eingeht (siehe Kapitel 5.2 zur Gleichursprünglichkeit des Kapital- und Staatsfetischs). Auch sieht er zwischen Staat/Politik und Markt in der globalisierten Welt einen Widerspruch, den es so nicht gibt (siehe Kapitel 5.4 zur Globalisierung).

Felber nennt Beispiele wie politische und wirtschaftliche Eliten verschmelzen (Felber 2010: 92). Dies passiert bei ihm jedoch nur auf einer persönlichen Ebene – gewisse Akteure haben Funktionen

in Politik und Wirtschaft – grundsätzlich sind die Sphären Staat und Markt jedoch getrennt. Deshalb können auch Einzelpersonen in die prinzipiell allen gleiche Rechte garantierende Sphäre des Staates und der Politik eindringen und diese unterminieren: „Durch die Nichtbegrenzung des Eigentumsrechts sind einige Personen und Unternehmen so reich und mächtig geworden, dass sie die Medien dominieren und politische Prozesse zu ihren Gunsten lenken können. Das widerspricht dem demokratischen Grundprinzip der gleichen Rechte, Chancen und Beteiligungsmöglichkeiten für alle.“ (Felber 2010: 61). Daher fordert Felber, die Einkommen in der Gemeinwohl-Ökonomie zu begrenzen. Damit wäre jedoch maximal eine gewisse politische Freiheit und Mitsprache garantiert.

Eine umfassende allgemeine Emanzipation im Marxschen Sinn (Kapitel 2.1), an der sich progressive Bewegungen messen müssen, ist mit solch einer Position nicht machbar. Diese strebt Felber auch nicht an, ihm schwebt ein stark an der derzeitigen bürgerlichen Demokratie angelehntes Konzept vor: „Klarer getrennte Gewalten würden ein spürbares Mehr an Demokratie und größeres Vertrauen in diese Staatsform geben.“ (Felber 2010: 95). Möglichst viele Menschen sollten auf vielen Ebenen mitgestalten können (Felber 2010: 94). Volksabstimmungen und Momente der direkten Demokratie spielen eine wichtige Rolle (Felber 2010: 97). Der „Souverän“ hat in Felbers Gemeinwohl-Ökonomie das Sagen. Doch „[s]elbst wenn man Migrant_innen einbeziehen würde, änderte dies nichts an dem Umstand, dass „Österreich“ eine willkürliche Grenzziehung ist und man mit dem „Souverän“ auch die Nation und ihre Scheußlichkeiten festschreiben würde.“ (Exner 2011a).

Der Staat ist in der Gemeinwohl-Ökonomie eine wichtige Instanz um die „schwarzen Schafe“ unter den Unternehmer_innen zu strafen und zu kontrollieren und sie zu regel- und gemeinwohlkonformen Verhalten zu bringen (Exner 2011a). Die Rolle des Staates wird jedoch durch die Eigenmotivation der Unternehmer_innen Gemeinwohlpunkte zu sammeln etwas relativiert.

7.6 *Zwischenresümee*

Felbers Konzept der Gemeinwohlökonomie ist ein marktwirtschaftlicher Ansatz, der – gemessen an der Lebensqualität der in ihr Lebenden – der heutigen Marktwirtschaft in vielen Bereichen vorzuziehen ist. Ein radikal-utopischer Gegenentwurf zum derzeitigen Kapitalismus ist sie nicht. Meiner Einschätzung nach ist sie ein sehr viel sozialer und ökologisch verträglicherer Kapitalismus, der jedoch einige neoliberale Elemente enthält.

Felber schätzt die Eigenmotivation der Menschen in der Gemeinwohl-Ökonomie sehr. Diese Motivation erstreckt sich natürlich auch auf den Bereich der Arbeit, die in der Gemeinwohl-

Ökonomie noch immer Lohnarbeit in Unternehmen ist, die private Eigentümer_innen haben. Felber spricht sich gegen eine Mindestsicherung aus, die ein gutes Leben ermöglicht – sie solle lediglich das Überleben ermöglichen, denn „[w]er ein gutes Leben haben möchte, muss dafür etwas tun.“ (Felber 2010: 80). Auch wäre in der Gemeinwohl-Ökonomie die Motivation der Arbeitenden höher sich innerbetrieblich einzubringen (Felber 2010: 49).

Kooperationen auf Augenhöhe verwirklicht die Gemeinwohl-Ökonomie nicht: Es gibt lohnabhängige Menschen und Unternehmer_innen, die ihnen Weisung erteilen und das Eigentum an den Produktionsmitteln inne haben (Exner 2011b). Der Ansatz fokussiert auf Unternehmer_innen als zentrale handelnde Akteur_innen. Exner bezeichnet ihn daher als „Wunschtraum weißer, (mittel)europäischer, gut ausgebildeter, ehrgeiziger, leistungsorientierter und sozial flexibler Frauen und Männer.“ (Exner 2011b). Durch Felbers Ideen im Bereich Erbrecht und „demokratische Mitgift“ hätten schlussendlich alle ähnliche Startvoraussetzungen und damit die Möglichkeit solche Unternehmer_innen zu werden (Felber 2010: 67ff.). Schlussendlich sei die Gemeinwohl-Ökonomie jedoch geprägt vom „Stempel des Kleinbürgerinteresses“:

„Im Gefühl der Bedrohung durch ökonomische Mächte und Kräfte, die man selbst nicht in der Hand hat, [...] infiziert von der Idee individueller Leistung und gerechter Belohnung, im Vertrauen auf den Staat und die Schule als strafende und belohnende Instanzen, [...] schwankt der Kleinbürger-aus-Überzeugung zwischen dem Gefühl moralischer und intellektueller Überlegenheit, dem Glauben an feste Autoritäten und der Angst vor einer unkontrollierbaren, spontanen, die herrschende Ordnung in Frage stellenden Entwicklung einerseits und der Angst vor übergeordneten Autoritäten und dem Gefühl seiner realen Ohnmacht andererseits. Die Konzeption des dem Gemeinwohl dienenden Kleinunternehmers, der die Welt vor dem „großen Kapital“ rettet und das „kleine Kapital“ zusammen mit der „ehrlichen Leistung“ in einer „ordentlichen Welt“ der „sinnvollen Investitionen“ und „demokratischen Banken“ hoch und Schweizerische Volksabstimmungen abhält, während er vom Staat dafür belobigt wird, ist das ideologische Produkt dieses Sozialcharakters.“ (Exner 2011a).

Diese sehr scharf formulierte Abrechnung mit der Gemeinwohl-Ökonomie ist, misst man Felbers Ansatz an den Ansprüchen die eine wert- und fetischkritische Perspektive an sich selbst stellen muss um emanzipatorisch wirken zu können, in vielen Punkten zutreffend.

Zugute zu halten ist Felber, dass er keine Trennung von produktivem Realkapital und raffendem, unproduktivem Finanzkapital einzieht. Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist für Felber die

Größe der Unternehmen. Dabei geht es ihm jedoch vorwiegend um die ökologische Dimension (regionale Produktion und Konsum) und um den Wachstums- und Konzentrationszwang unter den Unternehmen. Auch in seinen Ausführungen über die Bank für Gemeinwohl schiebt er dem Banksektor nicht die Verantwortung für die Krisen in der derzeitigen Vergesellschaftung zu (deren Ursachen sind ja die falschen Werte und das falsche Anreizsystem), äußert sich aber kritisch zu Liberalisierung und Deregulierung (Felber 2010: 50ff.).

Schlussendlich ist Felbers Ansatz einer, der an den heute gegebenen Verhältnissen ansetzt, um diese zu verändern. Das Anknüpfen an aktuelle Momente und daher auch die Notwendigkeit teilweise sehr konkrete Ideen über ihre Veränderung im Zuge der Transformation zur Gemeinwohl-Ökonomie zu entwickeln, ist ihm daher nicht vorzuwerfen. Der Umgang mit Unternehmen als einem zentralen Akteur der Ökonomie ist aus einer materialistischen Perspektive positiv an Felbers Ansatz. Die Gemeinwohl-Ökonomie scheitert jedoch am Anspruch Felbers, etwas vollständig Anderes, Nicht-kapitalistisches zu sein. Dies muss sie auch, da sie sehr viele Momente der derzeitigen Gesellschaft – Geld, Ware, Kapital, Lohnarbeit, Privateigentum an Unternehmen, Staat – fast unverändert übernimmt.

8 Zins- und Geldkritik: Silvio Gesell

Im Mittelpunkt Gesells Analyse des Kapitalismus steht die These von der Wertbeständigkeit des Geldes und der Möglichkeit der Geldbesitzer_innen, Bargeld zu horten und so einen Geldstreik zu betreiben. Auf dem Markt sei Geld tauschdynamisch den Waren und der Arbeitskraft überlegen. Daher können die Geldbesitzer_innen, sich ungestraft weigern, Geld zirkulieren zu lassen und damit die ihm eigene Aufgabe – das Ermöglichen von Warentausch in der Eigenschaft als Tauschmittel – nicht zu erfüllen. Die mächtigeren Geldbesitzer_innen können – im Gegensatz zu den Besitzer_innen von Waren und Arbeitskraft – ihre Mittel zurückhalten, bis sich am Markt die Austauschbedingungen für sie gebessert haben. So erpressen sie ein Zusatzeinkommen. Als Konsequenz daraus wird die Wirtschaft krisenanfälliger (da der Geldumlauf nicht gewährleistet ist) und es kommt über die Existenz des Zinses als diesem arbeitslosen Zusatzeinkommen zu ungewünschten verteilungspolitischen Konsequenzen (Senft 1992: 57¹²). Gesell spricht dabei nur von Bargeld. Moderne Freiwirt_innen halten daran noch immer fest und haben oft Mühe zu begründen, warum angesichts der Existenz von Kreditkarten, Online-Shopping etc. noch immer die Menge des umlaufenden Geldes Grund für Krisen sein soll (Bierl/Burschel 2012: 17¹³).

Gesell will das Geldwesen reformieren und damit den Grund der Krisen beheben: „rostendes Geld“ – „Freigeld“ als nicht durch Gold gedecktes Papiergeld, das jährlich einen gewissen Prozentsatz an Kaufkraft verliert – soll die Überlegenheit der Geldbesitzer_innen im Austauschprozess beseitigen, den Geldumlauf gewährleisten, die Nachfrage sichern und den Zins beseitigen.

