



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Exteriorität und gesellschaftliches Verhältnis.
Zur Sozialphilosophie Emmanuel Lévinas' vor dem
Hintergrund der marxschen
Kritik der politischen Ökonomie.“

Verfasser

Martin Spirk

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag.phil)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296
Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ass.Prof. Dr. Wolfgang Pircher

Inhalt

Einleitung.....	3
I. Gesellschaftliches Leben.....	11
II. Zirkulation.....	41
III. Mehrwertproduktion und gesellschaftliche Totalität.....	79
Abschließend: Menschheit, Sozialorganismus, Kunstwerk.....	108
Bibliographie.....	120

Einleitung

„Daß der Kategorie der Verdinglichung, die inspiriert war vom Wunschbild ungebrochener subjektiver Unmittelbarkeit, nicht länger jener Schlüsselcharakter gebührt, den apologetisches Denken, froh materialistisches zu absorbieren, übereifrig ihr zuerkennt, wirkt zurück auf alles, was unter den Begriff metaphysischer Erfahrung geht. [...] Die Verflüssigung alles Dinghaften ohne Rest regredierte auf den Subjektivismus des reinen Aktes, hypostasierte die Vermittlung als Unmittelbarkeit. Reine Unmittelbarkeit und Fetischismus sind gleich unwahr.“¹

In seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* schreibt Michel Foucault die inzwischen berühmt gewordene Wendung, das Marxsche Projekt einer *Kritik der politischen Ökonomie* ruhe „im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser“². Was als Kritik intendiert ist, würde sich demnach von seinem Gegenstand, der politischen Ökonomie, namentlich jener David Ricardos, im Wesentlichen nur durch eine entgegengesetzte Auslegung der geschichtlichen Tendenz unterscheiden, deren begriffliche Voraussetzung sie jedoch teilen würde. Im Gegensatz zum „Zeitalter der Klassik“ sei mit Ricardo die Arbeit als Grundlage des Wertes entdeckt, und damit der Mensch und seine Aktivität zur Grundlage einer prinzipiell neuen „Ordnung des Wissens“ gemacht. Die Gegenstände erschienen nun nicht mehr wie in der nationalökonomischen „Klassik“, weil sie in wechselseitigem Bezug zueinander stünden, sondern als Produkte von Arbeit; die Bedürfnisse der Menschen beziehen sich dann nicht mehr auf die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, sondern werden vom Mangel her gedacht ihrerseits zur Grundlage einer Theorie des Wertes, der allein durch menschliche Arbeit hervorgebracht wird.

¹ Adorno, GSA 6, 367

² Foucault 1971, 320

„Seit Ricardo wird die Arbeit, in Beziehung zur Repräsentation verschoben und sich in einer Region einrichtend, die dem Zugriff der Repräsentation entzogen ist, gemäß einer ihr eigenen Kausalität organisiert. [...] Jede Arbeit hat ein Resultat, das in der einen oder anderen Form auf eine neue Arbeit angewandt wird, deren Kosten sie definiert. [...] Diese serielle Akkumulation [...] führt dadurch selbst die Möglichkeit einer historisch kontinuierlichen Zeit ein [...].“³

Ausgehend von den Produktionskosten habe Ricardo, so Foucault, nicht nur jenes Paradigma einer „quasi-transzendentalen“ Arbeit in die ökonomische Theoriebildung gebracht; aus dieser folgere er auch eine geschichtstheoretische Tendenz hin zu einem Stillstand der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft: da die Produktionskosten gegenüber dem Ertrag immer mehr anstiegen, würden sie schließlich auf einem bestimmten Niveau stagnieren. Diese Tendenz findet Foucault nun ebenso in der Marxschen Theorie. Zwar sei sie hier revolutionstheoretisch gewendet – Foucault skizziert kurz, was bei Marx als „tendenzieller Fall der Profitrate“ bzw. als „Verelendungstheorie“ bekannt ist; den Ausgangspunkt jedoch, die Arbeit als Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung und historischen Tendenz habe er unverändert von Ricardos Entdeckung der Produktionskosten übernommen.

