



Werner Sesink

Hirngeld – oder die Wertform des Geistes

*Ein ökonomisch-philosophischer Essay
über Künstliche Intelligenz und Kapital*

Werner Sesink

Hirngeld –

oder die Wertform des Geistes.

Ein ökonomisch-philosophischer Essay über
Künstliche Intelligenz und Kapital

Copyright © Werner Sesink 1988

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der mechanischen, elektronischen oder fotografischen Vervielfältigung, der Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, des Nachdrucks in Zeitschriften oder Zeitungen, des öffentlichen Vortrags, der Verfilmung oder Dramatisierung, der Übertragung durch Rundfunk, Fernsehen oder Video, auch einzelner Textteile sowie der Übersetzung in andere Sprachen.

Vorbemerkung

Einleitung

1. Geld und Kapital oder die Wertform des materiellen Reichtums
2. Recht und Staat oder die Wertform der sozialen Beziehungen
3. Künstliche Intelligenz oder die Wertform des Geistes

Literaturnachweise

Vorbemerkung

Der folgende Text wurde 1988 als Arbeitspapier des Fachbereichs Wirtschaftswissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal veröffentlicht. Damals war das Projekt „Künstliche Intelligenz“ noch ein heiß diskutiertes Thema. Die Computertechnologie war noch nicht zu dem selbstverständlichen Bestandteil des Alltags der Menschen geworden, der sie heute ist. Das Internet als Medium der Massenkommunikation würde sich erst einige Jahre später durchsetzen.

Insofern ist dieser Text überholt. Die Phantasien der Propagandisten „Künstlicher Intelligenz“ sind praktisch kein Thema mehr. Nicht weil sie widerlegt worden sind, sondern weil sich das prognostizierte Tempo, in dem sich ihre Verheißungen (oder Drohungen) erfüllen sollten, nicht bestätigte. Wenn überhaupt es einmal eine Maschinenintelligenz geben sollte, die der menschlichen vergleichbar ist, dann doch – so der aktuelle Konsens – erst in einer so fernen Zukunft, dass es einfach nicht mehr richtig spannend ist, sich heute darüber auseinanderzusetzen.

Andererseits hat sich Einiges von dem, was als Schritte zur Verwirklichung des Projekts Künstliche Intelligenz betrachtet wurde, längst verwirklicht. Natürlichsprachliche Bedienung von computerisierten Geräten, Gesichtserkennung in Bezug auf Bild- und Videodateien – das sind Fähigkeiten, die im Jahre 2012 bereits Einzug in Consumer-Artikel halten. Man gewöhnt sich an diesen kontinuierlichen Fortschritt; jeder einzelne solcher Schritte ist nicht so spektakulär, wie es das Fernziel des Projekts zu sein schien. Eher schleichend, kleinschrittig, eher pragmatisch auf den nächstliegenden Nutzen und weniger ideologisch auf die ganz große Vision bezogen und ohne die ganz große Aufmerksamkeit, die dem Projekt damals zuteil wurde, vollzieht sich die technologische Entwicklung weiter auf dem mit der Vision „Künstlicher Intelligenz“ bezeichneten Kurs.

Inzwischen sind weitere, damals nur vage erahnbare Entwicklungen eingetreten. Insbesondere die Tatsache, dass die Menschen heute bereits einen großen Teil ihrer Zeit in virtuellen Räumen verbringen, als Mitglieder virtueller Gemeinschaften, lenkt den Blick darauf, dass sich die reale Bedeutung technologischer Entwicklung nicht allein aus einer wie immer gearteten Logik, sei es der Technologie selbst, sei es ihres politisch-ökonomischen Einsatzfeldes extrapolieren lässt. Diese Logik, deren Rekonstruktion im folgenden Text versucht und als deren Sprachrohr die „Philosophie der Künstlichen Intelligenz“ betrachtet wird, ist ein Faktor in der Entwicklung; aber was tatsächlich geschieht, hängt nicht zuletzt davon ab, wie die Menschen sich zu dieser Logik verhalten, der sie per se keineswegs unterliegen; wie sie sich die angebotene Technologie zu eigen machen.

Deshalb ist die Reichweite des folgenden Textes beschränkt. Er beleuchtet einen wirkmächtigen Faktor technologischer Entwicklung, kann damit jedoch keine Voraussagen über tatsächlich eintretende Entwicklungen machen. Nicht zuletzt will jeder Text dieser Art ja selbst Einfluss nehmen auf die Entwicklung, die er thematisiert, und untergräbt somit ohnehin seine eigene prognostische Qualität.

Die „Philosophie der Künstlichen Intelligenz“ ist ein Konstrukt, das durch selektive Wahrnehmung einer bestimmten Sorte von Publikationen zum Thema „Künstliche

Intelligenz“ Ende der 80er Jahre entstand. 1993 habe ich ein Buch unter dem Titel „Menschliche und künstliche Intelligenz: Der kleine Unterschied“ veröffentlicht, in dem ich diese Literatur, die im folgenden Text nur pauschal benannt wird, namhaft machte.

Der Text wird jetzt, über 20 Jahre nach seiner Abfassung, veröffentlicht, weil er selbst ein vielleicht für manche interessantes Dokument seiner Zeit ist und weil er den Zusammenhang von Technologie und Ökonomie unter marxistischer Perspektive in den Blick nimmt und damit etwas „tut“, was heute entschieden zu wenig getan wird.

Einleitung

Hegels objektiver Geist hielt es – anscheinend – nicht bei sich aus. So entschloss er sich zur Gegenständlichkeit – er „entfremdete“ sich seiner selbst und begab sich in Wirklichkeit, ins empirische Dasein. Daher sind – nach Hegel – die Dinge überhaupt existent und zugleich vernünftig: Geist ist ihr Wesen und ihre Materialität nur vorübergehende Erscheinung. Wenn im Menschen die Natur zu Selbstbewusstsein gelangt, dann demzufolge zum Bewusstsein ihres geistigen Wesens und ihrer materiellen Unwesentlichkeit. Nur sofern er Geist ist, habe der Mensch teil an der Subjektivität geschichtlichen Werdens; sein körperlich-materielles Dasein dagegen, zumal in seiner jeweiligen individuellen Einzigkeit, diene nur als Tragesel des Geistes. In letzter Konsequenz aber kann Hegels Geist aus der Entfremdung nur zurückkehren zu sich, indem er sich von seiner Materialität wieder befreit und „absolut“ wird.

Es liegt sicherlich nahe, diese Konsequenz der Hegelschen Philosophie des Geistes religiös zu interpretieren: Die Idee einer Auferstehung des Geistes nach dem leiblichen Tod scheint kongruent. Einer solchen Interpretation widerspricht jedoch Hegels anti-individualistische Geist-Auffassung: Mit der Idee der Auferstehung eines individuellen Geistes ist sie wohl nicht vereinbar. Was Hegels Philosophie des Geistes in letzter Konsequenz für die menschliche Wirklichkeit bedeutet, scheint daher in gewisser Dunkelheit verbleiben zu müssen.

Aber es gibt eine ganz moderne „Philosophie“, die – auch wenn sie sicherlich alles andere beabsichtigt – Licht in dies Dunkel bringen könnte: die US-amerikanische Philosophie der „Künstlichen Intelligenz“. Ganz wie Hegel formuliert sie einen Geistbegriff, der der körperlich-materiellen Existenz menschlichen Lebens letztlich nicht bedarf, und propagiert – darin Hegel natürlich bei weitem übertrumpfend – die Ablösung des Geistes vom menschlichen Körper als technologisches Programm. Es geht dabei auch keineswegs nur darum, den Geist nun auf einen anderen, „besseren“ materiellen Träger (den Computer) „umsteigen“ zu lassen; vielmehr wird die materielle Trägerschaft überhaupt zu einer abhängigen und vom nunmehr „absoluten“ Geist nach seinen „Bedürfnissen“ technologisch gestaltbaren, in seiner jeweiligen Erscheinungsform vorübergehenden Daseinsweise. Auch Hegels Geringschätzung des Individuellen findet Eingang: Die „Künstliche Intelligenz“ ist objektiver Geist als gesellschaftliche Rationalität, nicht identifizierbar mit diesem oder jenem Prozess computerisierter Datenverarbeitung, sondern – letzten Endes – die Aneignung aller intellektuellen Fähigkeiten durch die Computer-Technologie und die Verbindung aller ihrer Einzelprozesse zu einem von menschlicher Materialität befreiten „intelligenten“ Gesamtprozess, der aus sich selbst fortschreitend einigen KI-Philosophen als neue, den Menschen und seine Geschichte hinter sich lassende Stufe der Evolution erscheint.

Die Analogie zwischen Hegels Philosophie des Geistes und der Philosophie der Künstlichen Intelligenz erscheint mir zwar als ein ins Auge springendes Phänomen, doch bedürfte sie eingehenderer Reflexion, als ich sie hier darzulegen vermag. Ich möchte sie daher auch nur als Einstieg in die folgenden Überlegungen verstanden wissen. Diese knüpfen an die Marxsche Umdeutung des Entfremdungsbegriffs an. Bei Hegel ist Entfremdung die Vergegenständlichung des Geistes, eine Entfremdung, derer dieser bedarf, um danach sich selbst sich zum Gegenstand und so ein Selbstverhältnis gewinnen (damit die Entfremdung wieder aufheben) zu können. Der Geist findet dann aus der Entfremdung wieder zu sich,

wenn er seiner in den Gegenständen gewahr wird, d.h. wenn er die – geistgeschaffene – Form an ihnen erkennt.

Für Marx ist nicht die Vergegenständlichung als solche Entfremdung, da für ihn – im diametralen Gegensatz zu Hegel – seine Gegenständlichkeit, also sein körperlich-materielles Dasein, den Menschen zum Menschen bestimmt. Dieser findet, nach Marx, dann zu sich, wenn er in den Gegenständen seiner Praxis sich selbst, und d.h. sich als sinnlich-natürliches Wesen, als bestätigt erfahren kann. Geist ist hiernach die bewusste und soziale Selbstvermittlung des menschlichen Naturwesens, sekundär für seine Natürlichkeit, aber substanziell für seine Menschlichkeit: seine praktische Selbstbezüglichkeit. (Der Begriff der Selbstbezüglichkeit spielt in der Philosophie der Künstlichen Intelligenz eine große Rolle; die Selbstbezüglichkeit, zu der „intelligente“ Computer-Programme dereinst fähig sein sollen, ist jedoch eine nur symbolisch vermittelte Selbstbezüglichkeit und entspricht in dieser Formalität daher m.E. eher einem idealistischen Begriff von Reflexivität.) Entfremdung hingegen bedeutet nach Marx, dass die Gegenstände seiner Praxis, in zunehmendem Maße von ihm selbst hervorgebracht, seiner sinnlich-bedürftigen Existenz widersprechen, mit eigenem, inhumanen Sinn ausgestattet zu sein scheinen und das menschliche Leben ihren sachlichen Gesetzmäßigkeiten unterwerfen. Gerade das also, was nach Hegel als Aufhebung der Selbstentfremdung des Geistes verstanden werden könnte, seine „Emanzipation“ von den Bedürfnissen des Naturwesens „Mensch“, ist nach Marx Entfremdung: das objektive, gegen menschliche Bedürfnisse rücksichtslose Gesetz der Rationalität des Kapitalprozesses, die Verselbstständigung des vermittelnden Mediums zum Selbstzweck. Das Kapital ist die Verselbstständigung eines materiellen Mediums des sozialen Lebens, die Verselbstständigung des Geldes als Mediums der Ökonomie einer Waren produzierenden Gesellschaft. Marx hat angedeutet, wie sich diese Verdinglichung in einer „Fetischisierung“ des Bewusstseins niederschlägt, dem seine Kategorien als selbstständige, von ihm unabhängig existierende Wesenheiten erscheinen. Ein zu Künstlicher Intelligenz absolutierter Geist würde diesen „Irrtum“ des subjektiven Geistes über seinen Inhalt (dem nach Marx der in der Alltagspraxis dieser Gesellschaft befangene Geist notwendig erliegt) zur manifesten gesellschaftlichen Realität werden lassen: auch die ideellen Medien des gesellschaftlichen Zusammenlebens würden dem Zweckzusammenhang des Kapitalprozesses endgültig angeeignet. Ist eine weitere Zuspitzung der menschlichen Selbstentfremdung überhaupt noch denkbar?

1. Geld und Kapital oder die Wertform des materiellen Reichtums

Josef Beuys hat den Begriff der „sozialen Skulptur“ (auch: „sozialer Organismus als Kunstwerk“; „soziale Plastik“; „soziale Architektur“) geprägt. Die „soziale Skulptur“ ist für ihn die nach menschlichen Maßstäben geformte Gestalt des sozialen Lebens, eine Gestalt, an deren Formung alle Menschen teilhaben können und sollen. Beuys' Begriff ist ein utopischer Begriff: Die „soziale Skulptur“ soll erst entstehen. Und er ist ein revolutionärer Begriff, da er sowohl das Verständnis von Kunst als auch das Verständnis der Konstitution sozialer Strukturen von Grund auf antithetisch zum Bisherigen formuliert: „Jeder Mensch ist ein Künstler“, heißt bei Beuys zugleich, jeder Mensch ist ein bewusster und aktiver Gestalter seiner sozialen und natürlichen Umwelt.

Die „soziale Skulptur“ unterscheidet sich sowohl von den bisherigen Gestaltungen sozialer Beziehungen als auch von dem, was bisher in der Kunst als „Skulptur“ bezeichnet wurde. Skulpturen sind geformte Stücke Materie handgreiflicher Konsistenz, Kunst zum Anfassen und Anschauen; die „soziale Skulptur“ aber ist ein immaterielles Gebilde, das sich nicht objektivieren lässt, da man selbst als eines seiner „Teile“ in ihm lebt bzw. das eigene Leben selbst ein „Teil“ seiner Existenz ist.

Geld ist das genaue Gegenstück zu Beuys' „sozialer Skulptur“ – nicht, weil es etwas anderes ist als eine „soziale Skulptur“, sondern weil es dasselbe ist auf die radikal gegensätzliche affirmative Art. Also: Das Geld ist die derzeit existierende „soziale Skulptur“.

Darin ist enthalten: 1. Geld ist ein Ding, zum Anfassen und Anschauen. (Es entspricht damit dem herkömmlichen Verständnis von „Skulptur“.) 2. Geld ist ein soziales Produkt, von Menschen in „gemeinsamer Arbeit“ hervorgebracht. (Es entspricht damit der ersten Bedeutung von „sozial“: Es hat einen sozialen Schöpfer.) 3. Geld stellt – als eine Art „Bildnis“ – soziale Beziehungen dar. (Es entspricht damit der zweiten Bedeutung von „sozial“: Es stellt Soziales dar.)