Ein zweiter wichtiger Bestandteil in Gesells Konzept ist ein Bodenreformkonzept zur Schaffung von „Freiland“: Das gesamte Bodeneigentum wird durch Enteignung in Freiland umgewandelt. Erst enteignet der Staat den gesamten Grundbesitz und entschädigt die Eigentümer_innen dafür (Gesell 1938: 68). Das so freigewordene Land wird nun in öffentlichen Versteigerungen an Pächter_innen übergeben (Gesell 1938: 67 und 72). Mit den Einnahmen der Pacht bestreitet der Staat die Ausgaben für die Entschädigung der ehemaligen Eigentümer_innen. Die Schaffung von Freiland ist

12 Der Ökonom und Freiwirt Gerhard Senft ist am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Wirtschaftsuniversität Wien tätig und publizierte seine Dissertation unter dem Titel *Weder Kapitalismus noch Kommunismus. Silvio Gesell und das libertäre Modell der Freiwirtschaft*. In dieser Arbeit beziehe ich mich vor allem bzgl. der Biografie Gesells auf Senft, folge diesem in seiner Beurteilung des freiwirtschaftlichen Modells jedoch nicht.

13 Peter Bierl forscht zu Aberglauben, Esoterik und Pseudowissenschaften insbesondere im linken Diskurs und beschäftigt sich umfassend und kritisch mit Gesell und seinem Denken. Bierl stellt bezüglich der Rezeption und Kritik der Freiwirtschaftsbewegung fest: „Was fehlt, ist eine kritische Gesamtdarstellung der Gesellianer bzw. der Freiwirtschaftsbewegung, ihrer Theorie und Entwicklung, von Vorläufern und aktuellem Einfluß in Deutschland.“ (Bierl 2012: 20). Diese Lücke will er mit seinem Werk versuchen auszugleichen. Ich beziehe mich daher insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses mancher Aussagen Gesells zu seinem Gesamtwerk auf Bierl.

somit ein Nullsummenspiel, bzw. rentiert sich nach spätestens 20 Jahren (Gesell 1938: 68 und 70). Somit kann einerseits der Zugang zu Land für alle gewährleistet werden und andererseits die Grundrente und die Bodenwertsteigerung abgeschöpft und für öffentliche Zwecke verwendet werden. Gesell will die Überschüsse aus der Einnahme der Pacht an die Mütter in Form einer nach Anzahl der Kinder abgestimmten Mutterrente ausbezahlen (Gesell 1938: 68 und 92). Mütter könnten somit ihrer natürlichen Berufung folgen und sich auf die Hochzucht der Menschheit konzentrieren, indem sie ausschließlich erbbiologisch wertvolle Männer als Partner akzeptieren. Gesell spricht von einem „Zuchtwahlrecht“ der Frauen (Gesell 1938: 92). Doch löst die Einführung von Freiland nicht alle Probleme des Wirtschaftens: Zins, Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrisen werden weiterhin abgeschwächt bestehen bleiben. Diese Probleme kann nur die Einführung von Freigeld lösen (Gesell 1938: 110).

In dieser Arbeit werde ich mich mit Freiland nicht weiter beschäftigen, sondern auf Freigeld als zweiten Teil von Gesells Umgestaltungskonzept der Wirtschaft konzentrieren, da dem Freigeld meiner Meinung nach die Schlüsselstelle in Gesells Gesamtkonzept zukommt. Auch ist die Bearbeitung von Gesells Sicht von Geld und Zins aus einer ideologiekritischen und wertkritischen Perspektive fruchtbarer. Aus dieser Perspektive ist es daher auch unwichtig, ob Gesells Aussagen und Berechnungen beispielsweise hinsichtlich der Umlaufmenge des Geldes richtig sind oder nicht – ich beurteile sie daher in dieser Arbeit nicht.

8.1 *Biografie und Rezeption*

8.1.1 Biografie

Silvio Gesell wird 1862 in St. Vith (damals Deutschland, heute Belgien) in abgesicherten ökonomischen Verhältnissen geboren. Gesell besucht das Gymnasium und tritt mit 16 Jahren eine Stelle in der deutschen Reichspost an. Bis zu seinem 22. Lebensjahr arbeitet er anschließend in Spanien – erst als Kaufmannslehrling, dann als Korrespondent. Nach Ableistung seines Armeedienstes in Deutschland und einer zweijährigen Anstellung in Braunschweig übersiedelt er nach 1887 nach Argentinien. Er arbeitet dort als Kaufmann für zahnmedizinische Artikel, Hygiene- und Kinderartikel. Bis Mitte der 1890er Jahre wächst sein Unternehmen, die „Casa Gesell“, zu einem florierenden Unternehmen, zu dem auch eine Kartonagenfabrik gehört. 1900 kehrt Gesell wieder nach Europa zurück und lebt in der Schweiz als Landwirt. Nach einem weiteren mehrjährigen Aufenthalt in Argentinien zieht er nach Deutschland und lebt in Oranienburg nahe Berlin in der von deutsch-völkischem Gedankengut inspirierten Obstbaugenossenschaft Eden.

Während des Ersten Weltkrieges verlässt Gesell Deutschland und geht wieder in die Schweiz. Nach Ende des Ersten Weltkrieges wird er auf Vorschlag von Ernst Niekisch, Gustav Landauer und Erich Mühsam zum Volksbeauftragten für Finanzen in der Münchner Räterepublik gewählt. Nach nur sieben Tagen Amtszeit und dem Sturz der Räterepublik kommt Gesell in Haft, wird schließlich freigesprochen und geht – da ihm die Einreise in die Schweiz verwehrt wird – nach Oranienburg zurück. Dort stirbt er 1930 an Lungenentzündung (Senft 1990: 31ff. und 1992: 55f.).

Während seines ersten Argentinienaufenthalts beginnt sich Gesell für gesellschaftliche und wirtschaftspolitische Fragen zu interessieren und publiziert von 1890 bis 1900 sechs Schriften. Diese ersten Publikationen blieben recht unbeachtet (Senft 1990: 32). Bereits in diesen ersten Schriften sind jene Annahmen getroffen, die die Freiwirtschaft ausmachen. Bis heute wird lediglich versucht, Momente wie Inflation oder bargeldlosen Zahlungsverkehr in das Schema einzugliedern (Bierl/Burschel 2012: 85).

Ab 1900 beschäftigt sich Gesell mit den Werken von Pierre Joseph Proudhon, Henry George, Adam Smith und Karl Marx und gründet im Jahr 1902 die Zeitschrift „Geldreform“ in der er erste Vorschläge zur Reform des Geldes und zur Sozialisierung des Grund und Bodens macht. Die Zeitschrift erweist sich als Misserfolg und wird nach nur zwei Jahren eingestellt (Senft 1990: 33). Einige Jahre später gibt Gesell gemeinsam mit Georg Blumenthal die Zeitschrift „Der Physiokrat“ heraus. Diese wird jedoch mit Beginn des Ersten Weltkrieges von der Zensur verboten (Senft 1990: 34).

1916 gibt er sein Hauptwerk *Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld* heraus. Im Titel des Werks bezieht sich Gesell auf eine natürliche Ordnung der Wirtschaft und Gesellschaft. Er zieht damit eine Verbindung zu den Urvätern der modernen Nationalökonomie: Smith und vor ihm die französischen Physiokraten bezogen sich auf die „natürliche Ordnung“ in Abgrenzung zur „göttlichen Ordnung“ des feudalen Systems (Senft 1992: 56). Gesell will nun diese natürliche Ordnung herstellen. Sie muss vor dem Hintergrund der herrschenden Privilegien, Monopole und Vorherrschaft des Kapitals erst geschaffen werden und kann nicht aus sich selbst heraus entstehen.

8.1.2 Wirkung und Rezeption

Die ersten Organisationen der Freiwirtschaftslehre in Deutschland entstehen unter dem von Georg Blumenthal eingeführten Begriff „Physiokratie“ nach dem Jahr 1909. Erst später wird die Bezeichnung Freiwirtschaft oder NWO-Bewegung, angelehnt an Gesells Hauptwerk *Die Natürliche Wirtschaftsordnung*, verwendet (Bierl/Burschel 2012: 15f. und 40). Mit der Phase der Hochinflation

kommt nach dem Ersten Weltkrieg der Aufschwung der Freiwirtschaftsbewegung: Eine schnell zunehmende Zahl von Ortsgruppen wirbt mit Denkschriften, Flugblattaktionen, Vortragsreihen und Protestbriefen für eine stabile Währung freiwirtschaftlichen Zuschnitts. Berührungspunkte und Verflechtungen mit vielen Bereichen einer Gegenkultur entstehen in Form verschiedener Kommuneprojekte der Friedensbewegung der Zwischenkriegszeit, den Initiativen der Bodenbesetzer_innen und der wilden Siedler_innen (Senft 1992: 59f.).

In den 1920ern kommt es zu einem neuen Höhepunkt der Freiwirtschaftsbewegung mit ersten Freigeldexperimenten. 1921 gründen verschiedene freiwirtschaftliche Gruppen den „Freiwirtschaftsbund FFF“ (FWB), dieser hat zwei Jahr später bereits etwa 13.000 Mitglieder (Bierl/Burschel 2012: 180f.). 1924 spaltet sich jedoch der Bund und der „Fisiokratische Kampfbund“ (FKB) entsteht (Bierl/Burschel 2012: 183). 1929 entwickelt sich aus einem Gutscheinsystem des FKB die „Wära-Tauschgesellschaft“. Die „Wära“ ist eine als Schwundgeld konzipierten Parallelwährung. Dieser Tauschgesellschaft gehören zur Spitzenzeit Ortsgruppen in bis zu 30 Städten und bis zu 1.000 Betriebe an (Bierl/Burschel 2012: 40f.).

Senft behauptet, die Wära wäre ein so erfolgreiches Modell gewesen, dass sie seitens des Reichsfinanzministeriums als Bedrohung für die Reichsmark gesehen wurde und daher 1931 untersagt wurde (Senft 1990: 17f. und 1992: 60ff.).

Bierl erklärt das Scheitern der Wära anders: Sie ging an den Verfehlungen der eigenen Macher zugrunde. 1929 kaufte Max Hebecker ein bankrottetes Braunkohlekraftwerk in Schwanenkirchen in Bayern. Ermöglicht wurde das durch den FKB, in dem Hebecker Mitglied war und der ihm einen großen Kredit, ausgezahlt mehrheitlich in Wära, gewährte. So gelang es, das Bergwerk wieder in Betrieb zu nehmen und etwa 60 Arbeiter mit Wära zu bezahlen. Das wurde von Freiwirtschaftler_innen als „Wunder von Schwanenkirchen“ gepriesen, zeigte sich jedoch bald als Fass ohne Boden: Durch den gewährten Kredit und die abgeschlossenen Verträge der Wära-Tauschgesellschaft, die eigene Währung in Reichsmark umzutauschen, konnte zwar das Bergwerk wieder eröffnet werden, doch musste dauernd neues Geld zugeschossen werden. Hebecker hatte seine Mitstreiter_innen im Umbau des Währungssystems getäuscht und nur deren Einsatz hielt das Bergwerk noch am Leben. Die Notverordnung, die 1931 die Wära verbot, rettete die Betreiber_innen der Wära-Tauschgesellschaft schlussendlich davor, als Massenbetrüger_innen dazustehen (Bierl/Burschel 2012: 41f.).