Nun stellt jedoch gerade die Voraussetzung einer solchen Grundlegung der Produktion einen zentralen Kritikpunkt Marx' an Ricardo dar: nämlich das Kapitalverhältnis als bloßen Austausch zwischen unmittelbarer und vergegenständlichter, zwischen „lebendiger“ und „toter“ Arbeit zu begreifen. Was nach Foucault von Marx übernommen wurde, nämlich das Aufbrechen der „Einheit des Begriffs“ der Arbeit in Lohnverhältnis und Produktion, was also als menschliche Arbeit die Grundlage für die Theorie Marx' wie für Ricardo bilden sollte, ist gerade Gegenstand der Marxschen Kritik:

„Wenn gesagt wird, daß das Kapital ‚aufgehäufte (realisierte Arbeit) (eigentlich *vergegenständlichte* Arbeit) ist, die als Mittel zu neuer Arbeit (Produktion) dient‘, so wird die einfache Materie des Kapitals betrachtet, abgesehen von der Formbestimmung, ohne die es nicht Kapital ist.“⁴

Und in Bezug auf ein Zitat Ricardos folgert er: Damit wird das Kapital „[...] als *Sache gefasst, nicht als Verhältnis*.“⁵

³ A.a.O., 312

⁴ MEW 42, 182

⁵ A.a.O., 183

Diesem Begriff des gesellschaftlichen Verhältnisses geht der vorliegende Text nach – hinsichtlich seiner kritischen Funktion für die Darstellung der Gegenstände der politischen Ökonomie wie als Grundlage für einen Begriff von Gesellschaft selbst. Beständiger Orientierungspunkt wird dabei das andere Verhältnis sein, jenes, das bei Ricardo als Gegensatz von unmittelbarer und vergegenständlichter Arbeit Grundlage seiner politökonomischen Theoriebildung ist – und das, hier ist Foucault freilich zuzustimmen, in den unterschiedlichsten Ausbildungen die Vorstellungen und Theorien von Gesellschaft und Geschichte seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts prägt. Sei es als Arbeit der Menschen oder der Gesellschaft, als Erleben der Individuen⁶ oder gar als Leben der „Völker“ oder „Epochen“: beständig wird ein anthropologisches Subjekt seinen Manifestationen gegenüber gestellt, die nun ihrerseits zu den Zeichen einer historischen Hermeneutik werden. Zeichen aber, die das Wissen nicht organisieren, sondern nur zurückweisen auf jenes anthropologische Subjekt, das jedoch seinerseits – etwa nach der Aufspaltung des absoluten Geistes bei Hegel in die Volksgeister des Historismus⁷ – dem Werden unterworfen ist. In Foucaults Worten:

„Die Zeit der Kalender wird durchaus fortlaufen können, sie wird gewissermaßen leer sein, denn die Historizität wird sich genau über das menschliche Wesen gelagert haben. Der Ablauf des Werdens mit all seinen Quellen von Drama, von Vergessen und von Entfremdung wird in einer anthropologischen Endlichkeit gefangen sein, die darin umgekehrt ihre erleuchteten Manifestationen findet.“⁸

Inwiefern Marx einer solchen – paradoxen – Geschichtstheologie nicht nur entgeht, sondern zum Gegenstand seiner Kritik macht, und welche Rolle der Begriff des gesellschaftlichen Verhältnisses dabei spielt, wird also Gegenstand der folgenden Kapitel zur *Kritik der politischen Ökonomie* sein. Wenn hingegen Foucault in einem

⁶ Dass der Ausgang von einer lebendigen Subjektivität auch noch auf dem Feld der Transzendentalphilosophie wirksam wird, die ihn umgehend problematisiert, damit aber auch voraussetzen beginnt, zeigt Dieter Henrich in seiner Rezension des Kantbuchs von Heidegger. Vgl. Henrich 1955

⁷ Wenn etwa Wilhelm Dilthey schreibt: „Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und Du Gemeinsames in sich. Jeder mit Bäumen bepflanzte Platz, jedes Gemach, in dem Sitze geordnet sind, ist von Kindesbeinen ab uns verständlich, weil menschliches Zwecksetzen, Ordnen, Wertbestimmen als ein Gemeinsames jedem Platz und jedem Gegenstand im Zimmer seine Stelle angewiesen hat. Das Kind wächst heran in einer Ordnung und Sitte der Familie, die es mit deren andern Mitgliedern teilt, und die Anordnung der Mutter wird von ihm im Zusammenhang hiermit aufgenommen. Ehe es sprechen lernt, ist es schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten. Und die Gebärden und Mienen, Bewegungen und Ausrufe, Worte und Sätze lernt es nur darum verstehen, weil sie ihm stets als dieselben und mit derselben Beziehung auf das, was sie bedeuten und ausdrücken, entgegenkommen. So orientiert sich das Individuum in der Welt des objektiven Geistes.“ (Dilthey, 1970, S. 256 f.)