Die Rolle des Geldes in unseren heutigen Gesellschaften zeigt an, in welchem Maße all unsere Verhältnisse, die zur materiellen Umwelt (vor allem unser Naturverhältnis), die zu den anderen Menschen und zu uns selbst, die zu unserer Kultur und schließlich auch die zu dem, was wir Geist nennen, nicht mehr von unseren Motiven und Einsichten, unserem Wollen und Können bestimmt sind, sondern von sachlichen Gesetzlichkeiten, die sich Eigenschaften der objektiven Welt verdanken, welche die Menschen selbst in ihrer geschichtlichen Praxis hervorgebracht haben.

Unsere sozialen Beziehungen verdanken wir den Dingen, die wir produzieren. Denn in unserer Gesellschaft sind es die Waren, durch die wir selbst sozial werden. Also hat jede Analyse der Formen unserer sozialen Beziehungen von ihnen auszugehen. Dies ist eine Kernaussage der Marxschen Gesellschaftskritik; und deshalb beginnt sie mit einer Analyse der Ware.

Die einzelne Ware ist ein Ding mit gespaltenem Charakter (von „Zwieschlächtigkeit“ spricht Marx). Wenn man sie betrachtet, sieht man ihr ihre soziale Vermittlungsfähigkeit nicht

an. Sie hat Eigenschaften wie jedes Ding; und zwar Eigenschaften, an denen Menschen ein Interesse haben (sie ist ein „Gebrauchswert“). Waren stehen also in Beziehung zu Menschen, aber daran ist solange nichts Soziales, wie diese Beziehung Ding-Mensch, die durch die Gebrauchseigenschaften der Ware begründet ist, den davon Gebrauch machenden Menschen nicht in ein Verhältnis zu anderen Menschen bringt. (Ein solches Ding hingegen ist, das sei hier vorweggenommen, das Geld; die gewöhnliche Ware jedoch hat nicht unbedingt Gebrauchseigenschaften von der Art, dass ihr Konsum gesellschaftliche Beziehungen schafft.) Die einzelne Ware, betrachtet in ihrer sinnlich wahrnehmbaren Qualität, kann in einer durchaus „privaten“ Beziehung zu dem Menschen stehen, der sie konsumiert.

Aber die einzelne Ware, für sich betrachtet, ist gar nicht Ware. Waren gibt es nur in Beziehung zu anderen Waren. Eine Ware ist erst Ware dadurch, dass sie sich auf mindestens eine andere Ware bezieht. Waren sind also von vornherein soziale Wesen. So hat die Ware „doppelten“ Charakter: Sie ist „Gebrauchswert“, dadurch steht sie in Beziehung zu dem Menschen, der sie konsumieren wird; und sie ist (bzw. hat) (Tausch-)Wert, und dadurch steht sie in Beziehung zu einem anderen Exemplar ihresgleichen, zu einer anderen Ware.

Der Begriff des „Werts“ kennzeichnet in der Marxschen Analyse der Ware den Schritt von der Individualität und Besonderheit des Dings, als das die Ware sich zunächst darstellt, zur Sozialität. Der „Wert“ (Marx spricht vorläufig vom „Tauschwert“; zur Differenz von Tauschwert und Wert weiter unten) einer Ware drückt aus, dass diese sich in einer „(Zweier-)Beziehungskiste“ befindet, in einem Sozialverhältnis zu einer anderen Ware.

Es handelt sich um eine spezifische Zweierbeziehung: das Tauschverhältnis. Darin sind die beiden Seiten gegeneinander austauschbar. Daher ist dieses Verhältnis in einer mathematischen Gleichung adäquat zu erfassen. Diese wiederum wirft sofort die Frage nach dem „gemeinsamen Dritten“ auf, und Marx' Antwort auf diese Frage ist: der Wert. Der Wert ist der „Sozialcharakter“ der Ware.

Die so konstituierte „Gesellschaft“ ist zwar nur eine Gesellschaft von Dingen. Aber es ist klar, dass hinter diesen Dingen Menschen stehen. Darauf werde ich zurückkommen müssen, wenn ich wirklich „Gesellschaft“ thematisieren will. Vorläufig jedoch soll weiter verfolgt werden, was für eine „Gesellschaft“ diese Dinge, die Waren, begründen, und wie sich diese „Gesellschaft“ aus ihren eigenen „Bedürfnissen“ heraus entwickelt.

Eine einzelne Ware mag zwar für den Austausch mit anderer Ware schon bestimmt sein. Aber solange sie nicht zu Markte getragen wird, ist ihr „Sozialcharakter“, ihr Wert, nur eine unsichtbare, eine imaginäre Potenz, deren Existenz man unterstellen, aber auch bestreiten kann. Vielleicht kommt die Ware auf den Markt und findet dort keinen Austausch-„Partner“; dann bleibt sie allein, ihr soziales Wesen war nur Einbildung, und an der Waren-„Gesellschaft“ hat sie nicht teil. Eine Ware, die nicht getauscht werden kann, hat keinen Wert, sagt Marx, bzw. sie ist gar keine Ware.

Das soziale Wesen der Ware (und damit teilt es das Schicksal allen „Wesens“) hat nur Wirklichkeit, wenn es sich verwirklichen, und d.h., wenn es erscheinen kann. Im wirklich vollzogenen Austausch „zeigt“ sich der Wert einer Ware, und zwar zeigt er sich in der anderen Ware, gegen die sie austauscht wird.

Nun kann die rechte Seite der Austauschgleichung der linken Seite nur dann zum Ausdruck dienen, wenn beide Seiten zwar austauschbar sind, also ein „gemeinsames Drittes“ beinhalten, aber zugleich sich auch unterscheiden. Sonst ist das Ganze tautologisch. Die beiden „Gebrauchswerte“ begründen keine Austauschbarkeit; denn über ihre Gebrauchswerte werden Waren nicht zueinander, sondern nur zu Menschen in Beziehung gebracht. Nur ihre „Werte“ begründen Austauschbarkeit; als „soziale Wesensbestimmungen“ der Waren aber sind sie erstens miteinander identisch, und ihre Gleichsetzung ist tautologisch („Wert“=„Wert“), sind sie zweitens unsichtbar und können sich nicht gegenseitig zur Erscheinung verhelfen. Der Wert der einen Ware drückt sich vielmehr aus („erscheint“) im Gebrauchswert der anderen Ware. „Ein Pfund Kaffee ist ein Buch wert“, besagt daher: Der Wert der Ware mit dem Gebrauchswert <ein Pfund Kaffee> drückt sich aus im Gebrauchswert einer anderen Ware mit dem Gebrauchswert <ein Buch> (kurz: drückt sich aus in einem Buch). Der Wertausdruck aber ist etwas anderes als der Wert (philosophisch: Die Erscheinung ist nicht das Wesen). Der Gebrauchswert <ein Buch> ist Erscheinungsform des Wertes der Ware mit dem Gebrauchswert <ein Pfund Kaffee>. Die Erscheinungsform des Werts nennt Marx Tauschwert.

Es ist das Wesen des Wesens, erscheinen zu müssen (eine Erscheinungsform haben zu müssen) (wenn es wirklich werden soll); aber es ist auch das Wesen des „Wesens“, sich nie in bestimmten Erscheinungsformen zu erschöpfen. Das „soziale Wesen“ der Ware kann verschiedene Erscheinungsformen (Tauschwerte) annehmen; und innerhalb der verschiedenen Möglichkeiten des Werts zu erscheinen, gibt es wiederum zu unterscheidende „Typen“ von Wert-Erscheinungsformen. Marx nennt sie „Wertformen“, insofern sie alle Erscheinungsformen des Wertes sind. Man kann sie auch als Tauschwert-Formen bezeichnen, insofern sie alle Varianten des Tauschwerts sind.

Bisher haben wir nur eine dieser Wertformen angesprochen; diejenige nämlich, in der innerhalb einer Waren-Zweierbeziehung die beiden Waren sich in Gestalt ihrer Gebrauchswerte wechselseitig als Wertausdruck dienen. Die eine Ware bedient sich der anderen Ware als Wertausdruck (dann befindet sie sich in „relativer Wertform“); bzw. die eine Ware dient der anderen als Wertausdruck (dann befindet sie sich in „Äquivalentform“). Solange die Sozialität einer Ware sich in dieser Zweierbeziehung erschöpft, ist diese Wertform (Marx nennt sie „einfache Wertform“) auch vollkommen hinreichend.

Anders, wenn an die Sozialität der Ware höhere Anforderungen gestellt werden, wenn sie sich nicht in einer bestimmten Zweierbeziehung erschöpfen, sondern soziale Beziehungen zu einer umfangreichen Waren-„Gesellschaft“ aufnehmen können soll. In einer einzigen Zweierbeziehung kann eine Ware dann ihr weiterreichendes soziales Wesen nicht mehr angemessen zum Ausdruck bringen, also auch nicht verwirklichen. Sie bedarf eines Wertausdrucks, einer Wertform, durch die sie in Beziehung zur gesamten Warengesellschaft treten kann.

Eine solche weiterreichende Wertform bildet sich aus der „einfachen Wertform“ durch „Verlängerung“ zu einer Kette von einfachen Wertformen. Die Ware mit dem Gebrauchswert <ein Pfund Kaffee> drückt ihren Wert jetzt nicht mehr nur im Gebrauchswert einer Ware mit dem Gebrauchswert <ein Buch> aus, sondern des Weiteren in einer Kette von anderen einfachen Äquivalenten. Diese Ware geht in ihrer Wertform sozusagen alle möglichen

Zweierbeziehungen durch, die sie eingehen könnte. (Marx nennt dies die „entfaltete oder totale Wertform“.) So bringt sie zwar ihren weiteren sozialen Horizont zum Ausdruck, sie ist nicht mehr fixiert auf eine bestimmte Zweierbeziehung, sondern sozusagen „polygam“. Aber diese Wertform ist doch eine höchst unglückliche Lösung des Problems, das ein Warenwert mit weitem sozialen Horizont damit hat, eine angemessene Erscheinungsform zu finden. Denn erstens ist es kaum möglich, diesen Wertausdruck vollständig zu formulieren, umso weniger, je umfänglicher die Warenwelt wird. Und zweitens (was wichtiger ist) ist er nur solange haltbar, wie er nicht realisiert wird. Dann nämlich fällt er zurück auf die Stufe der einfachen Wertform, die „Nichtfixiertheit“ erweist sich als „hohle Phrase“, und die wirkliche Sozialität dieser Ware beschränkt sich wieder auf eine kümmerliche Zweierbeziehung. Diese Ware behauptet von sich, sie könne es mit allen, aber sobald es darum geht, dies zu zeigen, kann sie es doch nur mit einer.

Die adäquate Wertform steht also noch aus. Und doch ist sie auch schon da. Denn wie die einfache Wertform von beiden Seiten her „gelesen“ werden kann, so auch die „entfaltete Wertform“. Während hier die eine Ware (die sich daher in „relativer Wertform“ befindet) ihren Wert in den Gebrauchswerten aller anderen Waren ausdrückt (die sich daher alle in „Äquivalentform“ befinden), bedeutet dasselbe Wertverhältnis, andersherum „gelesen“, dass alle Waren (die sich daher in „relativer Wertform“ befinden) ihren Wert im Gebrauchswert einer bestimmten anderen Ware ausdrücken (die sich daher als einzige in „Äquivalentform“ befindet). Sofern nun alle Waren sich gesellschaftlich darauf „geeignet“ haben, eine bestimmte Ware dazu zu bestimmen, als allgemeines Äquivalent für alle zu dienen, haben wir die Geldform der Wertform (und den Preis als dazugehörige spezifische relative Wertform).

Im allgemeinen Äquivalent bzw. im Geld hat das soziale Wesen der Ware, der Wert, endlich ein angemessenes Ausdrucksmedium gefunden. Alle Waren können nun ihre soziale Identität und ihre soziale Übereinstimmung dadurch ausdrücken, dass sie ihren Wert im identischen Medium darstellen. Im Preis sind alle qualitativen Unterschiede und Besonderheiten, ihre Beziehungen zu Menschen mit besonderen Bedürfnissen ausgelöscht. Denn die Materie, die den Gebrauchswert jener Ware bildet, in der sie ihren Wert darstellen, enthält nun selbst keine Beziehung mehr auf menschliche Bedürfnisse, sondern nur noch auf die sozialen Bedürfnisse der Warengesellschaft. Ihre Gebrauchseigenschaften sind nicht mehr bestimmt von den Bedürfnissen des menschlichen Konsums, sondern von den Bedürfnissen der Warenzirkulation. Die Eigenschaften der Ware, die als allgemeines Äquivalent dient, sind „gereinigt“ von der Naturverhaftung menschlicher Konsumbedürfnisse. Die Edelmetalle dienen ja nicht deshalb als Geld, weil man aus ihnen Schmuck oder Zahnfüllungen machen kann; sondern weil ihre Eigenschaften dem Ideal am nächsten kommen, das die Zirkulation als soziale Konstruktion setzt; ein Ideal, das sich am besten umschreiben lässt als: Materie ohne natürliche Eigenschaften.

Während also in der einfachen Wertform eine Ware ihre Sozialität ausdrückt, indem sie sich auf den Gebrauchswert einer anderen Ware und damit implizit auf die zugehörigen Bedürfnisse eines anderen Menschen bezieht (die Ware mit dem Gebrauchswert <ein Pfund Kaffee> bezieht sich in ihrem Wertausdruck „ist <ein Buch> wert“ nicht mehr auf die Bedürfnisse des Kaffeeigentümers, sondern auf die des Bucheigentümers), und während in der entfalteten Wertform eine Ware ihre Sozialität ausdrückt, indem sie sich auf die Gebrauchswerte aller anderen Waren und damit implizit auf die zugehörigen Bedürfnisse

aller anderen Menschen (außer dem ihr „privat“ zugehörigen „Kaffeetrink-Bedürfnis“) bezieht, drückt in der Geldform eine Ware ihre Sozialität nur noch im Gebrauchswert der Ware aus, die als allgemeines Äquivalent dient, und daher – auch implizit – nicht mehr mit Bezug auf menschliche Bedürfnisse, sondern auf die Bedürfnisse der Zirkulation. Die Erweiterung des sozialen Horizonts der Ware geht so einher mit einer Abstraktion von den menschlichen Bedürfnissen.