In Wörgl in Tirol gab es ebenfalls ein freiwirtschaftliches Projekt, das nach Senft ebenfalls aufgrund seines Erfolges verboten worden sei: Nachdem erst große Erfolge erzielt werden und die Arbeitslosigkeit innerhalb einiger Monate um ein Viertel gesenkt wird, verbietet die Bundesregierung nach gut einem Jahr das Projekt jedoch aufgrund des Verstoßes gegen das

Notenbank-Privileg (Senft 1990: 17f. und 1992: 60ff.). Dies verschweigt, dass in Wörgl weiterhin 93 Prozent der Umsätze in Schilling getätigt wurden und dass ein Drittel der ausgegebenen Schwundgeld-Scheine als Sammelobjekte verschwanden, der Gemeinde Wörgl also deren Nominale quasi geschenkt wurde (Bierl/Burschel 2012: 44f.). Bierl führt als Erklärung des Erfolgs des Schwundgeldes in Wörgl zwei Punkte an: „Es funktionierte wie eine nichtprogressive Steuer (Schwund), die ärmere Bürger proportional zu ihrem Einkommen stärker belastet als Reiche, und wie ein Kredit, den die Kommune bei ihren Arbeitern und Angestellten erhob, indem sie diese einfach mit Schwundgeld entlohnte.“ (Bierl/Burschel 2012: 45).

Nachdem in Europa das fordistische Produktionsmodell einige Jahrzehnte Wohlstand und umfangreiche Konsummöglichkeiten für breite Bevölkerungsschichten sicher stellte und somit für die prekären freiwirtschaftlichen Krisenlösungsmodelle kein Bedarf bestand, gibt es seit einigen Jahren im Zuge der Krise des fordistischen Modells eine Renaissance der freiwirtschaftlichen Experimente. Der erste Tauschring in Deutschland wurde 1994 in Halle gegründet. Bis 2009 wuchs die Zahl der Tauschring-Initiativen auf rund 200, wovon viele derzeit vor sich hin dümpeln (Bierl/Burschel 2012: 29f.).

Als erstes neueres Regionalgeldsystem in Deutschland wurde 2001 der „Roland“ in Bremen eingeführt, darauf folgte der erfolgreichere „Chiemgauer“ (Bierl/Burschel 2012: 32).¹⁴ Der Chiemgauer ist das bei weitem erfolgreichste Projekt, doch nimmt sich auch der in Chiemgauer erzielte Umsatz im Vergleich zu den Umsätzen in Euro in der Region als sehr bescheiden aus: 2012 waren nur rund 490.000 Chiemgauer im Umlauf (ein Chiemgauer ist gleich ein Euro), die Kaufkraft der Region beträgt ungefähr 7,6 Milliarden Euro pro Jahr (Bierl/Burschel 2012: 35f.). Die Regionalgeldsysteme lassen ebenso wie die inflationär aufkommenden Ansätze einer alternativen, einer Parallel- oder Komplementärwährung und eines Arbeits-, Zeitgeldes oder neutralen Geldes eine fundierte Geldtheorie vermissen (Altvater 2004: 16f.). In der Fokussierung auf eine gewisse Region vereinen die Freigeldinitiativen ideologisch die Freiwirtschaft, den Regionalismus und die globalisierungskritische Wunschvorstellung einer lokal begrenzten Wirtschaft (Bierl/Burschel 2012: 38). Dabei wird oft verdeckt, worum es bei diesen freiwirtschaftlichen Konzepten wirklich geht: „Im Gegensatz zu dem Gerede von Solidarität gelten im Prinzip die Mechanismen des Manchesterkapitalismus. Wer keine Arbeit, keine Dienstleistungen oder Güter einbringen kann – etwa Kranke, Behinderte und Alte – ist prinzipiell ausgeschlossen.“ (Bierl/Burschel 2012: 31).

¹⁴ In Österreich ist das bekannteste und erfolgreichste Regionalgeldprojekt der „Waldviertler“ <http://www.waldviertler-regional.at/> [Zugriff 21.10.2013]

8.1.3 Verbindungen nach rechts damals und heute

Senft tut die historische Verbindung zwischen Gesellianer_innen und Nationalsozialist_innen als den Gesellianer_innen gelegentlich „angelastet“ ab. Die Kapitalanalyse Gesells sei von dem nationalsozialistischen Theoretiker Feder beispielsweise „ungeniert in seine üblen Machwerke übernommen“ worden. „Wendehälsigkeit“ sei zwar – so wie überall – auch in den Reihen der Freiwirtschaftsbewegung vorgekommen, Gesell selber „war mit Sicherheit kein Antisemit, kein Rassist, kein Imperialist und auch kein Nationalist.“ (Senft 1992: 60).

Die Anschlussfähigkeit an Gesells Denken für offen und strukturell antisemitische Positionen wird in Kapitel 8.2.5 behandelt. Hier will ich zunächst nur festhalten, dass es sowohl zwischen den Gesellianer_innen zu Gesells Lebzeiten als auch heute enge Verbindungen ins rechte und rechtsextreme Lager gibt. Oft fanden und finden die beiden Lager über den Gedanken des Umweltschutzes und der Erhaltung einer lebenswerten und intakten Natur zueinander. Dabei lässt sich der Brückenschlag der Gesellianer_innen zu den Nazis der NSDAP und die Verbindung zu neofaschistischen, neuheidnischen rechtsextremen Gruppen heute nicht klar mit einem Schnitt im Jahr 1945 trennen.

Ein Beispiel für diese Zusammenarbeit zwischen Gesellianer_innen und Alt-Nazis als auch Neonazis und Neuen Rechten zeigt Volkmar Wölk¹⁵ exemplarisch am „Weltbund zum Schutze des Lebens“ (WSL). Der WSL wurde von dem österreichischen Forstbeamten und Schriftsteller Günther Schwab als „Weltbund zur Rettung des Lebens“ gegründet und später umbenannt. Das ehemalige NSDAP-Mitglied Schwab publizierte Schriften, die sich in den Reihen der völkischen und freiwirtschaftlichen Umweltschützer_innen sowie unter den Anhänger_innen verschiedener neuheidnischer Sekten großer Beliebtheit erfreuten. Diese germanophilen Gruppen sammelten sich im WSL (Wölk 1992: 9). In den 1970ern hatte dieser „Umweltschutzverband“ rund 3000 Mitglieder in der BRD und zählte damit zu den bedeutendsten Vereinigungen in diesem Feld. 1974 wurde die Präsidentschaft der deutschen Sektion von dem ehemaligen NSDAP-Mitglied Haverbeck übernommen. Haverbeck baute das von ihm gegründete „Collegium Humanum“ als Think-Thank an den WSL und baute es als Machtzentrum des WSL aus. Anfang der 1980er Jahre erfolgte mit der Wahl des eher NS-kritischen evangelischen Pfarrers Werner Schwab ein kurzer Rückschlag für das völkische Lager, dieses gewann jedoch bald wieder die Oberhand. Das „Collegium Humanum“ wurde wieder zum Knotenpunkt der unorthodoxen neofaschistischen Gruppen und verschiedener Außenseiter-Positionen im Bereich Umweltschutz (Wölk 1992: 9f). „Umweltschutz, in der Diktion

¹⁵ Wölk schreibt auch unter mehreren Pseudonymen über Entwicklungen im rechtsextremen Spektrum und arbeitet im Büro der sächsischen Landtagsabgeordneten Kerstin Köditz (die Linke) <http://www.kerstin-koeditz.de/blog/ein-offenes-buro-fur-alle/> [Zugriff 27.09.2013]

des WSL: Lebensschutz, wurde vom WSL als Bestandteil eines umfassenderen geistigen Konzeptes begriffen.“ (Wölk 1992: 11). Kern dieses Konzeptes waren völkische und mythische Positionen. Diese weisen in ihrer Elitenkonzeption eine deutliche Anbindung an die Theoretiker der konservativen Revolution der Weimarer Republik auf. Es besteht somit eine gewisse Distanz zum Nationalsozialismus, die jedoch keinesfalls überbewertet werden darf, da sich führende Personen des WSL nicht von der Person Adolf Hitlers distanzieren (Wölk 1992: 11). Eine Anbindung des „Collegium Humanum“ besteht auch zu der als verfassungsfeindlich eingestuften Gruppe „Bund Heimattreuer Jugend“ (BHJ). Der Bezugspunkt in dieser Verbindung ist der Gedanke des Bündischen und Organischen. Es bestehen sowohl personelle Überschneidungen als auch Kooperationen mit dem Seminarprogramm des „Collegium Humanum“ (Wölk 1992: 15ff.).

Was hat dies nun mit den Gesellianer_innen zu tun? Zwischen dem WSL und den verschiedenen Vereinigungen der Gesellianer_innen besteht eine enge Zusammenarbeit. Die Anhänger_innen von Gesells Lehren hatten im WSL stets besonderes Gewicht. Funktionäre des WSL kandidierten für die gesellianische „Freisoziale Union“ (FSU) zum deutschen Bundestag. Theoretiker der FSU hielten Vorträge am „Collegium Humanum“ und führende Mitglieder des WSL bekennen sich als Anhänger_innen der Lehren Gesells (Wölk 1992: 19f., Bierl/Burschel 2012: 206f.).

Hinsichtlich des „rassischen“ Gesichtspunktes stellt sich das Bild etwas komplexer dar. In den Debatten und Auseinandersetzungen zu Zeiten der Weimarer Republik bezogen sich viele Nazi-Ideolog_innen positiv sowohl auf Gesells wirtschaftspolitische Vorstellungen als auch auf dessen völkisch-rassistische Konzeptionen. Schlussendlich lehnte jedoch die Mehrheit der Nazis Gesells Freihandel, sein Schwundgeld und sein Freiland ab. Die Gemeinsamkeit in der pseudo-ökonomischen Sichtweise beschränkte sich auf die Ablehnung von Zins und Goldstandard (Bierl/Burschel 2012: 147ff.). Gesell wies die Identifikation der Jüd_innen als Ursache allen Übels zurück, für ihn lag die Ursache des Übels im Geld. Eine Übereinstimmung ergab sich zwischen Gesell, vielen Gesellianer_innen und den Nazis aufgrund ihrer antidemokratischen Haltung, ihres Antimarxismus und ihres Rassismus (Bierl/Burschel 2012: 191). Altvater führt weitere ideologische Parallelen an: „Die Naturalisierung des Wettbewerbs, des Kampfes in einem Prozess der natürlichen Auslese, die Offenheit der Bodenfrage zu Blut-und-Boden-Interpretationen, die Verteufelung des Zinses auf „raffendes Kapital“, die Überhöhung des Individuums zum hochgezüchteten Übermenschen, die Auffassung der Frau als Mutter.“ (Altvater 2004: 30).