⁸ Foucault 1971, 321

späteren Interview zu seiner Kritik an Marx sagt, sie „treffe exakt den erkenntnistheoretischen Bereich der politischen Ökonomie“, so setzt er nur jene Trennung zwischen der Form und dem Inhalt des Begriffs von Gesellschaft fort, die zugleich immer schon dessen Einheit im Blick hat:

„Dagegen darf man annehmen, daß Marx in dem historischen und politischen Bewußtsein der Menschen einen radikalen Schnitt herbeigeführt hat und daß mit der marxistischen Gesellschaftstheorie sehr wohl ein gänzlich neuer erkenntnistheoretischer Bereich eröffnet wurde.“⁹

– Das Bewusstsein würde demnach auf ein immer schon fertiges gesellschaftliches Gefüge stoßen, das mit Ricardo von den Produktionskosten, allgemeiner von jener „quasi-transzendentalen“ Arbeit des menschlichen Gattungswesens konstituiert ist. Gleichsam zufällig und je nach Interesse und Bedürfnis würde es sich eine historische Tendenz aussuchen. Gerade dem wäre mit dem Marxschen Begriff von der „gesellschaftlichen Charaktermaske“ als einem in sich reflektierten gesellschaftlichen Verhältnis¹⁰ zu begegnen – dessen Reflexion eben nicht auf der gesellschaftlichen Oberfläche erscheint und gerade darin jenen Dualismus von „Bewusstsein der Menschen“ einerseits und „Erkenntnistheorie der politischen Ökonomie“ andererseits erzeugt.

Es wird aber auch zu zeigen sein, wie das gesellschaftliche Verhältnis immer wieder von der Instanz, durch die es repräsentiert wird – allgemein gesagt: durch eine Gesellschaft als Ganzer – gleichsam absorbiert wird; anders gesagt: inwiefern die gesellschaftlichen Verhältnisse als bloße Resultate einer – in Marx Worten – „spekulativ-idealistisch, d.h. phantastisch als ‚Selbsterzeugung der Gattung‘ (die ‚Gesellschaft als Subjekt‘) gefasst[en]“¹¹ Vorstellung eines menschlichen Gattungswesens erscheinen.

Um jene Tendenz bzw. den Moment ihres Überganges in die Repräsentation durch die Gesellschaft als Ganzer kenntlich zu machen, versuche ich, jenen Begriff vom gesellschaftlichen Verhältnis mit dem Verhältnis zur Andersheit zu kontrastieren, wie es Ausgangs- wie Endpunkt der Theorie von Emmanuel Lévinas darstellt. Dessen Ansatz schien mir geeignet zu sein, da er die Möglichkeit der Repräsentation eines Verhältnisses problematisiert, das schließlich als Verhältnis zum anderen Menschen erscheint. Andererseits stellt seine als nicht normative Ethik konzipierte

⁹ Bellour / Foucault 1973, 159

¹⁰ Vgl. MEW 42, 225: „Dann erscheint das Kapital als reine Sache, nicht als Produktionsverhältnis, das, in sich reflektiert, eben der Kapitalist ist.“

¹¹ MEW 3, 37

Philosophie gerade nicht den Versuch dar, die Individuen in ihren Rechtsverhältnissen (seien es jene der Philosophie oder jene der Staats- oder Menschenrechte), gleichsam noch einmal, und diesmal moralisch, abzuleiten¹². Dieser Aspekt wird zudem Gelegenheit geben, auf das Problem einer theoretischen Konzeption des „Anderen“ selbst einzugehen.