Das Geld hingegen bleibt im Status der entfalteten Wertform befangen. Es kann seinen Wert niemals in einem allgemeinen Äquivalent ausdrücken, sondern nur in der Kette der möglichen Zweierbeziehungen, die es mit anderen Waren eingehen kann. Anders aber als die normale Ware bedeutet die jeweilige Realisierung einer solchen Zweierbeziehung (der einzelne Kaufakt) für das Geld nicht das „Aus“ in Bezug auf seine sozialen Beziehungen. Denn während die normale Ware nach dem Austausch in der „Senke“ der Privatheit (Konsumsphäre) „verschwindet“ (das „war's dann“ für ihren Wert), bleibt das Geld in der Zirkulation (denn hierauf ist es durch seinen Gebrauchswert bezogen) und kann immer wieder neue Zweierbeziehungen eingehen. Die normale Ware ist nur potentiell „polygam“, das Geld ist es wirklich. (Die umlaufende Geldmenge ist bestimmt durch die Fähigkeit des Geldes zur „Polygamie“.) Und so besteht der Gebrauchswert des Geldes in seiner materiellen Prädestination für die Funktionen der Zirkulation; sein Wert aber drückt sich aus in der endlosen Kette von Kaufakten, die es realisieren kann: in der Zugriffsmöglichkeit auf den gesamten gebrauchswert-materiellen gesellschaftlichen Reichtum.

Die Zirkulation oder der Markt wird somit zum neuen „Machtzentrum“ der Ökonomie. Produktion und Konsumtion werden, was ihre Gebrauchswertseite und damit ihre Beziehung auf menschliche Bedürfnisse betrifft, zu rein privaten Angelegenheiten, die den sozialen Horizont der Warengesellschaft nicht mehr berühren. Was aber die Wertseite von Warenproduktion und -konsumtion betrifft, so gewinnen diese Sphären der materiellen gesellschaftlichen Lebensreproduktion ihre Sozialität durch die Beziehung auf jene Ware, die als allgemeines Äquivalent Alleinbewohner der Zirkulation ist. Für die Produktion ist dies Zukunft: eine Aussicht, von der sie angezogen wird, die ihr das soziale Ziel setzt. Für die Konsumtion aber ist dies Vergangenheit: die soziale Vermittlungssphäre war nur Durchgangsstation; der Konsum ist reine, unsoziale Privatangelegenheit – außer: er ist selbst wieder Produktion einer Ware und so in den sozialen Zukunftshorizont der Warengesellschaft, den in Aussicht stehenden Austausch mit Geld, wieder einbezogen.

Eben dies ist der Fall, wenn die Konsumtion das ist, was Marx „produktive Konsumtion“ nennt, wenn die zu konsumierende Ware also ein Produktionsmittel ist und ihr Konsum nichts anderes bedeutet als ihre Anwendung in neuer Produktion; oder wenn die individuelle Konsumtion von Lebensmitteln gleichbedeutend ist mit Warenproduktion, also der sich ernährende, kleidende usw. Mensch selbst zur Ware wird, die sich gegen Geld austauscht. In diesem Falle schließt sich der Kreis; jede Produktion ist nun Konsumtion von Waren, hat also die Zirkulation zu ihrer Voraussetzung, und jede Konsumtion ist Warenproduktion, hat also die Zirkulation zur Aussicht. Die Zirkulation wird all-vermittelnd und wirkt als Bedingung und Zweck sozialisierend in alle „private“ Produktion und Konsumtion hinein.

Dies ist, wie gesagt, dann und nur dann in dieser umfassenden Weise der Fall, wenn der individuelle menschliche Konsum Produktion (bzw. „Reproduktion“) einer Ware ist, wenn der

einzelne Mensch selbst als Ware mit Geld gekauft und dann produktiv konsumiert wird, also, wenn Geld zu Kapital (und der einzelne Mensch zum Produktionsfaktor, zur Arbeitskraft des Kapitals) geworden ist.

Geld an sich hat die zwei Seiten, durch seinen Gebrauchswert die Zirkulation der Warenwelt besorgen zu können, durch seinen Wert den Zugriff auf den gesamten materiellen Reichtum der Gesellschaft zu eröffnen. Kapital ist einerseits Geld überhaupt und teilt den Doppelcharakter des Geldes. Andererseits aber ist es eine besondere Sorte Geld. Seine Besonderheit liegt zunächst nicht im Gebrauchswert – er liegt im Wert des Kapitals, also in seinem sozialen Charakter. Während nämlich Geld überhaupt den Zugriff auf die Warenwelt insgesamt eröffnet, zielt der Wert des Kapitals auf die Aneignung spezifischer Waren, nämlich der Produktionsfaktoren Produktionsmittel und Arbeitskraft. Geld ist nur Kapital, wenn es zum Kauf dieser Waren bestimmt ist. Kapital also eröffnet nicht – wie das „bloße Geld“ – den Zugriff auf den gesellschaftlichen Reichtum, der schon produziert ist, also auf den Konsum, sondern es eröffnet den Zugriff auf die Produktion des gesellschaftlichen Reichtums (den produktiven Konsum); es schöpft nicht nur aus der Quelle, sondern es eignet sich die Quelle selbst an.

Die Ware, die für „bloßes Geld“ und nicht von Kapital gekauft wird, wird konsumiert, und in dem Augenblick, wo diese Ware den Markt verlässt, ist es aus mit ihrer Gesellschaftlichkeit. Das <Pfund Kaffee> wird aufgebrüht, die Brühe wird getrunken; aus und vorbei. Das <Buch> wird gelesen, einmal, vielleicht öfter, vielleicht sogar immer wieder – aber nie mehr wird es die private Sphäre der unproduktiven Konsumtion verlassen, und irgendwann einmal wird es vermodert sein oder sonst wie das Zeitliche gesegnet haben. Der Wert des <Pfundes Kaffee> wie der Wert des <Buches> sind in dem Moment verschwunden, in dem sie nicht mehr Waren, sondern bloße Verbrauchsgegenstände sind. Der Wert des Geldes hingegen, der sich im gekauften Gebrauchswert <ein Pfund Kaffee> verwirklicht hat, hat sich in dieser Verwirklichung nicht erschöpft, sondern steht – entsprechend dem Charakter der entfalteten Wertform – bereit, sich in weiteren Zweier-(Tausch-)Beziehungen Ausdruck zu verschaffen. So bleibt der Wert in der Zirkulation, und die Zirkulation ist die alleinige Sphäre, in der sich das soziale Wesen der Warenwelt verwirklicht.

Die Ware hingegen, die von Kapital gekauft wird, wird produktiv konsumiert: Was bei der Konsumtion herauskommt, ist schon wieder für den Verkauf, für die Zirkulation bestimmt; die produktive Konsumtion steht schon unter der Aussicht, wieder dem Geld zu begegnen. Das heißt, der Sozialcharakter des Kapitals, der sich in den Gebrauchswerten der Produktionsfaktoren verwirklicht, wirkt im Konsum dieser Gebrauchswerte fort.

Damit ist ein entscheidender Unterschied des Kapitals zum „bloßen Geld“ gegeben. Geld bleibt in der Zirkulation, Kapital aber geht in die Produktion. Der Wert des Geldes kann sich nur bewahren, indem es fortlaufend neue Tauschakte vermittelt, also immer wieder aufs Neue als Kaufmittel dient. Der Wert des Kapitals dagegen nimmt eine ganz eigene „Wertform“ an: Der Wert von Geld, das zum Kapital bestimmt ist, bleibt nicht am Geld „hängen“, sondern verwirklicht sich im Gebrauchswert der gekauften Produktionsfaktoren. Die Geldgestalt des Kapitals bleibt in der Zirkulation zurück, aber als „bloßes Geld“, sofern es nicht wiederum zum Kauf von Produktionsfaktoren dient (zumindest in den Händen derer, die dem Kapital ihre Arbeitskraft verkauft haben, ist dies nicht der Fall). Der Wert des Kapitals „sitzt“ jetzt

also in den Gebrauchswerten der Produktionsfaktoren, diese sind nun seine „Wertformen“, Formen des Kapitals. (Dagegen ist das <Pfund Kaffee>, das ich für „bloßes Geld“ kaufe, keine Erscheinungsform des Geldes, das ich dafür hingelegt habe. Man mag vielleicht sagen können, dass im Kaufakt der Wert des Geldes im <Pfund Kaffee> „aufblitzt“, so als würde das Geld sagen: Schaut, auch das bin ich wert! Aber nach diesem „Aufblitzen“ des Geld-Werts im Kaffee wendet das Geld sich schon wieder anderen möglichen Medien seiner Selbstdarstellung zu und interessiert sich des weiteren einen Dreck um meinen Kaffee, den ich eben darum in Ruhe genießen kann, ganz privat und allein mit mir und „ihm“, <dem Kaffee>.)

Der Wert des Kapitals also geht in die Produktion. Zunächst hat er sich aufgeteilt und stellt sich dar einerseits in Produktionsmitteln, andererseits in Arbeitskräften. Mit diesen Gebrauchswerten geschieht, was mit Gebrauchswerten immer geschieht: sie werden konsumiert. Aber diese Konsumtion ist produktive Konsumtion und unterscheidet sich daher wesentlich von der sonstigen Konsumtion. In produktiver Konsumtion werden Gebrauchswerte gebraucht und verbraucht, um neue Gebrauchswerte entstehen zu lassen. Und da ja die Gebrauchswerte, die hier konsumiert werden, nur Erscheinungsformen des Kapitals sind und der Konsum hier etwas ist, das diesen Gebrauchswerten nicht lediglich geschieht, als passiven Objekten, sondern etwas, das als Aktivität von der einen Sorte dieser Gebrauchswerte, nämlich vom Produktionsfaktor Arbeit, ausgeht, könnte man sagen: Das Kapital verzehrt sich selbst, um sich in eine neue Gebrauchswertgestalt zu verwandeln, die Gebrauchswert-Gestalt der neu produzierten Ware. Das Kapital ist Subjekt und Objekt dieses Prozesses zugleich, es verbraucht und produziert sich in diesem Prozess zugleich.

„Es“, das Kapital, ist hier weiterhin die Einheit von Gebrauchswert und Wert. In den Gebrauchswerten der Produktionsfaktoren stellt sich der Wert des Geldes dar, das als Kapital auftrat. Dieser Kapitalwert, das „soziale Wesen“ des Kapitals, sitzt nun in den Produktionsfaktoren und sorgt dafür, dass die produktive Konsumtion dieser Gebrauchswerte einen besonderen Charakter annimmt: dass das Kapital nämlich vermittels der Produktion wieder in die Sphäre der Zirkulation zurückstrebt, um dort erneut die Gestalt anzunehmen, in der es sich selbst, seinem Sozialcharakter, am nächsten ist: die Geldgestalt.

Wenn nun allerdings das Kapital diesen ganzen Verwandlungsprozess durch seine verschiedenen Erscheinungsformen nur durchlaufen würde, um wieder am Ursprung anzukommen, wäre der Gehalt des Prozesses: Geld wird zu Geld, doch nur tautologisch. Die sozialen Beziehungen in der Warenwelt, die wir bisher betrachtet haben, waren jedoch immer dadurch gekennzeichnet gewesen, dass die Vermittlungsprozesse einerseits nur möglich waren, weil sie soziale Identität (Wertgleichheit) zur Grundlage hatten, dass sie andererseits aber durch Unterschiede (Gebrauchswertunterschiede) auch erst motiviert wurden. Die Verwandlungsprozesse des Kapitals schließen derart ermöglichte und motivierte Warenverwandlungsprozesse ein. Aber im Ergebnis sieht das Kapital nicht anders aus als am Anfang. Der Durchgang durch die unterschiedlichen Erscheinungsformen (Gebrauchswertgestalten) führt das Kapital zurück zur selben Gebrauchswertgestalt. Die Motivation für die soziale Vermittlungsbewegung des Kapitals liegt daher nicht auf der Gebrauchswertebene, sondern auf der Wertebene. Am Ende steht dieselbe Gebrauchswertgestalt wie am Anfang, aber der Wert hat sich verändert auf die einzige Art, die ihm als sinnvolle möglich ist: Er ist gewachsen.

Wenn für eine Ware Kapital gegeben wird, beinhaltet dieser Akt eine ganz andere soziale Mitteilung, als wenn für sie bloßes Geld gegeben wird: Er besagt, dass der Erwerb dieser Ware ihrem Erwerber Geld-Zuwachs, Kapital-Verwertung verspricht. Im Geld als Austauschmedium drückt sich, wenngleich in einer aufs Äußerste reduzierten Weise, der menschliche Sinn von Arbeit und Konsum aus. Im Geld als Kaufmittel des Kapitals hingegen drückt sich die Ablösung des Marktes vom menschlichen Sinn aus – der Zweck des Austauschs ist die Anhäufung („Akkumulation“) von mehr Geld=Kapital („Mehrwert“). Das soziale Vermittlungsmedium hat sich von den „Verständigungs“-Intentionen der Marktteilnehmer abgelöst und dem Austausch einen eigenen sozialen „Sinn“ gegeben: den Kapital-Sinn der Abstraktion vom menschlichen Sinn, der fortschreitenden Abstraktion, die sich in endloser quantitativer Vermehrung des vom menschlichen Sinn abgezogenen produzierten Reichtums ausdrückt. Wenn die Reproduktion der Arbeitenden dem Kapitalzweck unterstellt wird, dann heißt dies, dass sie nur zu leben (Lohn) bekommen, sofern ihre Anwendung in der Produktion Profit verspricht. Und da der Profit Kaufmittel für Produktionsmittel ist, heißt das, dass der Markt für Konsumgüter (Nachfrage durch Lohn) der Expansion des Marktes für Produktionsmittel (Mehr-Nachfrage durch Profit) untergeordnet wird – auch so gesehen wird das Mittel zum Zweck.

Anders als der Warenwert und anders als der „bloße“ Geldwert sucht der Kapitalwert in seinen sozialen Vermittlungen nicht nur nach Erscheinungsformen seiner selbst, nach Möglichkeiten, sich darzustellen und so zu verwirklichen (wobei der Warenwert „draufgeht“, der „bloße“ Geldwert sich erhält, indem er in der von irdischer Vergänglichkeit unberührten Zirkulationssphäre verbleibt), sondern er sucht nach Wachstumsmöglichkeiten. Wachstum aber heißt bei abstrakter Sichselbstgleichheit im Qualitativen nur eins: Vermehrung. So muss sich der Kapitalwert nicht wie der „bloße“ Geldwert in der Zirkulation verschanzen und kann in die irdische Sphäre der produktiven Konsumtion Einzug halten, ohne wie der Warenwert dadurch dahinzugehen. Das Kapital erscheint als Produktion und realisiert so sein spezifisches soziales Wesen: es verwertet sich. Die Verwertung vergegenständlich sich in einer neuen Ware, und im Austausch dieser Ware gegen Geld realisiert sich der gewachsene Kapitalwert. Das Kapital ist in die Zirkulation zurückgekehrt, aber nicht mehr als das, was es war.