Am ersten Mai 1933 gründeten Freiwirt_innen den „Rolandbund“ in der NSDAP. Er sollte zur Vernetzung der Gesellianer_innen untereinander dienen. Der Rolandbund hatte extreme Antisemit_innen als Mitglieder, wurde jedoch 1934, nach der Ermordung vieler SA-Führer aufgelöst (Bierl/Burschel 2012: 194ff.).

Nach 1945 bezogen sich freiwirtschaftliche Autor_innen stark auf Gesells völkische und biologistische Sichtweisen. Die Hochzucht des Menschen, Eugenik und die Partnerwahl der Frauen nach erbbiologischen Gesichtspunkten waren dabei die zentralen Momente (Bierl/Burschel 2012: 152ff.). Die Spitze des Eisberges ist wohl der Freiwirt Otani, der sich 1978/81 positiv auf die auch von den Nazis geschätzten *Protokolle der Weisen von Zion* bezog und damit den Schritt zum offenen Antisemitismus machte (Bierl/Burschel 2012: 157f.).

8.2 Gesells Konzept

8.2.1 Wertbeständigkeit des Geldes

Die zentralen Vorstellungen und Konzepte Gesells sind alle auf Geld bezogen, jedoch ausschließlich auf Bargeld. Spätere Schriften von Gesell und Werke seiner Epigonen bemühten sich lediglich, nicht auf Bargeld bezogene Momente wie Inflation oder bargeldlosen Zahlungsverkehr in das Schema einzubeziehen (Bierl/Burschel 2012: 85). Gesell betrachtet das Geld nur hinsichtlich dessen Eigenheiten als Tauschmittel in einer arbeitsteiligen und über Tausch vermittelten Gesellschaft (Gesell 1938: 126, 142, 152). Andere Zugänge zum Geld spielen bei ihm keine Rolle. Zentral ist für Gesell die Vorstellung der Wertbeständigkeit des Geldes. Dazu finden sich in Gesells Werken sehr widersprüchliche Aussagen. Einerseits vertritt er das Saysche Gesetz, wonach jedes Angebot sich seine Nachfrage verschafft. Daraus folgt, dass der Wert des Geldes abhängig ist von der Warenmenge am Markt und entsprechend schwankt. Die Forderung Gesells nach einer Indexwährung und der Regulierung der zirkulierenden Geldmenge basiert auf diesen Annahmen (Bierl/Burschel 2012: 86 und 103). Andererseits meint Gesell jedoch, Geld sei wertbeständig. Oft bleibt unklar, ob nun Papiergeld, goldgestütztes Geld oder Gold selbst wertbeständig sei. Darüber hinaus widerspricht sich Gesell selbst: „In ein und demselben Text behauptet Gesell sowohl, der Wert des Geldes schwanke und müsse darum fixiert werden, als auch das gerade Gegenteil: Geld sei wertbeständig.“ (Bierl/Burschel 2012: 89). Trotz aller Widersprüche in Gesells Werk bleibt eines gleich: Die Geldbesitzer_innen seien die Stärkeren in der Wirtschaft. Sie beherrschten die Wirtschaft und hätten die Möglichkeit Zins zu erpressen (Bierl/Burschel 2012: 89f.).

Das derzeitige Geldsystem sieht Gesell seit dem Altertum in seinen Strukturen als unverändert an, das Geld in dieser Form wäre also mehrere tausend Jahre alt (Gesell 1938: 115, 135, 237, 359). In seiner Betrachtung des Geldwesens spricht Gesell der Werttheorie generell und Marx' Werttheorie im Besonderen jede Berechtigung ab. Er bezieht sich auf Marx' Ausführungen über das Gallertenhafte und Gespenstische am Wert. Gesell versteht diese Anmerkungen jedoch nicht, er

bezeichnet den Wert als Hirngespinnst, da er physisch nicht zu fassen sei. Preise hingegen wären haarscharf zu berechnen, alle Überlegungen über den Wert somit hinfällig und überflüssig (Gesell 1938: 129ff.).

Der Wert spielt demnach keine Rolle, Gesell geht es um Preise. Diese entstehen am Markt durch Angebot und Nachfrage. Waren müssen unmittelbar nach ihrer Entstehung am Markt angeboten werden, da sie verderben, verrostet, verschimmeln, verfaulen etc. Daher gibt es einen natürlichen Zwang zum Angebot aller produzierten Waren, da diese zumindest mit der Zeit in ihrer Qualität abnehmen und am Markt ein niedrigerer Preis für sie erzielbar ist (Gesell 1938: 193ff.). Dies trifft auf Geld in seiner derzeitigen Form jedoch nicht zu. „Das Geld rostet nicht und fault nicht, es bricht nicht und stirbt nicht. Frost, Hitze, Sonne, Regen, Feuer – nichts kann ihm schaden.“ (Gesell 1938: 197). Es kann somit von seinen Besitzer_innen problemlos aufbewahrt werden. Geschieht dies, setzt die fehlende Nachfrage in Form von Geld auf dem Markt das Angebot in Warenform zusätzlich unter Druck (Gesell 1938: 198f.). Das Resultat daraus ist eine Art Abgabe, ein Sondergewinn für die Geldbesitzer_innen (Gesell 1938: 199f.). Dieser Sondergewinn gesamt gesehen ist der Zins. Der Zins und damit auch die mangelnde Nachfrage in Form von Bargeld am Markt, also das fehlende umlaufende Geld, sind die Ursachen für Krisen und Arbeitslosigkeit (Gesell 201ff.).

8.2.2 Freigeld

Auf die These von der Wertbeständigkeit des Geldes baut die Forderung nach einem „rostenden Geld“, später auch „Freigeld“ oder „Schwundgeld“ genannt, auf. Dieses Freigeld würde alle Probleme im Wirtschaften lösen, denn „[s]olange das Geld, als Ware betrachtet, besser als die Ware im allgemeinen ist, solange man von Geldvorrechten spricht, solange namentlich die Sparer das Geld den Waren (ihren eigenen Erzeugnissen) vorziehen, solange die Wucherspieler das Geld ungestraft zu ihren Angriffen mißbrauchen können, wird das Geld den Austausch der Erzeugnisse nicht ohne eine vom Handelsgewinn gesonderte Abgabe vermitteln.“ (Gesell 1938: 215). Genau dies wäre mit Freigeld nicht mehr der Fall, der Zins würde wegfallen und Geld somit auf seine Funktion als Tauschmittel zur Ermöglichung des Warentauschs reduziert werden (Gesell 1938: 218f.). Um dies zu erreichen, muss das Geld erst warengleich gemacht werden, das heißt das Geld soll „wie die Waren verrostet, verschimmeln, verfaulen;“ (Gesell 1938: 9). Damit wäre die Wertbeständigkeit als Eigenheit des Geldes gebrochen (Gesell 1938: 241). Bei diesem warenförmigen Geld gäbe es für die Geldbesitzer_innen keine Gründe mehr, es Waren vorzuziehen, es zu horten und damit das Wirtschaftsgeschehen zu schädigen. Die Nachfrage am Markt wäre

damit vom Willen der Einzelnen befreit und dem Angebot an Waren gleichgemacht (Gesell 1938: 242).

Konkret soll Freigeld pro Monat 0,5 Prozent an Kaufkraft verlieren. Durch Aufkleben eines briefmarkenähnlichen, kostenpflichtigen Zettels kann die nominelle Kaufkraft erhalten oder wiederhergestellt werden (Gesell 1938: 243). Ein Währungsamt verwaltet den Einzug der vollgeklebten Scheine und die Ausgabe neuer Freigeldscheine (Gesell 1938: 245).

Die unmittelbare Wirkung dieses Freigelds bringt Gesell wie folgt auf den Punkt und verrät damit auch seine Prioritätensetzung:

„Wirkungen des Freigeldes:

a) auf den Handel:

1. Unaufhaltsamkeit des Geldumlaufs und dadurch stetig zunehmendes Barzahlen.
2. Unbeschränkter Warenabsatz.
3. Beseitigung der Handels- und Wirtschaftsstockungen.
4. Ausschaltung der allgemeinen Wirtschaftskrisen.
5. Beseitigung der schwankenden Marktlagen (Konjunkturen), [...]
6. Ausschaltung der Börsenjobberei und des Wucherspiels.
7. Vereinfachung und Verbilligung des Handels überhaupt.
8. Entbehrlichwerden der meisten offenen Ladengeschäfte und entsprechend zunehmender Uebergang der Handelsangestellten zur Warenerzeugung.
9. Senkung der bisherigen hohen Handelsunkosten von 30 bis 40 % auf etwa 10-15 %.
10. Abschaffung der zwecklos werdenden Schutzzölle und Uebergänge zum Freihandel.
11. Beseitigung der wirtschaftlichen Ursachen der Kriege.
12. Herbeiführung einer Währungsverständigung im Weltverkehr, da sie für alle Völker vorteilhaft ist.“ (Gesell 1938: 245f.).

Weiters führt Gesell die Beseitigung der Arbeitslosigkeit, Investition aller erzielten Geldüberschüsse in Produktionsmittel, die allmähliche Steigerung der Löhne bis zur Auflösung des Mehrwerts und die Erleichterung des Sparens als Wirkungen auf Kapital, Arbeit und Lohn an. Das „Grundgesetz“ der Volkswirtschaft, der „Eigennutz“, bliebe davon jedoch unberührt (Gesell 1938: 246).

Freigeld löst damit auf einen Schlag alle nur erdenklichen Probleme und hebt die Ursachen der Wirtschaftskrisen auf. Dabei nennt Gesell jedoch die Vorteile für den Handel an erster Stelle und in aller Ausführlichkeit, die Wirkung des Freigelds auf Löhne und Arbeitslosigkeit ist eindeutig nachrangig. Insgesamt jedoch ist die „natürliche Wirtschaftsordnung“ mit dem Kernkonzept

Freigeld für alle vorteilhaft. Gesell behauptet am Ende seines Hauptwerks selbstbewusst, der von ihm vorgelegte Ansatz löse alle Fragen des Wirtschaftsgeschehens widerspruchsfrei (Gesell 1938: 406). Für Gesell spielt es demnach keine Rolle, ob oder inwiefern sein Ansatz kritisch zur kapitalistischen Vergesellschaftung steht. Dies hängt auch mit seiner Sichtweise auf Kapitalismus zusammen.