Auch soll es nicht darum gehen, einen von alltäglicher Erfahrung abgehobenen Komplex der Ökonomie mit einer menschlichen Lebensrealität zu vermitteln, wie es verschiedentlich in den neomarxistischen Strömungen des zwanzigsten Jahrhunderts versucht worden ist. – Wenn also etwa Ernst Bloch meint, marxistische Kritik habe es praktisch versäumt, „zu den Menschen“ zu sprechen:

„Nazis sprechen betrügend, aber zu Menschen, die Kommunisten völlig wahr, aber nur von Sachen. Die Kommunisten [...] bringen ihre richtigsten Zahlen, Prüfungen, Buchungen denen, die den ganzen Tag mit nichts als Zahlen, Buchungen, Prüfungen, Büro und Trockenarbeit verödet werden, also der gesamten ‘Wirtschaft’ subjektiv überdrüssig sind.“¹³

Zwar ist auch in der vorliegenden Arbeit „kein Satz nationalökonomisch gemeint“¹⁴. Dass aber überhaupt die nationalsozialistische Agitation die selbe Vorstellung vom Menschen teilen sollte mit einer auf Emanzipation zielenden Kritik; dass hier kein fundamentaler Gegensatz gemacht wird zwischen den Subjekten einer auf Befreiung zielenden Praxis und jenen, die sich zum mörderischen Kollektiv zusammenschließen werden, sollte Grund genug sein, nach den Formen von Vergesellschaftung zu fragen, deren Gemeinsames – Gesellschaft vorgestellt als widersprüchlich Handelndes und doch als Ganzes Arbeitendes und sich entwickelndes – sich jederzeit abhängig zu erweisen hat von den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen es erscheint. Die Einführung einiger Theoreme Lévinas’ in den Kontext der Marxschen Kritik will also keine wahlweise humanistische oder anti-humanistische Ergänzung der *Kritik der politischen Ökonomie*, sondern bezweckt die begriffliche Isolierung einer ihrer wesentlichen Kategorien gegenüber dem Begriff von Gesellschaft als Ganzer. Die zentralen Motive werden dabei Bedürfnis bzw. Begehren darstellen, gesellschaftliche Zeit bzw. die diese

¹² „Die Individuen sind vermutlich weit mehr gebunden als in der Ära des Hochliberalismus, in der sie nach Bindungen noch nicht verlangten. Ihr Bedürfnis nach Bindungen ist daher zunehmend eines nach geistiger Verdoppelung und Rechtfertigung ohnehin schon vorhandener Autorität. Die Rede von der transzendentalen Obdachlosigkeit, die einmal die Not des Individuums in der individualistischen Gesellschaft aussprach, ist zur Ideologie geworden, zur Ausrede für den schlechten Kollektivismus, der, so lange kein autoritärer Staat zur Verfügung steht, auf andere Institutionen mit überpersonalem Anspruch stützt.“ (Adorno, GSA 10.2, 611f.)

¹³ Bloch 1962, 153

¹⁴ Simmel 1989, 11

durchkreuzende des Anderen, schließlich ein Begriff von *Gerechtigkeit* als Konstellation, die Lévinas dem Begriff des Gattungswesens gegenüber stellt.

Zugleich versuche ich jedoch auch, das Denken Lévinas mit den Bedingungen eines Begriffs kapitalistischer Ökonomie zu konfrontieren. Es wird zu zeigen sein, dass Lévinas' Ansatz zwar die spezifischen Formen einer Waren produzierenden Gesellschaft voraussetzt, zugleich aber sich immer wieder einer solchen historischen Verortung entzieht. Dabei entwickelt Lévinas – vor allem in seinem frühen Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit*¹⁵ – auch einen Begriff von Ökonomie, der sich jedoch viel zu sehr von archaisierenden Kategorien abhängig macht. Diese Abhängigkeit, die sich auf allgemeinerer Ebene auch in der Sprache Lévinas' wiederholt, und nicht zuletzt dem Einfluss von Husserls Phänomenologie und einer – nicht immer durchgehaltenen – kritischen Auseinandersetzung mit der „Fundamentalontologie“ Heideggers geschuldet sein dürfte, wird zwar Gegenstand meiner Kritik sein; zugleich aber war es mir nicht möglich, solchen archaisierenden Jargon in meiner Arbeit gänzlich auszusparen. Ich kann also dem Bescheid eines Lesers des Manuskripts, er laufe beim Lesen phänomenologisch inspirierter Texte beständig Gefahr einzuschlafen, nur Verständnis entgegenbringen.