Die Geldgestalt des Kapitals ist jedoch nur ein neuer Anfang desselben Prozesses. Denn es ist ja Kapitalwert, der die Geldgestalt annimmt, und nicht bloßer Warenwert. Für Kapitalwert aber ist die Geldgestalt, obwohl immer wieder angestrebt, grundsätzlich nur Vorstufe für die Verwandlung in Produktionsfaktoren. An der Geldgestalt interessiert das Kapital nicht seine allgemeine Zugriffsmöglichkeit auf materiellen gesellschaftlichen Reichtum, sondern die Zugriffsmöglichkeit auf die besondere Sorte Ware, die die Produktionsfaktoren in ihren Gebrauchswerten darstellen: als Verwertungsmittel des Kapitals fungieren zu können. So verwickelt sich das Kapital in sich selbst in einem endlosen Zirkel, in den schließlich die gesamte Warenwelt in irgendeiner Weise einbezogen ist. Die gesellschaftliche Vermittlung der Warenwelt insgesamt wird zum Mittel der Kapitalverwertung (der Mit-sich-selbst-Vermittlung des Kapitals). Der Sinn der Kapitalverwertung aber besteht in nichts anderem mehr, als dass das ursprüngliche Medium der Warenvermittlung, das Geld, zum Zweck der Warenvermittlung wird, zu einem Zweck, der direkt die Produktion (produktive Konsumtion) ergreift und beherrscht, der schließlich

aber indirekt auch die individuelle (unproduktive) Konsumtion prägt, als Reproduktion der Arbeitskräfte des Kapitals.

Im Geld als Kapital hat sich das gesellschaftliche Vermittlungsmedium als die den Austausch vermittelnde Abstraktion von den konkreten Gebrauchswert-„Bedeutungen“ (Befriedigung menschlicher Bedürfnisse), die sich in ihm ausdrücken sollen, abgelöst und zu eigenem gesellschaftlichem – unmenschlichem – Sinn verselbständigt.

Geld ist „soziale Skulptur“: Es ist das allgemeine Symbol des materiellen Reichtums, selbst materiell. Auch wenn es sich vorübergehend Symbole seiner selbst zulegen kann, bleiben diese doch letztlich „an der Leine“ des materiellen Reichtums. Das Geld ist eine Art „Materie ohne Eigenschaften“; die Qualitäten der Materie, die als Geld dient, werden bestimmt von der Funktion des Geldes als Medium des Warentauschs, also als Medium der Abstraktion. Geld ist in notwendig natürlicher Gestalt die Abstraktion vom menschlichen Sinn des von Menschen aus Natur geschaffenen materiellen Reichtums. Das Geld ist in seinen Funktionen auf die im Unterschied zu Produktion und Konsumtion menschenleere Sphäre der Zirkulation bezogen. In ihm erscheint der materielle Reichtum in berechenbarer Gestalt. Es ist daher auch die Daseinsform, zu der das Kapital immer wieder strebt, auch wenn es sie um seines Prozesses willen vorübergehend verlässt und die konkreten Gestalten der Produktionsfaktoren und Waren annimmt. Das deutet auf die irdisch-natürlich-menschliche Herkunft des Geldes hin, aber das Kapital strebt zu der Form, in der diese seine Herkunft verschwindet: in eine materielle Daseinsform, in der die Gemeinsamkeit mit den materiellen Daseinsbedingungen menschlichen Lebens verschwindet und Materie so rein, wie es nur möglich ist, in der Form erscheint, in der sie dem Anspruch der Geld- und Kapitalabstraktion genügt: beliebig (unter)teilbar (das Ganze ist nicht mehr als die Summe seiner Teile), homogen (Geld kennt keine inneren qualitativen Differenzierungen und Zusammenhänge), ewig (Geld unterliegt nicht den natürlichen Zeitprozessen).

Und doch ist Geld ein Produkt sozialer Praxis. Die „klassische“ materielle Gestalt, in der es auftritt, ist zwar von Natur aus da; aber als natürliche Materialien gehören die Edelmetalle dem konkreten Zusammenhang einer von Menschen bewohnten Natur an. Dort haben sie ihre spezifische Entstehungsgeschichte und Bedeutung. Es ist der soziale Akt, der sie aus diesem Zusammenhang herausnimmt und in die menschenleere Sphäre der Tauschabstraktion einsetzt mit der Funktion, die Tauschabstraktion zu vermitteln und dadurch Geld zu werden.

So bildet das Geld eine bestimmte Form sozialer Beziehungen ab; eine Form, in der die sozialen Beziehungen ihre Verbindung zum konkreten menschlichen Lebensgrund verloren haben und sich von Abstraktionen leiten lassen, die diesen Verlust einerseits selbst ausmachen, ihn andererseits aber auch der Wahrnehmung entziehen. Das Geld ist daher eine „soziale Skulptur“, die als etwas anderes erscheint, als sie ist: als mit eigenem Leben begabtes, von eigenem Geist und Sinn beseeltes Wesen der Sozialität: als „Fetisch“.

2. Recht und Staat oder die Wertform der sozialen Beziehungen

Waren sind tote Dinger, die keinen Schritt selbständig machen geschweige denn sich gesellschaftlich miteinander vermitteln können. Fast alles, was im vorherigen Abschnitt über die Waren-Gesellschaft und ihre „Akteure“ gesagt wurde, ist also Unsinn. Agieren können nur Menschen, und wenn von Gesellschaft und gesellschaftlicher Vermittlung die Rede sein soll, dann muss von Menschen gesprochen werden. Wir müssen uns also, wie Marx sagt, nach denen umsehen, die die Waren zu Markte tragen.

Die Beziehung eines Menschen zu einem Ding seiner Umwelt, vorgefunden oder produziert, ist zunächst davon bestimmt, dass dieser Mensch das Ding in irgendeine Beziehung zu sich setzt: Es sind bestimmte Eigenschaften des Dings, die ihn interessieren, weil er sie „gebrauchen“ kann; und wenn das Ding solche Eigenschaften nicht aufweist, dann wird er des weiteren auch keine Beziehung zu diesem Ding aufrechterhalten. Die Eigenschaften, die er gebrauchen kann, wird er nutzen: Er wird den „Gebrauchswert“ des Dings konsumieren – vorausgesetzt, nichts bzw. niemand hindert ihn daran. Dieser Mensch, so betrachtet, ist ein natürliches Wesen mit bestimmten Bedürfnissen. Es sind materielle Eigenschaften des Dings, dessen Gebrauchswert er konsumiert, und daher ist es auch sein materielles Dasein, durch das er sich auf dies Ding bezieht. Er hat Durst, also trinkt er Kaffee, er friert, also hängt er sich ein Fell um usw. Dieser Bezug auf die Gebrauchswerte der Dinge erweitert sich um den Bezug auf ihre potenziellen Eigenschaften, auf Eigenschaften also, die aus den Dingen erst noch herausgearbeitet werden müssen. Und damit erweitert sich natürlich auch der Umkreis der Dinge mit Gebrauchswert für den Menschen um die Dinge, die ihm als Arbeitsgegenstand und Arbeitsmittel dienen können (Gebrauchswerte des produktiven Konsums). Er hat Hunger und bedient sich des Feuers, um ein Stück Fleisch zu braten. (Die „Dinge“ können, wie man sieht, ganz allgemein Phänomene, Prozesse gegenständlicher Art sein.)

Allerdings gibt es diesen nur körperlich-materiell bestimmten Menschen gar nicht. Jeder Mensch lebt in Gemeinschaft mit anderen Menschen (und kann auch als natürlich-bedürftiges Wesen so nur überleben). Er „braucht“ diese Gemeinschaft und die verschiedenen Interaktions- und Kommunikationsformen in ihr; und so hat seine Bedürftigkeit und seine Arbeitsfähigkeit (Produktivität) weiterhin eine soziale Seite. Das heißt, er genießt und nutzt an den Dingen nicht nur ihre körperlich-materielle, sondern zugleich ihre sozial geformte, „kulturelle“ Seite. Auch dies gehört zum „Gebrauchswert“ der Dinge, jedenfalls sofern es Dinge sind, die aus gesellschaftlicher Kooperation hervorgegangen bzw. Gegenstände gemeinschaftlicher Nutzung sind und daher „kulturelle Eigenschaften“ aufweisen. Ein Mensch möchte etwas wissen über das Leben seiner Vorfahren, und so liest er (z.B.) ein Buch; er spürt das Bedürfnis nach Bewegung und tanzt (z.B.) zu einem Rhythmus, den andere trommeln.

Wenn Menschen miteinander in eine Beziehung treten, so deshalb, weil sie den anderen oder etwas von ihm brauchen, oder, weil sie dem anderen etwas geben, etwas für ihn tun wollen. Zur materiell-bedürftigen und -produktiven Seite des Menschen, die ihn in eine

Beziehung zu den Dingen bringt, deren „Gebrauchswert“ er unmittelbar oder produktiv konsumiert, gehört die Seite der sozialen Bedürftigkeit, die ihn in eine Beziehung zu anderen Menschen bringt. Indem Menschen miteinander in sozialen Kontakt treten, beziehen sie sich auf die körperlich-materielle Seite der Existenz eines anderen Menschen. Daher ist die Sozialität des Menschen zunächst nicht etwas ganz anderes als ihre materielle Bedürftigkeit und Produktivität, sondern stellt eine soziale Erweiterung dar: Der Horizont materieller Bedürftigkeit und Produktivität schließt nun die anderen mit ein.

Betrachten wir jetzt, anknüpfend an die „Zweierbeziehung“ des einfachen Warentauschs, zunächst die Beziehung zweier Menschen zueinander. Der eine hat etwas, das der andere braucht, bzw. kann etwas für den anderen tun, evtl., aber nicht notwendig, vice versa. Damit dies zu einer sozialen Beziehung führt, muss dieser „eine“ sich auf das Bedürfnis des anderen einstellen; er muss sich, so könnte man sagen, dessen Bedürfnis „zu eigen“ machen. Sein Sinn für Bedürftigkeit wird sozial. Umgekehrt muss der andere, der Bedürftige, sich auf die Fähigkeit des ersten einlassen (sie wahrnehmen, erkennen, berücksichtigen), etwas für ihn zu tun, bzw. auf dessen Möglichkeit, ihm etwas zu geben; er muss sich, so könnte man analog sagen, die Produktivität des ersten bzw. seinen Reichtum „zu eigen“ machen. Sein Sinn für Produktivität und Reichtum wird sozial. Eine solche Beziehung ist durchaus „komplementär“; aber dies ist eine Komplementarität, die in der Natur der Beziehung als solcher liegt und die mit jener Art von Gegenseitigkeit, welche durch das Austauschverhältnis von Waren verlangt wird, nichts zu tun hat.

Denn das Austauschverhältnis zweier Waren verlangt eine besondere Art, sich aufeinander einzustellen. Während in dem soeben dargestellten Sozialverhältnis Bedürftigkeit des einen und Produktivität des andern, Armut (Mangel) des einen und Reichtum (Überfluss) des andern komplementär aufeinander bezogen sind, wird im Warentausch der Reichtum des einen auf den Reichtum des andern, die Produktivität des einen auf die Produktivität des andern bezogen. Der eine gibt nur unter der Bedingung, dass der andere im selben Maße gibt. Der eine stellt sich auf den anderen ein nur unter der Bedingung, dass der andere sich auf ihn in derselben Weise einstellt. Die Sozialität des Warentauschs verlangt eine Gegenseitigkeit in der Form abstrakter Gleichheit, einer Form, die der Natur der sozialen menschlichen Beziehung ursprünglich fremd sein muss. Es ist zwar der Mangel, der den Warenbesitzer dazu bringt, ein Austauschverhältnis einzugehen (er braucht etwas vom andern). Aber nur wenn er selbst etwas anzubieten hat, also nur nach Maßgabe seines Reichtums (Überschusses) (er muss etwas haben, dessen er entbehren kann) ist er fähig, an den sozialen Beziehungen teilzunehmen, die in der Form des Austauschs stattfinden. Verfügt er aber über nichts, dessen er entbehren kann, so muss er, um zu bekommen, was seinem Mangel abhilft, Verarmung auf einer anderen Seite in Kauf nehmen. Um zu überleben, bspw., begibt er sich seiner Freiheit.

Die soziale Einstellung zweier Personen, die miteinander Waren austauschen, enthält daher die Einstellung auf die Bedürftigkeit und den Mangel des andern nur noch unter der Bedingung, dass der andere diese Einstellung seinerseits in entsprechender Weise zeigt. In dieser Hinsicht sind die sozialen Einstellungen der Tauschpartner einander gleichgeschaltet, und nur in der gleichgeschalteten Form können sie die wirkliche soziale Vermittlung beider zu Wege bringen. Das macht aus ihrem Sozialverhältnis ein Vertragsverhältnis.

Natürlich erfüllt eine reine Zweierbeziehung nicht die Bedingungen, die man mitzudenken pflegt, wenn von einem Vertragsverhältnis die Rede ist. Die Bedingung der Gegenseitigkeit kennt noch keine Garantie von außerhalb dieser Beziehung. Die Gewissheit, dass der andere die Gegenseitigkeitsbedingung wirklich erfüllt, kann sich nur auf das stützen, was der Zweierbeziehung inhärent ist: Vertrauen (in die soziale Zuverlässigkeit des andern), wechselseitige Abhängigkeit, Gleichgewicht der Kräfte (keiner der Tauschpartner kann den andern gewaltsam zur Herausgabe seines Besitzes oder zur Dienstleistung zwingen).

Diese rein persönliche Grundlage des Vertragsverhältnisses wird umso unsicherer, je verzweigter die Tauschbeziehungen werden, zu je mehr Personen der einzelne solche Beziehungen aufnimmt. Im Zusammenhang mit der Ausdehnung und Verteilung des Warenverkehrs muss daher das Bedürfnis wachsen nach einer von den beteiligten Personen unabhängigen Kodifizierung und Garantie der Formbedingungen von Vertragsverhältnissen: nach dem, was wir heute Rechtssicherheit nennen. Zwar bleiben die Vertragsinhalte (also das, was die Vertragspartner einander gegenseitig zusichern) weiterhin abhängig von den individuellen Interessen und deren wechselseitiger Berücksichtigung. Aber über die rechtlich kodifizierte Vertragsform werden auch die sozialen Einstellungen der Tauschpartner in eine Form (die Rechtsform) gebracht, die als (Vertrags-)Recht eigenständige gesellschaftliche Existenz hat, insofern nicht nur ihre Kodifizierung Ergebnis einer eigenen gesellschaftlichen Konstitution dieser Form ist (Gesetzgebung), sondern auch ihre Einhaltung durch eine besondere gesellschaftliche Sanktionsinstanz gewährleistet wird.