8.2.3 Zinswirtschaft (Kapitalismus)

Kapitalismus ist bei Gesell nicht wie bei Marx eine historisch-konkrete Gesellschaftsform, sondern wird mit Zinswirtschaft gleichgesetzt. Gesell tut dies in knappster möglicher Weise, er spricht von „Zinswirtschaft (Kapitalismus)“¹⁶ (Gesell 1938: 339). An einer anderen Stelle fasst er sich in einer Fußnote nur etwas ausführlicher: „Kapitalismus = wirtschaftlicher Zustand, in dem die Nachfrage nach Leihgeld und Sachgut (Realkapital) das Angebot übertrifft und darum den Zins bedingt.“ (Gesell 1938: 213). Die konkreten Ursachen für den wirtschaftlichen Zustand, in dem die Nachfrage nach Leihgeld und Sachgut das Angebot übertrifft, bleiben an dieser Stelle im Unklaren. Gesell zufolge liegt der Grund für alle Übel der Menschheitsgeschichte im Geld und Zins und in unterschiedlich machtvollen Positionen. Diese Zustände sind bereits seit Beginn des Kapitalismus/Zinswirtschaft unverändert und Ursache für die immergleichen Wirtschaftskrisen: „Wir wären weit, weit über den Kapitalismus hinaus [...], wenn nicht seit 3000 Jahren durch die Wirtschaftsstockungen die Menschheit immer wieder die mühsam erklimmenen Stufen heruntergestoßen worden wäre;“ (Gesell 1938: 213). Nicht in den Blick bekommt Gesell die unterschiedlichen Möglichkeiten der Menschen heute und vor 3000 Jahren: Technologischer Fortschritt und Produktivkraftentwicklung spielen keine Rolle. Mit der Verwendung eines Begriffs (Kapitalismus/Zinswirtschaft) für Gesellschaften heute und vor mehreren tausend Jahren gerät all das aus dem Fokus.

Eng verbunden mit dem Begriff Kapitalismus/Zinswirtschaft ist bei Gesell der Begriff „Mehrwert“. Wie bereits bei Kapitalismus/Zinswirtschaft gibt es auch hier einen ganz klaren Unterschied zu Marx. Gesell fasst sich wieder sehr kurz, er bezieht sich auf Proudhon und verwendet den Ausdruck „Zins (Mehrwert)“ (Gesell 1938: 3 und 246). Den Mehrwert fasst er als arbeitsloses Einkommen, er tritt in den Formen des Zinses (als arbeitsloses Einkommen der Geld- und Kapitalbesitzer_innen) und der Rente (als arbeitsloses Einkommen der Eigentümer_innen von Grund und Boden) auf

16 Um Verwirrungen und Missverständnissen zwischen unterschiedlichen Begriffsdefinitionen vorzubeugen, spreche ich von hier an von „Kapitalismus“ als historisch-konkreter Gesellschaftsform nach Marx und von „Kapitalismus/Zinswirtschaft“ als Gesells bereits 3000jähriger Gesellschaftsform.

(Gesell 1938: 3f und 10). Ursache für die Möglichkeit, dass Geldbesitzer_innen und Eigentümer_innen von Grund und Boden arbeitslos Einkommen beziehen, ist wiederum ihre mächtige Stellung am Markt, jedoch auch in den Lohnverhandlungen: „Man sagt es harmlos, wie man Selbstverständlichkeiten auszusprechen pflegt, daß der Besitz der Produktionsmittel dem Kapitalisten bei den Lohnverhandlungen den Arbeitern gegenüber unter allen Umständen ein Uebergewicht verschaffen muß, dessen Ausdruck eben der Mehrwert oder Kapitalzins ist und immer sein wird.“ (Gesell 1938: 3f.). Gesell hat somit einen vollkommen anderen Mehrwertbegriff als Marx.

8.2.4 Zins

Die Quelle des Zinses ist für Gesell daher auch in der Zirkulationssphäre, im Geld selbst, zu verorten. Gesell positioniert sich dabei sehr klar gegensätzlich zu Marx: „In Uebereinstimmung mit obiger Anschauung müssen die Marxfreunde die Quelle des Zinses (des Mehrwertes) in der Fabrik, auf alle Fälle in der Trennung des Arbeiters von seinen Arbeitsmitteln suchen [...] Ich werde nun zeigen, daß der Zins völlig unabhängig vom Privateigentum an den Produktionsmitteln ist, [...] Im Widerspruch zu dieser Kapitaltheorie [die der „Marxfreund_innen“, Anmerkung Stefan Pierer] werde ich zeigen, daß der Zins in unserem uralten, aus der Zeit der Babylonier, Hebräer, Griechen und Römer stammenden Gelde wurzelt und durch dessen körperliche oder gesetzlich erlangte Vorzüge geschützt ist.“ (Gesell 1938: 339f.). Zins scheint so als bloßer Wucher, als Ergebnis der Erpressung der Arbeitenden durch die Geldbesitzer_innen, ermöglicht durch eine Eigenschaft des Geldes, der Wertbeständigkeit. Die Gleichsetzung und Kritik von Zins als Wucher passiert schlussendlich aus einer vorkapitalistischen Perspektive. Diese ignoriert die Unterschiede, denn der allgemeine Kredit und der Zins setzten sich historisch gerade als Kritik des Wucherprivilegs mit dem Kapitalverhältnis durch (Rakowitz 2002: 20).

Der Gegensatz Arbeiter_innen-Geldbesitzer_innen tritt bei Gesells Wucherzins sehr deutlich auf. Für Gesell sind Arbeiter_innen nicht wie für Marx Menschen, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, da sie keine Produktionsmittel besitzen um ihre Lebenskosten zu begleichen, sondern alle Erwerbstätigen an sich: „Als Arbeiter im Sinne dieser Abhandlung gilt jeder, der vom Ertrag seiner Arbeit lebt. Bauern, Handwerker, Lohnarbeiter, Künstler, Geistliche, Soldaten, Offiziere, Könige sind Arbeiter in unserem Sinne. Einen Gegensatz zu all diesen Arbeitern bilden in unserer Volkswirtschaft einzig und allein die *Zinsbezügler*, denn ihr Einkommen fließt ihnen völlig unabhängig von jeder Arbeit zu.“ (Gesell 1938: 12, Hervorhebung im Original)

Gesell hat die Vorstellung, alle Lohnabhängigen wären unabhängige Warenproduzent_innen und Händler_innen, die gleichberechtigt ihre Waren tauschten (Gesell 1938: 13). Ein_e Arbeiter_in würde somit nicht ihre_seine Arbeitskraft verkaufen, sondern nach Gesell die Produktionsmittel leihen und die dort produzierten Waren an die Produktionsmittelbesitzer_innen verkaufen (Bierl/Burschel 2012: 92). Für Gesell gibt es somit nur mehr Ware und Tausch, alle anderen Begriffe sind obsolet geworden: „[...] die ganze Volkswirtschaft löst sich so in einzelne Tauschgeschäfte auf, und alle meine Begriffe: „Lohn“, „Wert“, „Arbeit“ enthüllen sich als vollkommen zwecklose Umschreibungen der beiden Begriffe „Ware“ und „Tausch“.“ (Gesell 1938: 318). Bierl stellt diesbezüglich klar, was Gesell mit seinen „zwecklosen umschreibenden Begriffen“ Lohn, Wert und Arbeit aufgibt: „Mit dieser Definition eliminiert Gesell sowohl das Proletariat als auch die Produktionssphäre; er erklärt die einfache Zirkulation von Waren und Geld zum Wesen und Inhalt der Ökonomie.“ (Bierl/Burschel 2012: 92).

Das hat etwas Faschistisches an sich: Gesell schließt begrifflich selbst die unterschiedlichsten Positionen im Produktionsprozess zusammen. Es ist ihm vollkommen gleichgültig, ob ein Mensch Produktionsmittel besitzt oder nicht, auf den Prozess Arbeit kommt es an. Geht nun ein_e Unternehmenseigentümer_in täglich acht Stunden in das Büro und leitet das Unternehmen, ist er oder sie Arbeiter_in. Wird die operative Arbeit im Unternehmen jedoch von einer bezahlten Geschäftsführung erledigt, ist diese_r Unternehmensbesitzer_in plötzlich Rentner_in. In Gesells Arbeiter-Definition sind alle Menschen gegen die diffus gezeichneten Zinsbezügler_innen zusammengeschlossen. Widersprüche zwischen unterschiedlichen Positionen innerhalb des Produktionsprozesses verschwinden so, produktive Kapitalist_innen und Arbeiter_innen sitzen im selben Boot und werden von den Zinsbezügler_innen ausgebeutet.

Ausbeutung ist für Gesell jedoch kein Moment, das strukturell in den Produktionsverhältnissen fußt und daher auch nicht moralisch beurteilt werden kann – so wie bei Marx. Gesell grenzt sich explizit von Marx ab, die Formel $G-W-G'$ will er so lösen, dass eines klar wird: Ausbeutung passiert durch den Zins in der Tauschsphäre (Gesell 1938: 341). Geldbesitzer_innen halten das Geld zurück und erpressen einen Zusatzgewinn. Dieser lässt sich sogar sehr genau festmachen: „[...] er beträgt, auf den Jahresumsatz verteilt, nach mehrtausendjähriger Erfahrung 4-5 %.“ (Gesell 1938: 342). Gesell bemüht sich, diesen mehrtausendjährigen „ehernen Zins“ durch Bezugnahme auf verschiedene historische Quellen zu belegen (Gesell 1938: 401ff.).

8.2.5 Antisemitismus

Gesells Verhältnis zum Antisemitismus war ambivalent. Gesell sieht die Vorurteile gegenüber Jüd_innen im Zusammenhang mit dem herrschenden Geldsystem. Mit dessen Umgestaltung durch rostendes Geld würden die Jüd_innen in produktive Bereiche der Wirtschaft gedrängt werden und damit von Vorurteilen geschützt werden (Bierl/Burschel 2012: 140f.). Gleichzeitig verbreitet Gesell Vorurteile: teils antisemitische – von gierigen, arbeitsfaulen Schacherjuden (Gesell 1938: 272) –, teils philosemitische – von besonders schlaun und scharfsinnigen Juden (Gesell 1938: 134).

Oberflächlich distanzierte sich Gesell vom Antisemitismus in einer Schrift über Henry Ford. Dort stellte er klar, dass sowohl Jüd_innen als auch Christ_innen durch Geld Herrschaft ausüben. An der vermeidlichen Herrschaft der Jüd_innen seien eigentlich die Christ_innen schuld, die jene durch das Verbot, sich produktiv zu betätigen, in den Geldhandel gezwungen hätten. Schlussendlich sei das Geld selbst das Problem, egal wer es verwende (Bierl/Burschel 2012: 143f.).