Der Austausch von Waren gegen Geld ist die erste offensichtliche Form eines derart gesellschaftlich institutionalisierten Vertragsverhältnisses. Die Zirkulationsfunktion des Geldes selbst basiert auf einem vom Staat (der besonderen gesellschaftlichen Sanktionsinstanz) garantierten Geldwert. Zwar wird eine bestimmte Materialität der Ware, die als Geldsubstanz herhält (der Edelmetalle), durch die Idealitätsbedingungen der Zirkulation „favorisiert“; aber der einzelne Warenverkäufer muss sich auch ohne jedesmalige umständliche und aufwendige Überprüfung der materiellen Geldsubstanz darauf verlassen können, dass das Geldstück, das ihm für seine Ware gegeben wird, ihn auch tatsächlich mit entsprechender Kaufkraft ausstattet. Diese Garantie wird ihm nicht von seinem Tauschpartner gegeben, sondern vom Staat durch Geldprägung besiegelt. Ist so der Geldwert (die Kaufkraft des Geldes) abhängig von einer gesellschaftlich institutionalisierten (staatlichen) Garantie der Qualität seiner materiellen Substanz, so ist er damit zugleich auch schon relativ unabhängig geworden von seiner tatsächlichen Gebrauchsgestalt. Die staatliche Garantie der Kaufkraft kann allen möglichen, auch wertlosen, Dingen angehängt werden und diese – jedenfalls solange der staatlichen Garantie vertraut wird – mit Kaufkraft versehen.

In allen Tauschakten, in denen mit gemünztem Geld bezahlt wird, ist der Staat von den beteiligten Personen immer schon mitgedacht. Geld kann in der Zirkulation durch „Zeichen seiner selbst“ (Marx) ersetzt werden. Geld als Geldzeichen aber ist eine rein soziale Schöpfung und verlangt, dass die soziale Einstellung der Tauschpartner sich auf den Urheber und Träger dieser Schöpfung, den Staat, als separate Instanz ihrer Sozialität, richtet.

Das Geld ist daher schon eine erste Staatsfunktion. Tauschakte als Vertragsabschlüsse interpretiert (d.h. als eine Gleichschaltung der Willen), gewährleistet der Staat darüber hinaus jedoch die Geltung der formalen Bedingungen dieser Gleichschaltung: die wechselseitige

Anerkennung des andern als Herrn seiner selbst und Eigentümers seiner Ware; die Garantie der Erfüllung vertraglich eingegangener Verpflichtungen; und die Wiederherstellung des im Vertragsabschluss besiegelten „gemeinsamen Willens“ im Falle des Abweichens einer der Vertragspartner. Der Staat ist Schöpfer und Hüter des Geldzeichens wie Schöpfer und Wächter der rechtlichen Formen des Warenverkehrs.

Es ist vielleicht nicht schlecht, sich an dieser Stelle noch einmal den Unterschied dieser über den Staat vermittelten Sozialität zu einer unmittelbaren Sozialität zu verdeutlichen. Unmittelbare Sozialität bedeutet, dass sich die Menschen in ihrer individuellen Unterschiedenheit und Besonderheit zusammenfinden zu einem qualitativ gegliederten Ganzen: Eltern kümmern sich um ihre Kinder, Gesunde pflegen Kranke, Junge versorgen Alte, viele Individuen kombinieren ihre Arbeitskraft für ein gemeinsames Projekt usw. Gerade ihre Unterschiedenheit führt sie zusammen. Armut und Mangel, Schwäche und Ohnmacht „ziehen“ Reichtum und Überfluss, Stärke und Kraft sozusagen „an“.

In der auf Warentausch beruhenden und daher ab einer gewissen Stufe der Ausdehnung des Warenverkehrs notwendigerweise über den Staat (Geld und Recht) vermittelten Sozialität dagegen ist Gleichheit des „Sozialbeitrags“ (dessen, was der eine dem andern geben kann) und Einfügung in den formalen Garantierahmen dieser Gleichheit verlangt. Wer nichts zu bieten hat, bekommt auch nichts. Armut stößt Reichtum, Mangel stößt Überfluss ab. Jeder sorgt nur für sich selbst, und nur aufgrund der Gleichheitsbedingung, die in den Rechtsformen des Vertrags fixiert ist, sieht er sich gezwungen, auch dem andern etwas zu geben bzw. etwas für ihn zu tun. Die über Warentausch und daher über Recht und Staat vermittelte Sozialität ist erzwungene Selbstlosigkeit auf der Grundlage des Eigennutzes. Diese Art der sozialen Vermittlung bringt die Menschen auf eine Weise zusammen, die sie zugleich voneinander trennt.

Das heißt aber nichts anderes, als dass die einzelne Person, für sich betrachtet, asozial ist und sich nur punktuell sozial gebärdet, indem sie sich dem vom Staat abgesteckten Rahmen der sozialen Beziehungen einfügt und sich in die Öffentlichkeit des Marktes begibt. Dort tritt sie als die durch diesen Rahmen definierte Person, als Rechtsperson, auf, die selbst bereit ist, sich den formalen Gleichheitsbedingungen zu fügen und dementsprechend die Interessen der anderen in ihren Willen aufzunehmen, sofern dies auch die andern ihr gegenüber tun. Sozialität ist nichts mehr, was dem einzelnen Menschen als solchem zugehört, sondern etwas Äußeres, von ihm unabhängig Existierendes: eine Bühne, auf der er agiert, indem er in die vor-geschriebene Rolle (der Rechtsperson) schlüpft, sich an das Drehbuch hält und den Anweisungen des Regisseurs Folge leistet. Theaterbetreiber, Drehbuchautor und Regisseur in einem aber ist der Staat.

Die sozialen Verhaltensanforderungen an den einzelnen werden nun nicht mehr von Personen unmittelbar an Personen gerichtet, sondern bilden sich als allgemeine Sozialcharaktere in der unpersönlichen Sphäre der vom Staat durchwirkten Öffentlichkeit heraus. Die Erwartungen, denen ich in meinem Sozialverhalten Genüge zu tun habe, werden nicht mehr von bestimmten Personen an mich gerichtet, sondern sind Erwartungen des „generalisierten“ Andern, eines Andern, mit dessen Augen alle sich sehen können müssen, wenn sie in den gesellschaftlichen Verkehrsformen sich effektiv bewegen wollen. Eben diese Fähigkeit zur Selbststeuerung zu erwerben, heißt „Sozialisation“.

In einer Waren produzierenden Gesellschaft bedeutet Sozialisation daher nicht einfach die Fähigkeit zur sozialen Rücksichtnahme, sondern umschließt die ideelle und praktische Anerkennung des materiellen Reichtumsrepräsentanten (des Geldes), der formalen Gleichheitsbedingungen des Warenaustauschs (des Rechts), der mit Sanktionsgewalt ausgestatteten übergreifenden Sozialinstanz (des Staates) und der rollengemäßen Verhaltensstandards. Ein hinreichend sozialisiertes Mitglied dieser Gesellschaft zeichnet sich in seinem Sozialverhalten, in seinem öffentlichen Auftreten dadurch aus, dass man, unabhängig davon, wer er ist, weiß, was er tun und wie er reagieren wird: Er ist berechenbar. Für die Berechenbarkeit des materiellen Reichtums sorgt der Markt; die gesellschaftliche Vermittlung der in private Eigentumsparzellen zersplitterten menschlichen Natur läuft zwangsläufig über das Geld; so erhält diese die berechenbare Form. Für die Berechenbarkeit der handelnden Subjekte sorgt die soziale Öffentlichkeit, institutionalisiert im Staat. Wie der Markt die Waren „sozialisiert“, so sozialisiert die soziale Öffentlichkeit das Individuum. Sie produziert das öffentliche oder Rechtssubjekt, das berechenbare Glied der Gesellschaft; und wo die Sozialisation (d.h. die Selbststeuerung des Subjekts) versagt, biegen staatliche Korrekturmaßnahmen („Resozialisierung“) das Individuum wieder in die nötige Form. Das „soziale Selbst“ ist die „Wertform“ des gesellschaftlich handelnden (und gehandelten) Individuums.

Die Sphäre der gesellschaftlichen Vermittlung ist also ein selbstständiger Bereich, für diejenigen, die ihn betreten, eine immer schon gegebene Voraussetzung, auf die sie sich lediglich einlassen. Aber sie lassen sich darauf ein im eigenen Interesse. Recht, Staat und Öffentlichkeit sind Voraussetzungen wie das Geld, aber sie sind Voraussetzungen, derer die privaten Personen sich für ihre eigennützigen Interessen bedienen. Die Rolle der Rechtsperson wird gespielt, weil man sich davon Vorteil verspricht. Die Formen und Repräsentanzen des Gesellschaftlichen dienen dem Privaten.

So können Recht und Staat auch als Ausdruck der privaten Interessen erscheinen, die gesellschaftliche Vermittlung als etwas, das sich aus der Assoziation der individuellen Willen zu einem gemeinsamen gesellschaftlichen Willen konstituiert: auf der Grundlage eines imaginären Gesellschaftsvertrags. Imaginär ist dieser Vertrag nicht nur deshalb, weil der bürgerliche Staat schon historisch nicht durch einen solchen Vertrag zustande gekommen ist; nicht nur deshalb, weil er als Voraussetzung unterstellen muss, was er erst begründen soll (die in der Vertragsform fixierte Gleichheitsbedingung); sondern vor allem auch deshalb, weil die Idee vom Gesellschaftsvertrag den wirklich konstitutiven Grund dieser Art von Sozialität verschleiert: ihre Herkunft aus dem Waren-Tauschverhältnis.

Obwohl das Privatinteresse ein Ergebnis der spezifischen Art von Sozialvermittlung in einer Waren produzierenden Gesellschaft ist, erscheint es als der Grund dieser Art von Sozialvermittlung. Hieraus bezieht diese – zirkulär – ihre Legitimation. Wenn Recht und Staat als Zwangsformen der Vergesellschaftung erscheinen, dann doch als selbst auferlegte, freiwillig akzeptierte Zwangsformen. In ihrem Sozialverhalten unterwerfen sich die Gesellschaftsmitglieder daher nicht nur den institutionellen Bedingungen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens, sie nehmen diese nicht nur hin, sondern bekräftigen auch ihre Übereinstimmung mit diesen und ihre freiwillige Gefolgschaft. Zwangsvergesellschaftung und Demokratie können sich insoweit durchaus miteinander vertragen – vorausgesetzt, in den

Formen des Rechts, den Maßnahmen des Staates und in Erfüllung der gesellschaftlichen Rollenerwartungen finden sich die privaten Interessen gewahrt und gestützt.

Hier gilt es nun, den qualitativen Bruch wieder aufzunehmen, der den Übergang vom Geld zum Kapital charakterisierte. Das Kapital trägt den Sozialcharakter des Werts unmittelbar in die Produktion und mittelbar in den individuellen Konsum hinein. Wenn es überhaupt noch so etwas wie Privatheit gibt, dann ist es das private Interesse des Kapitals, das diese bestimmt – aber dies ist kein ursprünglich menschliches Bedürfnis mehr, das lediglich um seine soziale Dimension gekappt wurde, sondern das „Privat“-Interesse des Kapitals ist das Interesse des abstrakten Sozialwesens Wert an der endlosen Vermehrung seiner an die Zirkulation gebundenen Erscheinungsform Geld. Die Zirkulation aber kennt kein menschliches Interesse mehr, auch kein asozial-privates. Sie kennt nur das Interesse an der materiell-sozialen Vermittlung als solcher im erscheinenden Wert. Wo menschliche Bedürfnisse – gleich welcher Art – befriedigt werden, spielt der Wert keine Rolle. (In der Konsumsphäre hat der Wert keine Bedeutung. Von 3 Mark werde ich nicht satt.) Dort erscheint der Wert nicht, sondern dort verschwindet er. Das Kapitalinteresse aber ist das Interesse am Erscheinen des Werts, immer und immer wieder und in endlos wachsendem Umfang.

So würde ich sagen, mit dem Übergang vom „bloßen“ Geld zum Kapital, vom Geld als Wertausdruck und Tauschvermittler zum Geld als Produktion und Zirkulation durchwirkendem Prozess, hat es ein Ende mit der bürgerlichen Privatheit. Die öffentliche Sphäre der Zirkulation beherrscht die „private“ Sphäre der Produktion und drückt ihr ihren Stempel auf. Hier verwertet sich das Kapital, um diese seine Selbstverwertung anschließend in der Zirkulation wieder „versilbern“ zu können. Und auch die Sphäre des individuellen Konsums, als Sphäre der Produktion des „Faktors Arbeit“, wird beherrscht vom Kapitalzweck, da der Austausch von Arbeitskraft gegen Kapital auf dem Arbeitsmarkt vom Anbieter der Arbeitskraft eine besondere Art der sozialen Einstellung verlangt: die Einstellung nicht auf das Bedürfnis eines anderen Menschen, sondern die Einstellung auf das Kapitalinteresse an der Nutzung dieser Arbeitskraft.

Soziale Verständigung über Verträge schließt all das aus, was nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden kann. Soziale Verständigung über Kauf- und Verkauf-Verträge schließt zudem alles aus, was sich nicht in die Geldform bringen lässt. Soziale Verständigung über Kauf- und Verkauf-Verträge mit Kapitaleignern endlich schließt auch all das aus, was sich nicht dem Kapitalzweck der fortschreitenden Abstraktion vom menschlichen Sinn (Akkumulation) zuordnen lässt.

Nicht nur das Sozialverhalten, sondern auch die private Existenz der Menschen, die sich auf dem Markt gegen Kapital austauschen, wird daher bestimmt vom abstrakten Sozialwesen. Die Sphäre der sozialen Vermittlung und damit der Geltungsbereich des Rechts, der Zuständigkeitsbereich des Staates und die Bedeutsamkeit der Erfüllung gesellschaftlicher Rollenerwartungen tendiert dazu, in das Privatleben der Gesellschaftsmitglieder einzudringen und dessen Formen den Formen des öffentlichen Umgangs miteinander anzugleichen.