Bei Gesell finden sich einige Stellen in denen er allen Menschen gleichberechtigt Zugang zu den Ressourcen sicherstellen will. Verwirklichen will er das mit dem Konzept Freiland, das gleichzeitig die Menschen selbst edel und frei mache (Gesell 1938: 91 und 98). Der Bezug zur Erde, zum Boden ist dabei wichtig: „Der Erde, der Erdkugel gegenüber sollen alle Menschen gleichberechtigt sein, und unter den Menschen verstehen wir ausnahmslos alle Menschen – ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Bildung und körperlichen Verfassung.“ (Gesell 1938: 67). Alle sollen prinzipiell gleichberechtigt sein, jedoch nur um miteinander im Zugang zu Freiland und am Markt gleichberechtigt konkurrieren zu können. Auch sind der Staat und die Grenzen nach Einführung von Freiland und Freigeld noch vorhanden (Gesell 1938: 100). Die Ursache für Nationalismus und Rassismus und ein Hauptpfeiler der kapitalistischen Verwertung bleiben also nach wie vor bestehen.

Gesell ist nicht offen antisemitisch. Er nennt beispielsweise „Hebräer“ oder „Israeliten“ im Zusammenhang mit Geld und Zins in einem Zug mit „Babyloniern“, „Griechen“ und „Römern“ (Gesell 1938: 339 und 340). Er bezieht sich damit auf die Charakteristika des Geldes und den Umgang damit seit den antiken Gesellschaften. Gesell unterstellt nicht direkt einen besonderen Zusammenhang zwischen „Hebräern“ oder „Israeliten“ und dem Geld oder der Existenz von Zins.

Der Einwand, Gesell habe sich nicht offen antisemitisch äußern müssen, ohne so verstanden worden zu sein, entkräftet Bierl zutreffend: „Das Argument, Gesell habe auf offene Worte verzichten können, weil zeitgenössische Leser Begriffe wie Wucher, Spekulation, Horten als antisemitische Chiffren verstanden hätten, überzeugt nicht. Sicher werden manche seine Auslassungen so interpretiert haben, für ihn bestand aber kein Anlass, ein Blatt vor den Mund zu nehmen.“

Antisemitismus war kein Tabu.“ (Bierl/Burschel 2012: 147). Es ist somit fruchtbarer, Gesells Denken unter dem Blickwinkel des strukturellen Antisemitismus zu betrachten.

In Anknüpfung an Kapitel 5.6 dieser Arbeit sind Gesells Standpunkte und Konzepte selbst nicht als offen antisemitisch zu werten, weisen jedoch eindeutig Anknüpfungspunkte in diese Richtung auf. Mit dem Gegensatz zwischen „raffendem“ und „schaffendem“ Kapital und mit der Personalisierung seiner Kapitalismuskritik in der Gestalt der Geldbesitzer_innen geht Gesell den ersten Schritt in Richtung expliziten Antisemitismus. Gesell spricht von einer „Ausbeutung der Völker durch die goldene Internationale, durch die Börsen- und Wucherspieler“ (Gesell 1938: 340). Der letzte Schritt hin zu offenem Antisemitismus – die Identifikation in den Jüd_innen – macht Gesell nicht. Klar ist, dass das Gerede von der „goldenen Internationalen“ mit einer fetischkritischen Sichtweise, wie sie in dieser Arbeit zuvor umrissen wurde, nichts gemein hat.

8.3 *Zwischenresümee*

Gesell stellt hohe Ansprüche an seine „natürliche Wirtschaftsordnung“ und an sein Freiland- und Freigeldkonzept: Die Lösung aller relevanten Fragen des Wirtschaftens. Wenig bescheiden sieht er diese als widerspruchsfrei gelöst an (Gesell 1938: 406). Der eherne Zins oder Urzins nimmt in Gesells Konzept eine Funktion ähnlich einem absoluten Gleichgewichtspunkt in neoklassischen Modellen ein: Um ihn herum pendeln sich alle Momente der Ökonomie ein (Gesell 1938: 361). Insofern gibt es Ähnlichkeiten von Gesells Hauptwerk zu neoklassischen Positionen. Insgesamt ist Gesell jedoch nicht klar zuzuordnen: „Gesell bewegte sich in der Vorstellungswelt der Klassik, sofern er sich positiv auf Smiths Manchesterkapitalismus bezog oder auf eine Quantitätstheorie im Sinne Says. Er teilte Ansichten der Neoklassiker, wo er die Arbeitswertlehre und Marx ablehnte;“ (Bierl/Burschel 2012: 111).

Bei der Betrachtung von Gesells Geldbegriff zeigt sich, dass er Geld als reines Tauschmittel auffasst, dem gar keine fetischisierten Momente anhaften und das somit nur als Vermittlungskategorie zwischen den Tauschpartner_innen gilt. Was aber Geld darüber hinaus ist oder darstellt, bearbeitet Gesell nicht – weiter als bis zu dem Punkt, dass es verschiedene Machtpositionen im Wirtschaften gebe, auf deren Grundlage im Bereich der Zirkulation dann Zins entstehe, dringt seine Theorie nicht vor. Gesells „natürliche Wirtschaftsordnung“ ist somit nichts anderes als eine zirkulationistisch verkürzte Ökonomiekonzeption, in der die Zirkulation mit unmittelbarem Produktentausch gleichgesetzt wird und das Geld als bloßer Tauschvermittler dient (Rakowitz 2002: 20). Altvater bezeichnet Gesell und spätere Gesellianer_innen zutreffend als

„Geldheiler“: Der Zins und Zinseszins sollten als Verrücktheit und Ungerechtigkeit des Geldes abgeschafft werden um das Geld selbst und die kapitalistische Vergesellschaftung zu retten (Altwater 2004: 15). „Am Geld herum zu experimentieren, ohne die sozialen und ökonomischen Reproduktionsbedingungen prinzipiell anzutasten, ist der Versuch, Symptome zu kurieren.“ (Altwater 2004: 24).

Die gesellschaftlichen Basiskategorien wie Ware, Wert, Geld, Kapital, Arbeit, Lohn werden von Gesell nicht analysiert oder gar kritisiert. Vor allem die Basiskategorien der Gesellschaft bleiben somit unklar, sodass selbst ein bekennender Gesell-Anhänger wie Senft zugestehen muss, dass „Gesells direkte Schilderungen seiner persönlichen weltanschaulichen Grundlagen nur sehr dürftig und vage formuliert sind.“ und dass sich viele Äußerungen Gesells „dem Versuch einer systematischen Beurteilung [...] entziehen“ (Senft 1990: 60). Senft plädiert daher für das Verwerfen dieser Einordnungsversuche und führt die unorthodoxe Betrachtung ins Feld: „Zwischen den Blöcken prinzipieller Ablehnung und apologetischer Anerkennung liegt das schmale Feld der unorthodoxen Betrachtung. Hier findet sich wahrscheinlich auch der beste Zugang zu dem von Silvio Gesell entworfenen Freiwirtschaftsmodell als Basis einer nicht-kapitalistischen Marktwirtschaft.“ (Senft 1992: 55). Folgt man Senft wohlwollend in seiner unorthodoxen Betrachtung, stößt man sofort auf den Widerspruch einer „nicht-kapitalistischen Marktwirtschaft“. Aufgrund der Behandlung der Wert- und Fetischkritik in dieser Arbeit sollte klar sein, dass es eine nicht-kapitalistische Marktwirtschaft nicht gibt und nicht geben kann. Gesells Positionen sind somit keine, die die kapitalistischen Verwertungsprinzipien abschaffen wollen, sondern lediglich anstreben, diese zu reformieren.

Auch in seinem Reformkonzept des Kapitalismus nimmt Gesell die Position ein, mit der er seinen Lebensunterhalt verdiente: „Seine Forderungen deckten sich mit den Interessen eines Kaufmanns, der einen Familienbetrieb führte, der auf zwei Kontinenten agierte, mit einer argentinischen Dependence, die Geräte aus Europa importierte. Gesell wollte die Folgen der Konkurrenz, die konjunkturellen Schwankungen und Krisen, beseitigen, ohne den Kapitalismus abzuschaffen. Dies ist so unmöglich, wie die Widersprüche in seinen Schriften zu beseitigen: zwischen der Annahme, Geld sei wertbeständig, und der Forderung, der Staat solle seinen Wert festsetzen und garantieren.“ (Bierl/Burschel 2012: 90). Dies zeigt sich auch in dem Vorzug, den Gesell den klar kalkulierbaren Preisen gegenüber dem für den Kaufmann irrelevanten gespenstischen Wert einräumte (Gesell 1938: 131).

Freigeld und Freiland sollten den Kapitalismus dahingehend reformieren, dass die ökonomischen Machtpositionen und mit ihnen der Zins abgeschafft und für alle die Möglichkeit gegeben wäre, am

Markt miteinander zu konkurrieren. Ein zentrales Element in diesem Konkurrenzkampf ist Gesells sozialdarwinistische Sicht auf das „Natürliche“. Der Kampf ums Dasein sollte in seiner „natürlichen Wirtschaftsordnung“ einen wichtigen Platz einnehmen. Ökonomisch erfolgreiche Männer sollten sich mit weiblichen „Gebärmaschinen“ der „Hochzucht“ der Menschheit widmen. Die Frauen hätten durch den Bezug einer Mutterrente die Möglichkeit sich ganz der „Kinderaufzucht“ zu widmen und die Aufgabe, mit vielen „genetisch wertvollen“ Männern Kinder zu zeugen.

Ebendieser Reform bzw. in manchen Teilen einem Ausbau des Kapitalismus entsprechen auch die modernen freiwirtschaftlich inspirierten Ansätze: „Ein modifiziertes freiwirtschaftliches Konzept ist anschlussfähig an eine autoritäre staatliche Krisenverwaltung und ökologische Modernisierung, Stichwort Green New Deal, die auf Elendsselbstverwaltung, Arbeitsdienst und eine Unterwerfung weiterer Lebensbereiche unter Mechanismen der Kapitalakkumulation zielt.“ (Bierl/Burschel 2012: 216).

9 Resümee

Die Bearbeitung der Eingangs formulierte Forschungsfrage habe ich in Kapitel 7.6 und 8.3 für die zwei bearbeiteten Autoren aus dem Feld der alternativen ökonomischen Ansätze zusammengefasst. Sie fiel sehr kritisch aus. Beide Autoren thematisieren die Basiskategorien und Basisideologien der bürgerlichen Gesellschaft nicht. So holen sie die scheinbar alltäglichen Kategorien Wert, Geld, Ware, Kapital, Staat etc. nicht ins Bewusstsein derer, die sich mit ihren Ansätzen beschäftigen, die also auch ein Interesse an Veränderung der derzeitigen Verhältnisse haben. Ideologiekritik üben also beide Ansätze nicht.

Auf Felber trifft dies zu, weil er eine moralische, auf Wertvorstellungen bezogene und keine materialistische Kapitalismuskritik betreibt. Die Werte, über die weite Teilbereiche der Gesellschaft organisiert sind, sind bei ihm der Kern des Problems. Hat er den Kern des Problems und damit den Ansatzpunkt seines Konzepts einmal festgemacht, scheinen die Basiskategorien der derzeitigen Gesellschaft als neutrale Kategorien, die in die Gemeinwohl-Ökonomie mitübernommen werden können. Nur deshalb – und aufgrund einer nicht klar umrissenen Kapitalismusdefinition – kann er sich klar zu einer gemeinwohlorientierten Marktwirtschaft bekennen und trotzdem der Meinung sein, diese wäre nicht-kapitalistisch organisiert.

Der Punkt, an dem Felber einer fetischkritischen und materialistischen Kritik des Bestehenden am nächsten kommt, ist sein Festhalten an der Möglichkeit, dass Menschen ihre Gesellschaften vernünftig und kooperativ organisieren können. Diese Möglichkeit, die er in seiner Gemeinwohl-Ökonomie konkret und falsch zeichnet, ist das einzige Moment in seiner Konzeption, das die derzeitige Gesellschaft wirklich transzendiert.

Gesells Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft verortet das Problem im Zins- und Geldwesen. Hier setzt er seine Kritik und sein Alternativkonzept an. Damit ist er ein sehr gutes Beispiel für ein von Marx beschriebenes Phänomen: Das Ansetzen von oberflächlicher Kritik an der wunderlichsten und fetischisiertesten Form des Kapitals, dem zinstragenden Kapital.

Geld behandelt Gesell in aller Ausführlichkeit, jedoch sehr oberflächlich. Eine Kritik der Basiskategorien der Gesellschaft unterbleibt bei ihm vollkommen. Er hängt im Gegensatz zu Felber – dessen Gemeinwohl-Ökonomie ein sympathischerer und besserer Kapitalismus ist – durch und durch reaktionären und menschenfeindlichen Vorstellungen an.

Insgesamt ergibt die Bearbeitung der Forschungsfrage somit ein klares Bild: Weder Zins- und Geldkritik noch eine moralische, mit Werten agierende Kritik, können eine emanzipatorische Kapitalismuskritik leisten. Das kann nur eine Kritik, die sich selbstkritisch auch mit den scheinbar alltäglichsten Begriffen und Kategorien der derzeitigen Gesellschaft auseinandersetzt und an der unbestimmt bleibenden Möglichkeit einer radikal anderen Gesellschaft festhält. Solch eine Kritik kann und soll sich durchaus realpolitisch positionieren und um Veränderung der Verhältnisse bemühen. Sie kann sich jedoch in diesem Bemühen nicht mit den Basiskategorien der derzeitigen Gesellschaft versöhnen oder diese „neutralen Kategorien“ versuchen in ihr Konzept positiv einzubauen. Innere Widersprüche muss sie daher zulassen und aushalten und vorerst unbeantwortbare Fragen unbeirrbar weiterfragen. Auf so konkrete und widerspruchsfreie Konzepte wie die Gemeinwohl-Ökonomie und die Freigeld-Konzeption muss sie dabei verzichten.

10 Bibliographie

Adamczak, Bini (2004) Kommunismus. Kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird. Münster: Unrast-Verlag.

Adamczak, Bini (2007) Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft. Münster: Unrast-Verlag.

Adorno, Theodor Wiesengrund (1966): Negative Dialektik. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Altvater, Elmar (2004): Eine andere Welt mit welchem Geld? Über neoliberale Kritik der Globalisierungskritik, unbelehrte Ignoranz und Gesells Lehre von Freigeld und Freiland. In: Wissenschaftlicher Beirat von Attac-Deutschland (Hg.): Globalisierungskritik und Antisemitismus. Zur Antisemitismuskritik in Attac, Reader Nr. 3, 2004; <http://www.userpage.fu-berlin.de/roehrigw/altvater/altvater.pdf>? [Zugriff: 14.11.2013]

Arps, Jan Ole (2011): Frühschicht. Linke Fabriksintervention in den 70er Jahren. Berlin/Hamburg: Assoziation A.

Bierl, Peter; Burschel, Friedrich (Hg.) (2012): Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts: Der Fall Silvio Gesell. Hamburg: KVV konkret.

Breitsprecher, Ulrike (2012): „Vom Faustkeil zum Atomkraftwerk“. Der Wandel der Utopie zur Propaganda in der DDR. In: Gruppe INEX (Hg.): Nie wieder Kommunismus? Zur linken Kritik an Stalinismus und Realsozialismus. Münster: Unrast-Verlag, 137-154

Constitution de l'an I. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. (1793): <http://mjp.univ-perp.fr/france/co1793.htm> [Zugriff 11.05.2012]

Czollek, Leah Carola; Perko, Gudrun; Weinbach, Heike (2009): Lehrbuch Gender und Queer. Grundlagen, Methoden und Praxisfelder. Weinheim: Juventa Verlag.

Duden 2013: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Gallert> [Zugriff 05.02.2013]

Exner, Andreas (2011a): Neue Werte im Sonderangebot. Die Gemeinwohlökonomie Christian Felbers. In: Streifzüge. Magazinierte Transformationslust, Nr. 51, Frühling 2011; <http://www.streifzuege.org/2011/neue-werte-im-sonderangebot-die-gemeinwohloekonomie-christian-felbers> [Zugriff 15.11.2013]

Exner, Andreas (2011b): Solidarische Ökonomien statt “Gemeinwohl-Ökonomie”; <http://www.social-innovation.org/?p=2548> [Zugriff 15.11.2013]

Felber, Christian (2010): Gemeinwohl-Ökonomie. Das Wirtschaftsmodell der Zukunft. Wien: Deuticke.

Felber^a (2013): <http://www.christian-felber.at/cv.php> [Zugriff 16.11.2013]

Felber^b (2013): <http://christian-felber.at/buecher.php> [Zugriff 16.11.2013]

Fischer, Henning (2011): Erinnerung, Vergessen und das linke Geschichtsbewusstsein. In: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte. Nr. 40, 2011, 62-71

Gesell, Silvio (1938) [1916]: Die Natürliche Wirtschaftsordnung. Bern: Verlag Genossenschaft Freiwirtschaftlicher Schriften.

Grigat, Stephan (1997): Kritik und Utopie. Gesellschaftskritik am Ende des 20. Jahrhunderts und der Marxsche Kommunismus. In: Weg und Ziel. Nr. 4, 1997; <http://www.cafecritique.priv.at/utopie.html#notiz2> [Zugriff: 10.06.2011]

Grigat, Stephan (1999a): Markt und Staat in der Globalisierung. Zur Kritik eines falschen Gegensatzes. In: Weg und Ziel. Nr. 1, 1999; <http://www.cafecritique.priv.at/markt.html> [Zugriff: 10.06.2011]

Grigat, Stephan (1999b): Antisemitismus und Fetischismus. Kritische Theorie zur Basisideologie der bürgerlichen Gesellschaft. In: Weg und Ziel. Nr. 3, 1999; <http://www.cafecritique.priv.at/utopie.html#notiz2> [Zugriff: 10.06.2011]

Grigat, Stephan (2000): Idealistische Weltmarktkritik. In: Context XXI. Magazin zur Alpenbegradigung. Nr. 5, 2000, 18-19; <http://www.contextxxi.at/context/content/view/209/84/> [Zugriff 02.04.2013]

Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Freiburg: ça ira-Verlag.

Gürses, Hakan (2004): Das „untote“ Subjekt, die „ortlose“ Kritik. In: Perko, Gudrun; Czollek, Leah Carola (Hg.): Lust am Denken. Queeres jenseits kultureller Verortungen. Köln: PapyRossa, 140-158; http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/ortlose_kritik.pdf [Zugriff 05.06.2012]

Hanloser, Gerhard (2011): Marxistischer Antileninismus. Libertäres und Anti-Libertäres im Rätekommunismus. In: Kellermann, Philippe (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast-Verlag, 107-127

Herrmann, Steffen Kitty (2007) [2003]: Performing the Gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. In: A.G. Gender Killer (Hg.): Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag. Münster: Unrast-Verlag, 195-203

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2010) [1969]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main: Fischer.

Höner, Christian (2004): Zur Kritik von Dialektik, Geschichtsteleologie und Fortschrittsglaube. Vorläufige Aspekte einer Kritik des historischen und dialektischen Materialismus. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft. Nr. 28, 2004, <http://www.krisis.org/2004/zur-kritik-von-dialektik-geschichtsteleologie-und-fortschrittsglaube>

Kellner, Manuel (2010): Kritik der Religion und Esoterik. Außer sich sein und zu sich kommen. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Lohoff, Ernst (1986): Die Kategorie der abstrakten Arbeit und ihre historische Entfaltung. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft. Nr 1, 1986, 49-69

Meretz, Stefan (2012): Selbstentfaltung. In: Streifzüge. Magazinierte Transformationslust, Nr. 55, Sommer 2012, 29

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 1, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 4, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 13, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 23, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 25, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 26.3, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. MEW 42, Berlin: Karl Dietz Verlag.

Notz, Gisela (2011): Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Novy, Andreas (2002): Die Methodologie interpretativer Sozialforschung. SRE-Discussion 2002/01; <http://epub.wu.ac.at/1444/> [Zugriff: 03.12.2011]

Rakowitz, Nadja (2002): Auf Kosten der anderen. Die Abschaffung des Zins als Sackgasse der Kapitalismuskritik. iz3w. Blätter des Informationszentrums 3. Welt. Nr. 258, 2002, 19-21

Reitter, Karl (2011): Die Marx'sche Kritik des Staates. In: Kellermann, Philippe (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast-Verlag, 33-49

Ribolits, Erich (2012a): Kritische Bildung. Königsweg zu einem veränderten gesellschaftlichen Sein? In: Streifzüge. Magazinierte Transformationslust, Nr. 55, Sommer 2012, 40-45

Ribolits, Erich (2012b): Die Antiquiertheit der Menschenwürde. Warum auch ein Recht auf Bildung nichts mit Menschenwürde zu tun hat. In: Streifzüge. Magazinierte Transformationslust, Nr. 56, Herbst 2012, 41-46

Schandl, Franz (2013): Theologie der Gallerte. Materialien gegen das Irrwerden am Irresein. Zum Fetisch. In: Streifzüge. Magazinierte Transformationslust, Nr. 58, Sommer 2013, 10-16

Schnädelbach, Herbert (1969): Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung. In: Das Argument Nr. 50, 1969, 71-92; <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Was-ist-Ideologie.html> [Zugriff: 05.06.2010]

Scholz, Roswitha (2011) [2000]: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats. Bad Honnef: Horlemann.