Wie beim Übergang vom Geld zum Kapital Mittel und Zweck die „Plätze tauschten“, so tritt eine entsprechende Verkehrung in der Stellung von sozialer und privater Sphäre ein. Die gesellschaftliche Vermittlung dient nicht mehr den privat-individuellen Interessen, sondern

das gesamte Leben der Gesellschaftsmitglieder dient der Reproduktion des gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhangs. Die vielen „bilateralen“ Vertragsinhalte fügen sich zu einem gesamtgesellschaftlichen Vertragsinhalt, der permanenten Kapitalverwertung, zusammen, dessen allgemeine Vertragsform, imaginiert als Gesellschaftsvertrag, nichts anderes ist als die bürgerliche Ordnung in ihrem systematischen Gesamtzusammenhang. Diese Ordnung verlangt von den Bürgern Loyalität, und als imaginiertes Sozialvertragsverhältnis scheint sie über die Legitimation zu verfügen, solche Loyalität verlangen zu dürfen. Die für die bürgerliche Ordnung konstitutive Loyalität erweist sich real im alltäglichen Verhalten der Mitglieder dieser Gesellschaft, in dem diese die sozialen Formen freiwillig reproduzieren und daher auch als eigenen Willensausdruck hervorzubringen scheinen, denen sie unterworfen sind. Der imaginierte Sozialvertrag wird zur wirklichen Grundlage sozialer Praxis.

3. Künstliche Intelligenz oder die Wertform des Geistes

Was denken sich die Menschen, wenn sie sozial handeln? Was tun sie, wenn sie denken?

Ich möchte auch in diesem Abschnitt wieder ausgehen von der einfachen „Zweierbeziehung“; und zwar wiederum zunächst noch nicht von der durch den Warentausch bestimmten, sondern von der unmittelbar menschlichen Beziehung. Diese ist, so hieß es im zweiten Abschnitt, dadurch charakterisiert, dass der eine sich die Bedürftigkeit bzw. Produktivität des andern „zu eigen“ macht, sie in sein Handeln aufnimmt, welches dadurch soziales Handeln ist. Bedürftigkeit und Produktivität sind dabei komplementär aufeinander bezogen und konstituieren zusammen die soziale Einheit der beiden. Diese Fähigkeit von Menschen, den anderen in den eigenen Handlungshorizont mit aufzunehmen, ist geistig begründet: sie verlangt Verständnis füreinander (ich spreche von der Art Verständnis, die über instinktives „Verstehen“ – man sollte hier sagen: Wissen – hinausgeht). So ist die Vermittlung zwischen zwei Menschen zwar geistig vermittelt, aber das Verständnis des einen ist nicht das Verständnis für den Geist des andern, sondern – zunächst – für seine materiell-körperlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten. Eine Mutter versteht (über eventuelles instinktives Wissen hinaus), was ihr Kind braucht, auch ohne dass ihr Kind sich ihr in dieser Hinsicht geistig mitzuteilen vermag. Geistiges Verstehen ist also zunächst nicht gleichbedeutend mit intellektuellem Austausch.

Dies gilt allerdings nur, soweit die Bedürfnisse und Fähigkeiten des andern, die ich verstehen möchte, sich mir sozusagen unmittelbar, also in körperlich-materiellem Ausdruck mitteilen können. Je weniger bloß körperlicher Art aber diese Bedürfnisse und Fähigkeiten sind, je mehr der Zeithorizont eine Rolle spielt (also auf Vergangenes Bezug, wünschbare Zukunft in Aussicht genommen wird), je mehr die Bedürfnisse und Fähigkeiten sozial geprägt sind, umso mehr auch sind sie selbst geistig überformt und bedürfen symbolischer Mitteilungformen. Verständnis verlangt Verständigung, und diese ist über die in einer Gesellschaft jeweils gültigen symbolischen Interaktions- und Kommunikationsformen, also kulturell vermittelt. Dazu gehört die Sprache, dazu gehören aber auch andere kulturelle Mitteilungformen wie: Gestik, Riten, Sitten und Moden, Spiel, Kunst, Wissenschaft ... All dies sind Formen, sich anderen mitzuteilen, verständlich zu machen, und Formen, andere zu verstehen. Diese Formen sind gesellschaftliche Schöpfungen, aber in ihnen versuchen Menschen sich über das zu verständigen, was aller gesellschaftlichen Vermittlung immer unterliegt: kurz gesagt, über das, was sie brauchen und was sie können.

Wichtig scheint mir nun in diesem Zusammenhang, zu verstehen, dass im weitesten Sinne alle Produkte sozialer Praxis auch als kulturelle Verständigungsformen betrachtet werden können und dass soziales Verstehen daher das Verstehen der Vergegenständlichungen sozialer Praxis einschließt. Die geistige Kultur einer Gesellschaft schwebt nicht als ein unwirklich-immaterielles Gebilde in einer eigenen Daseinssphäre, sondern steckt in den Gegenständen der gesellschaftlichen Praxis, ohne mit ihrer Gegenständlichkeit zusammenzufallen. So ist auch die Ware ein Kulturträger, also ein soziales Verständigungsmittel. Und wenn ich den Sozialcharakter einer Gesellschaft verstehen will, in der Waren als soziale

Vermittlungsagenten der Menschen auftreten, dann muss ich die Ware verstehen. (Das ist der Marxsche Ansatz der Kritik der Politischen Ökonomie.) Und ich muss verstehen, dass das, worüber sich der geistige Austausch vermittelt, dem, was vermittelt werden soll, inadäquat sein oder ihm widersprechen kann: Ich kann mich z.B. sprachlich missverständlich ausdrücken; der andere kann mich falsch verstehen; ich kann etwas sagen, was ich nicht meine, absichtlich oder unabsichtlich; ich kann auf verschiedenen Ebenen der Kommunikation einander ausschließende, miteinander unverträgliche Aussagen machen; ich kann sagen, dass ich das, was ich sagen möchte, nicht sagen kann, usw. Schließlich bin immer ich es, ein einmaliger, unvergleichlicher Mensch, der sich auszudrücken versuchen muss in allgemeinen Formen, durch die eine Gleichheit der Unvergleichlichen hergestellt werden soll. Kommunikation kann nur gelingen auf der Grundlage dieser herzustellenden Allgemeinheit und Gleichheit; aber sie muss auf ihr auch misslingen, wenn sie die Differenz dessen, worüber sie sich verwirklicht (des kulturellen Mediums), zu dem, was sich ausdrückt (der individuelle Mensch), die Differenz von Allgemeinem und Einzelem, von Sozialem und Individuellem in ihrer Vermittlung nicht weiß. Wir können sagen, dass der Einzelne nicht leben kann ohne die soziale Vermittlung, dass seine Einzigkeit (und damit seine Lebendigkeit) aber auch verschwindet, wenn er sich in die soziale Vermittlungsform sozusagen auflöst, wenn er nicht mehr ist, als er zu kommunizieren vermag (als ihm zu kommunizieren erlaubt wird).

Die geistige Kultur einer Gesellschaft ist ein Vermittlungsorgan nicht anders als das Geld und das Recht. Wenn Menschen miteinander in geistigen Austausch treten wollen, dann müssen sie sich in gleicher Weise auf die bestehenden kulturellen Verständigungsformen als Voraussetzung beziehen. Aber die Kultur einer Waren produzierenden Gesellschaft weist eine Besonderheit auf, die im allgemeinen Begriff von Kultur nicht schon enthalten ist. Es ist die Äquivalenz-Beziehung der Waren, die formale Gleichheitsbedingung des Rechts, die auch der Kultur ihre spezifische Prägung verleiht. In dieser Äquivalenz-Beziehung ist eine soziale Form als Bedingung der Kommunikation gesetzt, die sich nicht aus deren Bedürfnissen ableitet: Ich verstehe dich nur, soweit du mich verstehst; oder: als Gehalt unserer gegenseitigen geistigen Verständigung gilt nur, worin wir übereinstimmen. Dies entspricht der „Verständigung“ zwischen den Waren, dass sie nur soweit in Austausch treten, als sie Identität untereinander herstellen; diese Identität wird erreicht durch Abstraktion von allen Besonderheiten, die die Waren als Gebrauchswerte aufweisen. Indem sie alle ihren Sozialcharakter im Geld ausdrücken, verleihen sie dieser Abstraktion eine reale, gegenständliche Existenz. Und ebenso entspricht die Gleichheitsbedingung des geistigen Austauschs der Art, in der die Warenbesitzer sich über ihren materiellen Austausch „verständigen“: dass dieser nur statthat unter der Bedingung, dass die beiden besonderen Willen sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, wie er im Vertragsinhalt fixiert wird. Auch dieser Abstraktion verleiht die Gesellschaft der Warenbesitzer reale Existenz in der gesellschaftlichen Institution des Rechts.

Geistiges Verständnis für die Individualität des anderen wird damit ausgeschlossen bzw. auf die Abstraktion reduziert, ein Verständnis dafür zu bekunden, dass der andere Individualität überhaupt hat (worin er wiederum allen gleicht). In einer dem Warentausch zugehörigen geistigen Verständigung geht es nicht mehr darum, den andern in seiner Besonderheit zu verstehen und in seiner Einzigkeit zu denken, sondern nur noch darum, das zu verstehen, was alle in gleicher Weise verstehen können. Was aus der Normierung durch die gemeinsame Kultur heraus fällt, fällt auch aus dem Anspruch heraus, als etwas anerkannt zu

werden, das Inhalt des Geistes sein kann. Die kulturellen Standards definieren, was Ziel und Inhalt des Verstehens sein kann. Es kann nicht in das Verstehen mit einbezogen werden, dass es Grenzen am eigenen Inhalt hat, dass der Denkende mehr ist, als von ihm gedacht werden kann, und dass sich bspw. im Verstummen (allgemein: im Versagen der Kommunikation) oder in widersprüchlichen Mitteilungen gerade das dem andern gegenüber als existent und bedeutsam zeigen kann, was sich der Fassung in allgemeinen kulturellen Formen entzieht.

Die Lebendigkeit des kulturellen Lebens einer Gesellschaft besteht darin, dass Kultur als Brücke dient, um zueinander zu finden; diese Brücke kann sich als tragfähig erweisen, aber sie kann sich auch als untauglich erweisen: sie wird umgebaut, abgerissen, neu aufgebaut, verstärkt usw. In der Wandlung von Kultur und kulturellen Ausdrucksformen zeigt sich eine grundsätzliche „Negativität“ von Kultur: ihre Begrenztheit als Ausdrucksmittel, das das nicht definieren (positiv setzen) darf, was sich ausdrücken will.

In einer Zeit, in der es undenkbar schien, Kultur als autonomen Ausdruck der sich miteinander gesellschaftlich verständigen wollenden Menschen zu begreifen, in der Kultur vielmehr als „Kommunikation“ mit einem höheren, absoluten Wesen galt, waren kultureller Wandel und Relativierung der kulturellen Formen ohnehin undenkbar (wenngleich sie natürlich faktisch stattfanden). Kultur schien nicht dem Austausch miteinander, sondern dem gemeinsamen Dienst an einem von oben gegebenen Lebensauftrag (Volkskultur) bzw. einer spezifischen Art von „Verständigung“ mit dem höheren Wesen zu dienen: der Auslegung der „Botschaften“ Gottes an die Menschen durch eine hierfür besonders qualifizierte Elite (Priesterkultur). Erst die bürgerliche (Waren produzierende) Gesellschaft hat die Anerkennung des autonomen Willens des Subjekts und die Auffassung von einer Konstitution der Gesellschaft aus der Verbindung dieser Willen miteinander hervorgebracht. Aber sie hat der hierdurch ermöglichten Dynamik der sozialen (und damit auch der kulturellen) Entwicklung zugleich ihr eigenes „höheres Wesen“ als Gegenkraft eingepflanzt: Die Gegenseitigkeits- und Gleichheitsbedingung der sozialen Vermittlung verleiht den kulturellen Formen doch wiederum eigenes selbständiges Dasein, und zwar jetzt als Formen, in denen sich nichts Besonderes mehr ausdrückt (Gott war immerhin noch etwas Besonderes gewesen), sondern nur noch abstrakte Gleichheit.

Auch die Wissenschaft ist ein Teil der Kultur. Sie ist der Versuch, sich gesellschaftlich über die Grundlagen, Bedingungen, Formen und Möglichkeiten des gemeinsamen Lebens zu verständigen und das gemeinsame Verständnis ständig aus der gemeinsamen Denktradition heraus weiterzuentwickeln, indem gegenwärtiges Denken auch mit vergangenem Denken gleichsam in Kommunikation tritt. Der umfassende Anspruch der Wissenschaft bringt es mehr noch als andere Kulturbereiche mit sich, dass die Besonderheit des Denkenden ausgeschaltet wird. Wissenschaft soll die geistige Grundlage gesellschaftlicher, nicht nur individueller Praxis schaffen und muss sich daher in ihrem Erkenntnisinteresse und in ihren Aussagen auf das beschränken, was allgemeine, für alle gleiche („intersubjektive“) Geltung beanspruchen kann. In dieser Weise mit sozial-allgemeinem Gültigkeitsanspruch versehen, kann Wissenschaft es im Prinzip nicht zulassen, dass Ziele verfolgt, Inhalte aufgenommen und Methoden angewandt werden, deren Anerkennung von individuell (oder auch gruppenspezifisch) besonderen Lebenszielen, -erfahrungen und -formen abhängt. Nur in Form einer „negativen Theorie“ könnte dies – als Anerkennung der Grenzen des objektivierenden Zugriffs auf die menschliche Lebensrealität, als Selbstbeschränkung der

Wissenschaft – wissenschaftsimmanent aufgenommen werden. „Negative Theorie“ bedeutete daher das Selbstverständnis einer sozial-humanen Wissenschaft, die sich dessen enthält, durch positive Setzungen bestimmen zu wollen, was in geistiger Hinsicht soziale Geltung beanspruchen darf, die sich noch in der Weise in Verbindung weiß zum materiell-wirklichen Leben der Menschen, dass sie in ihren Erkenntniszielen dem Ziel seiner menschlicheren Gestaltung untergeordnet bleibt.

Die historische Entwicklung der Wissenschaften hat jedoch die Tendenz zur positiven Wissenschaft verstärkt (Entstehung und Durchsetzung des „Positivismus“); und diese Tendenz ist gleichbedeutend mit einer Formalisierung der Wissenschaft bzw. einer immer stärkeren Betonung der formalen Regeln des Denkens als dessen, was letztlich allein jenem Gleichgeltungsanspruch genügen kann, der aus dem Waren-Tauschverhältnis resultiert, während die Inhalte auch auf den höchsten Abstraktionsstufen ihrer begrifflichen Repräsentation jene Beziehung zum Konkret-Besonderen nicht ganz aufgeben können, deren Ausmerzung das Ideal der positiven Wissenschaft ist. Diese Entwicklung vollzieht sich im Zusammenhang mit der Entwicklung der Geldwirtschaft, der kapitalistischen Produktionsweise, des bürgerlichen Rechts und des Staates. In all diesen Entwicklungslinien lässt sich die fortschreitende Verbannung des Individuell-Besonderen aus den Bereichen sozialer Vermittlung feststellen, deren Zurückdrängung in einen so erst entstehenden nicht-sozialen Bereich von Privatheit. Aber zugleich auch ist die Tendenz festzustellen, dass dieser vorläufige Zufluchtsort der Individualität, das Privatleben, kein sicherer Platz ist, sondern selbst in dem Maße der Prägung durch die soziale Vermittlungssphäre unterliegt, in dem Produktion und Konsumtion zu Vermittlungssphären der sich selbst reproduzierenden Sozialform (materiell-körperlich: des Kapitals; materiell-sozial: des Staats) werden.