Schwandt, Michael (2010): Kritische Theorie. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Senft, Gerhard (1990): Weder Kapitalismus noch Kommunismus. Silvio Gesell und das libertäre Modell der Freiwirtschaft. Berlin: Libertad Verlag.

Senft, Gerhard (1992): Auf der Suche nach dem „Dritten Weg“. Kapitalismuskritik und Geldreform bei Silvio Gesell. In: Kurswechsel. Die Rolle des Geldes. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen. Nr. 4, 1992, 55-64

Tränkle, Sebastian (2012): „Akrobatenkunststücke auf dem Seil des Gewissens“. Arthur Koesters Sonnenfinsternis und die Debatte um revolutionäre Politik und Moral. In: Gruppe INEX (Hg.): Nie wieder Kommunismus? Zur linken Kritik an Stalinismus und Realsozialismus. Münster: Unrast-Verlag, 172-191

Wallat, Hendrik (2012): „Die Weltreaktion ist auch Moskau!“ Rätekommunistische und anarchistische Kritik am Bolschewismus. In: Gruppe INEX (Hg.): Nie wieder Kommunismus? Zur linken Kritik an Stalinismus und Realsozialismus. Münster: Unrast-Verlag, 154-172

Wölk, Volkmar (1992): Natur und Mythos. Ökologiekonzeptionen der „Neuen“ Rechten im Spannungsfeld zwischen Blut und Boden und New Age. In: Jäger, Margret; Jäger, Siegfried (Hg.):

Aus der Mitte der Gesellschaft (Teil II). Zu den Ursachen von Rechtsextremismus und Rassismus in Europa. Beiträge des Colloquiums des DISS vom 9.-11.10.1990; Duisburg: DISS-Texte Nr. 21

Weitere Quellen (aus den Fußnoten):

<http://www.beigewum.at/2012/01/hormanns-zinskritik/> [Zugriff 15.02.2012]

<http://www.demba.at/> [Zugriff 10.11.2013]

<http://www.derstandard.at/1285200656759/derStandardat-Interview-Banken-erfinden-Geld-aus-Luft> [Zugriff 15.02.2012]

<http://www.derstandard.at/1326504015830/Das-Problem-mit-Franz-Hoermann> [Zugriff 15.02.2012]

<http://www.gemeinwohl-oekonomie.org/de> [Zugriff 10.11.2013]

<http://www.kerstin-koeditz.de/blog/ein-offenes-buro-fur-alle/> [Zugriff 27.09.2013]

<http://www.malmoe.org/artikel/verdienen/2340> [Zugriff 15.02.2012]

<http://www.waldviertler-regional.at/> [Zugriff 21.10.2013]

11 Anhang

11.1 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Verhältnis von emanzipatorischer Kapitalismuskritik und alternativen ökonomischen (Reform-)Ansätze. Die derzeitige Krise wird hier nicht nur als ökonomische Krise, sondern als „Multiple Krise“ gefasst: Nicht nur das derzeitige Wirtschaftsmodell ist in der Krise, sondern der gesamte gesellschaftliche (Re-)produktionszusammenhang und Vergesellschaftungsmodus. Krisen werden dabei als kapitalismusimmanent und als für die dauernde Reproduktion und Weiterentwicklung dieser Art der Vergesellschaftung notwendig gesehen.

Sowohl die marktliberalen als auch die orthodoxen marxistischen Erklärungsansätze greifen in ihrer Erklärung der Gesellschaft und Krise zu kurz und gehen nicht an die Wurzeln der sozialen, ökonomischen und ökologischen Probleme. Viele der alternativen ökonomischen Ansätze bleiben oft in einer wenig umfassenden Sicht der Gesellschaft stecken: Sie greifen einen Teilbereich der Gesellschaft auf – die politische Mitsprache, das Geldsystem, die Werte und Normen – an diesem Teilbereich machen sie den Kern des Problems fest und setzen ihre Alternativkonzepte an. Auch dies greift zu kurz.

Die Stärke alternativer ökonomischer Theorien ist jedoch, dass sie meist an den gegebenen Verhältnissen ansetzen, darauf ihre Handlungsoptionen aufbauen und Menschen dazu bewegen, sich für Veränderung einzusetzen. Ihr Potential und ihre Relevanz für eine emanzipatorische Linke liegt in diesem Moment: Der praktische Ansatz an den gegebenen Verhältnissen und die Möglichkeit, aufgeworfene Fragen im Sinn einer radikalen Kapitalismuskritik weiterzudenken. Gleichzeitig ist die Gefahr gegeben, dass das Potential der tiefergehenden Fragen nicht genutzt wird und die Ansätze in verkürzten Diagnosen steckenbleiben. Mit einem solchen Umgang wäre vom Standpunkt emanzipatorischer Kritik aus gesehen nichts gewonnen.

Die Forschungsfrage dieser Arbeit will diesem Verhältnis nachgehen: Wo greifen alternative ökonomische Ansätze in ihrer Kritik der bestehenden kapitalistischen Vergesellschaftung zu kurz? Oder anders ausgedrückt: Wo liegen die Kritikpunkte der alternativen ökonomischen Ansätze an der derzeitigen Verfasstheit der Gesellschaft, die im Sinne einer wertkritischen und fetischkritischen Sichtweise radikale Kapitalismuskritik ermöglichen (könnten), meist jedoch nicht genutzt werden?

Die Bearbeitung der Forschungsfrage erfolgt in mehreren Schritten: Erst wird ein theoretischen Standpunkt erarbeitet. Wichtige Ansätze dabei sind Marx' Wertkritik, die Auseinandersetzung mit dem Fetischbegriff von Marx und spätere Auseinandersetzungen mit und Weiterführungen der Marxschen Fetischkritik.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen werden anschließend zwei alternative ökonomische Ansätze kritisch analysiert: Christian Felbers Gemeinwohl-Ökonomie fokussiert auf neue Werte, Silvo Gesells Freiwirtschaftslehre übt Zins und Geldkritik.

Methodische Orientierung bietet dabei Marx' Methode der politischen Ökonomie, das heißt der Beginn der Bearbeitung der Forschungsfrage bildet eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Basiskategorien. Ideologiekritik, als Kritik des notwendig falschen Bewusstseins, und materialistische Kritik als Kritik, die auf eine Analyse und Veränderung der materiellen Verhältnisse abzielt, setzen dabei den Rahmen.

Die Bearbeitung der Forschungsfrage fiel sehr kritisch aus. Weder eine Kritik, die auf Zins- und Geldkritik übt, noch eine Kritik kapitalistischer Werte thematisiert die Basiskategorien und Basisideologien der bürgerlichen Gesellschaft. So holen sie die scheinbar alltäglichen Kategorien Wert, Geld, Ware, Kapital, Staat etc. nicht ins Bewusstsein derer, die sich mit ihren Ansätzen beschäftigen, die also auch ein Interesse an Veränderung der derzeitigen Verhältnisse haben. Ideologiekritik üben beide Ansätze nicht.

11.2 Abstract

The work presented deals with the relationship of emancipatory critique of capitalism and alternative economic models. In this work, the current economic crisis is defined as a "multiple crisis": Therefore, not only the current economic model is seen in a state of crisis, but the entire mode of reproduction. Because of this, crises are seen as a necessary and inherent moment in the process of capitalist reproduction.

Both the liberal and the marxist models of explanation do not explain the whole social, economic and environmental problems. Most of the alternative economic models get stuck in a short-sighted view of the causes of the current crises: They pick out one part of the society – the sphere of political participation, the monetary system, the system of values and norms – and want to change this sphere. Therefore, they also can not capture the whole problem of capitalist reproduction.

Nevertheless, the strength of some alternative economic models is, that they search for a starting point for changing the given conditions in the current society. There is the potential of alternative economic models: They want to change the present society and present some starting points for that. This potential, the progressive left should try to use: To combine this moment and combine it with the radical critique of capitalism as a system.

The research question of this work will try to answer following question: Can alternative economic theories be of use in a critique of capitalism which is inspired by Marx' fetish theory?

I will try to answer the research question in several steps: First, I will develop a theoretical point of view inspired by Marx's critique of value and Marx' fetish theory. Then I will try to analyse two alternative economic models (Christian Felbers "Gemeinwohl-Ökonomie" and Silvio Gesells "Freiwirtschaftslehre").

What concerns methodology, I would like to use Marx' "Methode der politischen Ökonomie". I will begin analysing the most common and basic moments of society.

The result of the study is a very critical one: Nor the critique of money and interest (Gesells "Freiwirtschaftstheorie"), nor the critique of capitalist values (Felbers "Gemeinwohl-Ökonomie) can be of use in a critique inspired by Marx' fetish theory.

11.3 Lebenslauf

Stefan Pierer

stefan.pierer@gmx.at

geboren 1985 in der Steiermark

Ausbildung

- 2007-2013: Diplomstudium **Internationale Entwicklung**, Universität Wien
Schwerpunkte: Entwicklungsökonomie, Politische Ökonomie
- 2006-2012: Bachelor **Internationale Betriebswirtschaft**, Wirtschaftsuniversität Wien
Teilnahme am Programm „Top-League“ für begabte Studierende
Schwerpunkt: Cross-Functional Management
- 2010: **Auslandssemester** an der Kyiv National Economic University, Ukraine
- 2000-2005: Bundeshandelsakademie Weiz, Fachrichtung „Internationale Wirtschaft“

Berufserfahrung

- 03.2013-11.2013: Magistrat der Stadt Wien, MA 48; Abfallberater
- 06.2011-11.2012: Bundesvertretung der Österreichische HochschülerInnenschaft;
Zentralkoordination für Tutoriumsprojekt
- 10.2009-06.2012: Institut für Internationale Entwicklung, Universität Wien; Fachtutor
- 06.2011-10.2011: Focus Management Consulting; Projektassistent
- 07.2009-08.2009: Wirtschaftsförderungsagentur Brandenburg; Praktikant
- 07.2005-09.2006: Vilna Gaon Jewish State Museum/Litauen; Auslandszivildienstler

Engagement

- seit 2012: Bergrettung Wien
- 2011-2012: Projektgruppe feministische Perspektiven auf den Nationalsozialismus
- 2008-2012: STV Internationale Entwicklung und FV Geisteswissenschaften
- 2008-2012: Tutoriumsprojekt: Erstsemestrigentorien und Regionalkreis Uni Wien
- 2008-2009: Caritas Wien: Leitung eines Deutschkurses für Asylwerber_innen
- 2003-2005: Verein Gedenkdienst, Weltladen Weiz, Öffentlichen Bibliothek Weizberg

Sprachen

Englisch: verhandlungssicher

Russisch und Französisch: sehr gut

Spanisch und Litauisch: Basiswissen