Im Wissenschafts-Positivismus können wir zunächst jene Verdrängung des Individuell-Besonderen, das aus den Zielen und Inhalten der Erkenntnistätigkeit nicht auszumerzen ist, in den „Privatbereich“ der „unwissenschaftlichen Meinungen“ beobachten, indem eben das Nachdenken über die Ziele und Inhalte dorthin verbannt wird. „Rationalität“ wird identifiziert mit Gleichgeltung der Wissenschaftsform. Was in diesen Formen erkannt wird und zu welchen Konsequenzen diese Erkenntnis führt, hat mit der Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis, mit ihrer Rationalität nichts zu tun. Sich damit zu beschäftigen, gehört in den unsozialen Privatbereich der Meinungen, der „Irrationalität“. Geist ist damit auf Form reduziert, seine Vermittlung mit Inhaltlichem ist beliebig, unwesentlich. Damit eignet diese Art von Wissenschaft sich – in der Gestalt der Naturwissenschaften – ausgezeichnet dafür, in die Bearbeitung der materiellen Welt jene fortschreitende Abstraktion vom qualitativen Zusammenhang der Natur als menschlichen Lebenszusammenhangs einzubringen, die das Ideal des Kapitals als „prozessierenden Werts“ darstellt. Und sie eignet sich – in der Gestalt sozialtechnologischer Wissenschaften – ebenso ausgezeichnet dafür, in die Gestaltung der sozialen Strukturen jene fortschreitende Abstraktion vom qualitativen Kooperations-Zusammenhang des Füreinander-Sorgens einzubringen, durch die die in einer Gesellschaft zusammenlebenden Menschen als statistisch erfassbare Masse behandelbar werden sollen – das Ideal einer sich selbst über das Handeln der loyalen Bürger reproduzierenden Staatsapparatur.

Die positive Wissenschaft wird hierbei selbst gegenständlich. Sie verkörpert sich in Maschinerien und Apparaturen, die der formalen Rationalität gehorchen, welche Kapital

und Staat repräsentieren: in Produktionsmaschinerie und Staatsapparat. Die von der Menschlichkeit abstrahierende Rationalität des Positivismus ist damit nicht mehr nur eine Ideologie, die man ignorieren, kritisieren, verwerfen kann; sie ist – wie immer man zu ihr ideologisch stehen mag – eine mit materieller Macht ausgestattete Realität, zu der man auch ganz real und praktisch Stellung beziehen muss.

Die Macht des Kapitals, in Gestalt der Produktionsmaschinerie sein Abstraktions-Ideal an der menschlichen Arbeit, und in Gestalt der Staatsapparatur an der materiell-sozialen Vermittlung durchzusetzen, ist aber immer noch von einer affirmativen Bezugnahme der wirklich handelnden Subjekte, der lebendigen, bedürftigen und produktiven Menschen, auf diese sachliche Gestalt der sozialen Rationalität abhängig. Der kapitalistische und staatliche Sachzwang existiert vorläufig noch als subjektiv gedachte und anerkannte Gesetzmäßigkeit, die erst über die bewusst dementsprechende Praxis der denkenden Subjekte den Sachen tatsächlich vermittelt wird. Obwohl in dieser Art von Rationalität die Abstraktion von der konkreten Menschlichkeit enthalten ist, bleibt sie als subjektive Rationalität doch an das noch gebunden, wovon sie abstrahiert. Sie bleibt damit in einer ihr widersprechenden Abhängigkeit von dem, was sie selbst als „irrational“ charakterisiert: von den subjektiv-individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten der Produktionsarbeiter und Staatsagenten, die Rationalität ihres Handelns womöglich zurück binden an die Bedingung, vermittels ihrer je besondere Interessen verwirklichen zu können.

Die formale Rationalität müsste also – aus der Warte der Kapital-Rationalität – so objektiviert werden, dass sie nicht nur als Agglomerat toter Strukturelemente in den Maschinerien und Apparaturen steckt und erst durch rationales Handeln der Subjekte mit Leben versehen wird, sondern als eine Struktur, die ihre ganze Rationalität lückenlos in sich birgt und daher von „Begeisterung“ durch subjektive Rationalität völlig unabhängig ist. Das Programm des Wissenschaftspositivismus müsste in einer solchen Konsequenz verwirklicht werden, dass sein Objektivitätsanspruch sich in die Entwicklung einer realen Universal-Technologie (objektive Rationalität) umsetzen lässt, die menschliches Denken (subjektive Rationalität) überflüssig macht. Diese Konsequenz vor Augen zu führen, ist die Bedeutung der Konzepte Künstlicher Intelligenz (KI).

Computer sind zunächst Gebrauchswerte wie andere Apparate auch: Spielzeug, Arbeitsmittel oder dergleichen. Sie sind Waren, die man für Geld kriegen kann; die produziert werden, um sie zu verkaufen. Sie sind – als Produktionsmittel des Kapitals – Rationalisierungsinstrumente wie andere Technologien (sie sparen Arbeit, Kosten; erhöhen dadurch den Profit). Man kann dies fortführen im Hinblick auf ihren Einsatz in betrieblicher oder öffentlicher Verwaltung, im militärischen Bereich; alles in allem fügen sie sich in eine vorhandene ökonomische und soziale Struktur ein und „fallen“ dort erst mal „nicht weiter auf“.

Computer zeigen aber eine Besonderheit: Einmal installiert, lösen sie die Prozesse, die sie steuern, aus der Abhängigkeit von rationaler Kontrolle durch Menschen. Sie sind die rationale Kontrolle als Apparatur (Einheit von Hardware und Software). In seiner so apparatisierten Gestalt bedarf das formale Denken keiner Anerkennung mehr durch Menschen, die sich der Anstrengung der Abstraktion von ihren individuell besonderen Interpretationen des kulturellen Trägermediums unterzogen haben; es bedarf keiner

intersubjektiven Übereinkunft mehr, um in seiner objektiven Geltung anerkannt zu werden. Das formale Denken ist nicht mehr objektiv qua intersubjektiver Anerkennung, sondern qua Apparatur. Indem es von den Menschen getrennt existiert und funktioniert, ist auch die Trennung von der körperlich-materiellen Seite der menschlichen Existenz endlich vollzogen, zu der der Wissenschaftspositivismus hinstrebte.

Vorläufig ist eine computeradäquate Formalisierung nur für Teilprozesse gelungen; und es zeigt sich, dass eine der Prämissen, von der die Propagandisten der Künstlichen Intelligenz einmal bei der euphorischen Abschätzung der Zukunftsaussichten ihrer Disziplin ausgegangen waren, nicht zutrifft: dass man dann, wenn man die sog. „höchsten“ gedanklichen Leistungen von Menschen in Computerprozesse abbilden könne, den entscheidenden Schritt bereits getan habe und die Abbildung „niedrigerer“ Intelligenzleistungen dann kein großes Problem mehr darstelle. Offensichtlich verhält sich die Sache umgekehrt: Je abstrakter (also inhalts- und bedeutungsärmer) die gedanklichen Prozeduren sind, umso leichter lassen sie sich computerisieren. Diese erscheinen als die „höchsten“ Intelligenzleistungen, weil sie von Menschen die Abstraktion von etwas verlangen, das ihnen mitgegeben ist: die Abstraktion von ihrer körperlich-materiellen Einbindung in natürliche Lebenszusammenhänge, die Abstraktion von ihrem evolutionär erworbenen „Körperwissen“, die Abstraktion von ihrer individuellen Lebensgeschichte, ihren lebendigen Erfahrungen und den davon herrührenden Bedeutungen, die all das, was sie denken, worüber sie denken und wie sie denken, mit individuellem Sinn erfüllen. Diese Abstraktion erfordert ungeheure Anstrengung und Disziplin des subjektiven Geistes, und je vollständiger und konsequenter sie sein soll, umso schwerer fällt sie den meisten Menschen.

Da aber gerade der Vollzug dieser Abstraktion an und in geistigen Prozessen die Voraussetzung für ihre Computerisierung ist, können die „höchsten“ Intelligenzleistungen (nämlich die, welche die größte Anstrengung und Disziplin der Abstraktion verlangen, vor allem also rein formales Denken) am ehesten in Computerprozessen abgebildet werden. Die Entwicklung steht also, wenn sie die „höchsten“ Intelligenzleistungen computerisierbar gemacht hat, nicht am Ende, sondern erst am Anfang. Wenn überall menschliches Denken durch Computer-Intelligenz ersetzbar sein soll, muss es gelingen, alle wirklichen Dinge und Prozesse, die den Inhalt menschlichen Denkens bilden, unter den Formalismus zu bringen, der den Ausgangspunkt der Computerisierung darstellt. Der Weg soll also genommen werden vom Abstrakten zum Konkreten (und würde damit, wenn das gelänge, die Konstruktion der Wirklichkeit aus dem Begriff zustande bringen).

Ich möchte mich an dieser Stelle nicht auf eine immanente Auseinandersetzung mit der Philosophie der Künstlichen Intelligenz einlassen. Mir geht es um den gesellschaftlichen Kontext, in dem diese Philosophie als Technologie-Entwicklungskonzept materielle Bedeutung erlangt. Es geht dabei nicht um eine Einschätzung der Wirkungen, die einzelne Computer am Arbeitsplatz oder zu Hause auf ihre Nutzer haben. Es geht um die gesellschaftlichen Auswirkungen einer Technologie, die sich von ihrem Dasein als Instrument, Mittel und Medium sozialer Vermittlung deshalb zu verabschieden im Begriffe und in der Lage ist, weil nun auch die soziale Form der geistigen Vermittlung selbständige Existenz zu gewinnen scheint. Denn damit hätte sich die Sozialform auch von der letzten Bindung gelöst, die sie in Abhängigkeit von den körperlich-materiellen Lebensprozessen der Menschen hält; die „Emanzipation“ des Wertes vom Gebrauchswert wäre vollständig.

Die Computer-Technologie so betrachtet, wie das Konzept der Künstlichen Intelligenz sie anvisiert, bringt nicht mehr nur einzelne Apparate hervor, die hier und dort eingesetzt werden; sie bringt vielmehr ein technologisches System hervor, in dem alle Apparate miteinander verbunden werden, ein technologisches Netz, das als „Netz der objektivierten Rationalität“ über die gesamte Gesellschaft geworfen wird und alle Teilprozesse integriert. Dies findet statt in der Produktionssphäre ebenso wie in der staatlichen Sphäre, ebenso wie in der Sphäre der privaten Haushalte. Computer sind Produktionsmittel des Kapitals (konstantes Kapital), Reproduktionsmittel im Heimbereich; sie sind Exekutivorgane des Staates nach außen und nach innen; sie dienen der Massenkommunikation, sind Träger und Vermittler von Kultur und dienen der Wissenschaft. Sie machen Menschen im Produktionsbereich überflüssig; sie ersetzen zwischenmenschliche Kommunikation im privaten Lebensbereich; sie konstruieren und verwalten den statistischen Durchschnittsmenschen als Manövriermasse staatlicher Funktionen; sie nivellieren die Inhalte von Massenkommunikation und Kultur auf eine Auswahl fertiger Standard-„Sendungen“; sie diktieren den Formalismus als Wissenschaftsnorm. Sie tun all dies nicht selbst, sondern Menschen tun dies vermittelt ihrer – noch. Aber eben darauf läuft das Konzept Künstlicher Intelligenz hinaus: dass die Frage, ob sie das tun oder nicht, dereinst von den Computern selbst entschieden werden kann (und muss, da ihre Entscheidungen nicht durch „Irrationalitäten“ befleckt sind).

In einer derart computerisierten Welt zu leben, bedeutet, das technologische Netz zu bedienen. Hier gibt es keine subjektive Autonomie mehr. Der Verweis auf die menschlichen Programmierer zieht dann ebenfalls nicht mehr, weil das Programmieren schon Dienst an der Computer-Technologie ist. Wer an der Entwicklung einer neuen Computergeneration, eines neuen Computer-Programms beteiligt ist, kann zwar als Mit-Schöpfer dieser Technologie erscheinen, weil er natürlich den Computer nicht bedient und das Programm nicht ausführt, das er mitentwickelt hat. Aber er dient der Computer-Technologie als solcher, der Durchsetzung dieses technologischen Entwicklungskonzepts und damit der in Kapital, Staat und Computer-Kultur verdinglichten und verselbständigten Sozialform.

Die Etablierung der Computer-Technologie als eines über die Gesellschaft geworfenen „Netzes objektivierter Rationalität“ ist keine Tat der KI-Philosophie als zeitgemäßer Gestalt des Wissenschaftspositivismus. Sie ist Ausdruck der in der ökonomischen Konkurrenz sich durchsetzenden Kapital-Idee: der sich von menschlichen Rücksichten reinigenden Sozialform. Die wirklichen Prozesse sollen unter die vollständige und endgültige Herrschaft der Form gebracht werden. Der soziale Zusammenhang würde damit an sich existieren, außerhalb des Inhalts, aus dem er erwachsen ist. Er existierte als ein zur Technologie gewordener reiner Formalismus, der sich zwar auf einem jeweiligen Stand der Technik materiell konkretisiert, dem jedoch diese materielle Seite seines Daseins völlig gleichgültig und äußerlich ist.

Der Inhalt selbst wird formalisiert. In den Formalismen ist er reduziert auf die Stelle, in die er – bei Bedarf – einzurücken hat. Diese Stelle ist unabhängig vom Inhalt definiert, der an sie rücken soll (wie eine „Adresse“ unabhängig ist von dem Individuum, das dort wohnt). Die Gliederung des Inhalts, die Regeln, durch die Zusammenhänge in ihm hergestellt werden, existieren in selbstständiger Gestalt, als Programm; das aber, was in der konkreten Anwendung dann dieses leere Gehäuse und Regelwerk füllen soll, ist daher selbst

zusammenhanglos: eine Menge von Daten, die der formalen Prozedur lediglich als Material zur Selbstverwirklichung dienen, ohne selbst noch eine Form hervorbringen zu können.

Der soziale Zusammenhang wird in der Computer-Rationalität zu einem formalen Regelwerk, in dem die tatsächlich in ihm lebenden Menschen bloß noch durch ihre „Adressen“ (Speicherplätze für Variablen) charakterisiert sind, in die man sie als isolierte „Daten“ einsetzt, um den Formalismus durchzuspielen. Ebenso aber kann jeder einzelne Mensch als ein formal mit allen anderen Menschen identisches Regelwerk definiert werden, in das lediglich eine individuell je unterschiedliche Kombination von Daten einzugeben ist (wobei die Datentypen selbst wieder standardisiert sind), um ihn zu berechnen. Noch geschieht dies nur in computerisierten Modellen und ist Simulation von etwas, das außerdem eigene, von der Simulation unabhängige Existenz hat. Aber mit der Herrschaft der Künstlichen Intelligenz würde die Simulation selbst an die Stelle der Realität rücken und der menschlichen Wirklichkeit, dem sozialen Lebenszusammenhang, der aus den materiell-körperlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten der Menschen erwächst, ein Ende bereiten.

Die Verdinglichung des Geistes in dem, was man KI nennt, folgt jenen Abstraktionen, die ich als „Wertformen“ des materiellen Reichtums und der sozialen Beziehungen bezeichnet habe. Aber sie spitzt die deren Entwicklung innewohnenden Tendenzen auch zu. Im Geld wird der materielle Reichtum berechenbar; auch Natur wird Geldberechnungen unterworfen. In der Rechtsperson wird der Mensch berechenbar. Geld und Rechtsperson sind eigentlich schon Symbole ihrer selbst. Nur hat sich ihre symbolische Seite noch nicht vom körperlichen Träger als eigenständige abstrakte Symbolgestalt getrennt. Im Rechengeld und in der „Rolle“ ist hingegen diese Abstraktion vollzogen. So abstrahiert können die „Wertgestalten“ des materiellen Reichtums und der handelnden Personen dann auch in identischer Weise als reine Symbole, die nichts sind, als was sie repräsentieren, adäquat manipuliert, d.h. Elemente von Rechenvorgängen werden. Im Computer werden nicht nur Geldbewegungen, sondern in eben derselben Weise auch Rollenhandlungen „durchgerechnet“. Im Innern des Computers sind diese Vorgänge qualitativ vereinheitlicht. Rechenvorgänge sind im Prinzip dasselbe wie Simulationen komplexer Handlungszusammenhänge.

Die Reduktion der Natur auf Berechenbarkeit erlaubt ihre technische Manipulation. Berechenbarkeit wird aber erkaufte durch Abstraktion von den Qualitäten der Natur, durch die sie in sich einen Sinnzusammenhang darstellt, nämlich Lebensgrundlage der Menschen ist. Die durch Berechenbarkeit der Natur ermöglichte technische Manipulation hat demzufolge diesen Sinnbezug verloren und produziert eine nicht aus der als Lebensgrund vorgefundenen Naturqualität heraus-, sondern von ihr weg-entwickelte „zweite“, künstliche Natur. Nur eine ideell bereits zerstörte Natur erschöpft sich in dem, was berechenbar ist. Dieser ideellen Naturzerstörung folgt die praktische. Geld und moderne Naturwissenschaften stehen daher sicherlich in einem historischen und systematischen Zusammenhang.

Die Reduktion der Handlungen einer Person auf „rollengemäßes“, daher berechenbares Verhalten macht es dem Staat ja erst möglich, das Verhalten der Gesellschaftsmitglieder zu kalkulieren, ohne sich aus dem unmittelbaren Volkswillen jeweils legitimieren zu müssen. Im Gegenteil: Der Legitimationszwang wird umgedreht. Jeder Bürger, der sich nicht in der geforderten Weise „rollengemäß“ verhält, kann hierfür zur Rechenschaft gezogen werden. Die Summe der berechenbaren Bürger wird zur „Population“ der Statistik; individuelle

Abweichungen gleichen sich aus zu einem Durchschnitt, und der Durchschnitt ist „der Mensch“, an den staatliches Handeln sich wendet („der Bürger“, „der Wähler“, „die Menschen draußen im Lande“ ...).

Die Reduktion auf Rollenverhalten bedingt eine entsprechende Selbststeuerung des Individuums. Es muss die Rolle, die es zu spielen hat, „im Kopfe haben“. Sozialisation und staatlich institutionalisierte Bildung tragen dazu bei, dass dies der Fall ist. (Zur Kenntnis der Rolle gehört natürlich auch die Kenntnis der „Spielregeln“.) „Die Gedanken sind zwar frei“, dennoch ist der Geist sicherlich die entscheidende Sozialinstanz im Menschen, die innere Abstraktionsinstanz, welche die äußeren Abstraktionen gedanklich reproduziert und zu leitenden subjektiven Ideen über die Wirklichkeit zu erheben vermag.

Der im Sinne von Geld und Staat abstrahierende Geist steht damit aber in einem beständigen Konflikt mit seinem „Träger“, der leiblichen menschlichen Existenz. Das bedürftige Naturwesen Mensch kann seine Lebensansprüche nur in gewissen Grenzen dauerhaft verleugnen. „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“: Ein Geist, der an menschlichem Körper „hängt“, wird mit der konsequenten Abstraktion immer seine Schwierigkeiten haben. Hier eröffnet das Projekt der „Künstlichen Intelligenz“ neue, im Sinne der Geld- und Staatsabstraktionen verheißungsvolle Aussichten.

Dass der Mensch berechenbar sein solle, ist keine Erfindung der Computertechnologen. Immerhin erscheint der Mensch sich selbst als ein so komplexes Wesen, dass schon eine Menge Daten über ihn und eine Menge Funktionen zur Berechnung der Wechselbeziehungen zwischen ihnen erfasst werden müssen, um ihm „gerecht“ zu werden. Die Computertechnologie gibt ein Rechenwerkzeug an die Hand, dessen Rechenfähigkeit prinzipiell keine unaufhebbaren Grenzen mehr gesetzt sind. Entwicklung dieser Technologie bedeutet ständig wachsende Rechenleistungen – ein Ende ist nicht abzusehen.

Aber das Projekt der Künstlichen Intelligenz will mehr als die Entwicklung eines Rechenwerkzeugs. Das zur Berechenbarkeit formierte Denken soll von seinem menschlich-leiblichen Träger abgelöst, d.h. der Computer soll selbst Subjekt des Denkens werden. Man verspricht sich und zahlungskräftigen Interessenten einen enormen Gewinn an geistiger Macht durch die Ablösung des Denkens von der Körperlichkeit. Das auf den Computer übertragene Denken soll abgetrennt von der menschlichen Subjektivität, ohne seinen menschlichen Träger, funktionieren. Damit ist der Computer kein Werkzeug mehr, sondern ein subjektivitätsloses Subjektgleiches, eben: künstliche Intelligenz, die überhaupt von jedem bestimmten Träger unabhängig ist bzw. deren Träger austauschbar sind. Der Computer, und zwar nicht in seiner jeweiligen apparathaften Gestalt (die ist austauschbar), sondern als technologisches Konzept (und nicht nur als Konzept, sondern als existierende und sich entwickelnde Technologie) ist dann die Macht des „außer sich geratenen Denkens“ über die Welt der Körper, die Menschen einschließend, eine Macht, deren Gebrauch keinerlei immanente Bindung mehr an die Körperlichkeit der ursprünglichen Subjekte des Denkens hat, also zur Macht über diese Körperlichkeit werden kann.

Die Computer-Technologie wird zum Träger einer neuen Allgemeinheit – wie das Geld. Das Geld ist Träger der Wertallgemeinheit im materiellen Sinne, es bleibt an die Materie gefesselt, letztlich – das ist das Wesen der Ökonomie. Ökonomie hat es mit der materiellen Seite der menschlichen Existenz zu tun, kann daher von dieser Seite sich nicht lösen. Obwohl

es in ihm Tendenzen gibt, sich davon zu lösen – Rechengeld und seine computerisierten Verkehrsformen –, muss es letztlich immer wieder auf die Stufe der Materie zurückfallen.

KI ist „Hirngeld“, das Austauschmedium auf der Ebene der Geistigkeit: Lösung vom Körper, von der inneren Natur – wie das Geld die Lösung von der äußeren Natur ist, abstrakte äußere Natur darstellt: den materiellen Reichtum zusammengefasst in einer Substanz. Aus dem geistigen Austausch müssen die letzten Reste der Beziehung zur menschlichen Körperlichkeit, Individualität, Natürlichkeit getilgt werden. Genau dies geschieht begrifflich in der computerwissenschaftlichen Kategorie Information, und es geschieht real in der Übertragung menschlichen Denkens auf Maschinen – Entmenschlichung des Denkens. Damit wird das Denken rein objektiv, zum beweglichen Gut: Es geht vom Denkenden weg, es verlässt den Denkenden, veräußerlicht sich, wird zur fremden geistigen Macht. Auf der Ebene der Geistigkeit vollendet sich jetzt der Prozess, der durch das Geld und seine selbständig sich bewegende Gestalt, das Kapital, vorgezeichnet und vorgeschrieben ist.

Die Ware ist Vergegenständlichung menschlicher Arbeit, abstrakter Arbeit. KI ist Vergegenständlichung menschlichen Geistes, abstrakten Geistes. Als Warenkapital ist die Ware aber auch Aneignung der menschlichen Arbeit an das Kapital. Die Arbeit geht vom Menschen aus, aber sie führt nicht zu ihm zurück. Der hervorgebrachte Gegenstand ist kein Spiegel mehr, in dem der Arbeitende sich wiederfinden kann. Kapitalistische Arbeit ist daher Aussaugung des Menschen. Und ebenso ist es mit KI. Als Mittel und Produkt des Kapitals ist sie auch eine Kapitalgestalt, materiell Produkt menschlicher Arbeit, in ihrem geistigen Gehalt ein Produkt menschlichen Geistes, Enteignung, Aussaugung des menschlichen Geistes ohne Rückkehr. Die Amputation des Denkens um die Dimension der Reflexivität entspricht genau dieser Art der Aneignung des Geistes: Das Denken geht vom Menschen aus, ohne zu ihm zurückzukehren; es geht von ihm weg; Denken, das in KI verwandelt wird, ist ein Weg-Denken vom Menschen.

In dieser Konzeption ist der Geist nicht mehr die Kraft, durch die die von Marx dargelegte Verkehrung der menschlichen Geschichte zum blinden Schicksal aufgehoben werden könnte. Im Gegenteil, Geist wird nun selbst dem Verhängnis überantwortet, aus der menschlichen Verantwortung entlassen und einer unbeherrschbaren Eigengesetzlichkeit überlassen.

In der Gestalt der Computer-Technologie schickt das Kapital sich an, sich tatsächlich als „automatisches Subjekt“ (Marx) der gesellschaftlichen Entwicklung zu etablieren. In den Computern kann „das Kapital“ denken, dort kann seine reine Sach-Rationalität verankert werden ohne die hinderliche Rückbindung an menschliche Interessen. Ein Computer braucht sich nicht zu legitimieren, er ist die Legitimation.

Als gesellschaftliches Technologie-System kann der Computer ferner die Art von Sozialität darstellen, die dem Kapital angemessen ist. Indem er die Daten aller Bürger und deren funktionale Beziehungen in sich aufnimmt, läutet seine Technologie auch eine neue Stufe der Staats-Entwicklung ein: die Stufe, in der die abstrakt soziale Rationalität, die vom Staat gegenüber der Gesellschaft wahrzunehmen ist, auch noch von den Personen abgetrennt wird, die als Staatsagenten diese Funktion bisher wahrnahmen, als solche aber immer noch eingebunden waren in das gesellschaftliche Interessengefüge, d.h. von Motiven geleitet, die

menschlichen Ursprungs sind. Die Übertragung der Staatsfunktionen an Computer hebt diese Rückbindung an die Gesellschaft auf, entbindet die soziale Rationalität vom Legitimationszwang gegenüber der Gesellschaft. Die Sachrationalität ist nicht nur eine Verpflichtung gegenüber den Sachen und ihren Gesetzen, sondern wird jetzt auch von den Sachen selbst wahrgenommen. Die Sachen werden dadurch erst wirklich selbständig. (Wenn man die tatsächlichen Tendenzen der Inanspruchnahme von Computern für Staatsfunktionen betrachtet, scheint dieser Gedankengang alles andere als abwegig. In solch lebenswichtigen Fragen wie der Entscheidung über Krieg und Frieden ist die Delegation der Entscheidungsbefugnis an Computeranlagen ja schon sehr weit gediehen. Alle Anstrengungen scheinen darauf gerichtet zu sein, den Bereich gesellschaftlicher Entscheidungen, der von Computeranlagen wahrgenommen wird, auszudehnen. Dazu kommt die schleichende Vernetzung aller anderen Lebensbereiche, die es dem Staat möglich macht, seine „Kommunikation“ mit der Gesellschaft immer weiter zu computerisieren und damit vom Legitimationszwang zu befreien. Die Volkszählung ist ein Beispiel für computerisierte Kommunikation, die den Charakter eines Verhörs annimmt.) Der Staatsapparat fängt dann an, diese Bezeichnung wirklich zu verdienen.

KI unterwirft nun auch den menschlichen Geist der kapitalistischen Form der gesellschaftlichen Synthesis. Menschlicher Geist vermittelt sich via Computer in derselben Form miteinander, in der Geldbewegungen und Rollenhandlungen erfasst werden. Der Austausch auf der Ebene menschlichen Geistes, vermittelt durch Computer, reduziert das Denken ebenso auf abstrakte Identität (amputiert es also um seine körperlich-natürlich begründete Individualität), wie Markt und Staat dies in Bezug auf materielle Güter und handelnde Personen tun. Auch das Denken erscheint als Vorgang, der in Rechenprozessen prinzipiell angemessen darzustellen ist. Im elektronischen Geld, in der Computersimulation von Handlungszusammenhängen und in der KI sind die grundlegenden sozialen Vermittlungsleistungen menschlichen Zusammenlebens in eine identische Form gebracht, in die Form des Rechenprozesses. Und so haben auch seine Träger eine entsprechende identische Form gewonnen: die Form des (Rechen-) Prozessors. Schließlich ist die Computertechnologie auch in der Weise optimal-kapitalistische Technologie, als sie stofflich im fixen konstanten Kapital, den Produktionsmitteln, die Herrschaft nicht nur über den Konsumgüterbereich, sondern zugleich über die staatlichen Vermittlungsleistungen und den geistigen Austauschprozess der Gesellschaft erringt. Staat und Geist werden unmittelbar konstantes Kapital.

Literaturnachweise

Harlan, Volker; Rappmann, Rainer; Schata, Peter: Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys. 3. erweiterte und ergänzte Auflage Achberg 1984

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1. Ausg. Heidelberg 1817; 2. Ausg. Berlin 1827; 3. Ausg. Berlin 1837

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. 4. durchges. Aufl., hg. v. Friedrich Engels, Hamburg 1890