* *
*
*

Der Begriff vom gesellschaftlichen Verhältnis taucht in den Texten Marx' viel zu oft auf, als dass er in dieser abstrakten Allgemeinheit darstellbar wäre. Ich versuche ihn deshalb in den folgenden drei Kapiteln auf drei begriffliche Sphären zu beziehen, die zugleich jeweils eine Erscheinungsweise gesellschaftlicher Totalität darstellen; an ihnen werde ich zugleich versuchen, einige, nicht systematisch geordnete Figuren und Kategorien aus der Theorie Lévinas' zur Darstellung zu bringen. Im ersten Kapitel, das zugleich einleitenden Charakter hat, gehe ich auf die methodischen Überlegungen ein, die Marx in der *Einleitung zu den Grundrissen der politischen Ökonomie* macht. Das weiter oben dargestellte Problem des einfachen Verhältnisses

¹⁵ Lévinas 1987 [Im Folgenden als: TU]

von unmittelbarer und vergegenständlichter Arbeit, wird dort anhand der Metapher vom Sozialorganismus weiter verfolgt werden. Der allgemeine Charakter der Marxschen Methodologie ermöglicht es, die darin implizierten Verhältnisse mit einer ersten Darstellung des Verhältnisbegriffes bei Lévinas zu verknüpfen.

Geht das erste Kapitel aus von der Konstruktion von Gesellschaft als Gegenstand materialistischer Theorie, so setzt das zweite an bei der ersten Erscheinungsweise der Waren produzierenden Gesellschaft als Gesamtheit von Gütern und Tauschagenten. Der Begriff vom bürgerlichen Subjekt, die Zweiheit von Citoyen und Bourgeois, die in jenem Tauschverhältnis enthalten sind, wie die Kontinuität der abstrakten Zeit, die durch den Tausch konstituiert wird, bilden dabei den Rahmen meiner Darstellung. Ich werde hier einerseits auf die kritische Funktion des Begriffs vom gesellschaftlichen Verhältnis einerseits eingehen. Andererseits auf eine mögliche Konstitution des transzendentalen Subjekts durch das Tauschverhältnis selbst. Hier treffen rechtsphilosophische wie erkenntnistheoretische Überlegungen aufeinander, die schließlich als Synthese im Abschnitt „Ideologien der Alterität“ behandelt werden.

Die Differenz, die mit dem Tauschverhältnis sich auftut – zwischen dem *de jure*, d.h. zwischen dem Begriff der primären Erscheinungsweise der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer faktischen Reproduktion – wird im letzten Kapitel zur Darstellung kommen. Hier wird sich noch einmal die Frage stellen nach der Repräsentation der Menschen innerhalb des Kapitalverhältnisses. Dessen Erscheinungsweise, auf der „alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie“ beruhen¹⁶, wird zugleich Ausgangspunkt einer kritischen Darstellung der moralisierenden Vorstellungen von jenem Verhältnis; zugleich werde ich der Frage nachgehen, inwiefern sich Lévinas’ „Ethik“ bzw. sein Begriff von gesellschaftlicher Totalität von jener moralischen „Kapitalismuskritik“ abhebt. – Einer Kritik, die wiederum ausgeht von dem einfachen Verhältnis zwischen lebendiger und toter Arbeit, und das gesellschaftliche Verhältnis, in dessen Form jene Arbeit nach Marx nur erscheinen kann, immer schon sie integriert hat.

In den abschließenden Bemerkungen schließlich werde ich versuchen, den Weg meiner Untersuchung umzudrehen, hin zu einem Ausblick auf Gesellschaft als

¹⁶ MEW 23, 526

Kunstwerk, das sich als Kehrseite des Sozialorganismus aus dem ersten Kapitel – unter bestimmten historischen Bedingungen – herausstellen könnte.¹⁷

¹⁷ Der Fortgang der Darstellung hat sich – unter der Hand und recht lose – an den drei Kritiken Kants orientiert: auf die *Kritik der – bestimmenden – Urteilskraft* würde eine Kritik der *Konstitution* des Feldes gesellschaftlicher Erfahrung folgen; daran anschließend eine Kritik gesellschaftlicher Totalität als Resultat *praktischer Vernunft*, die zugleich auf jene Totalität stößt. Den Abschluss bildet der Ausblick auf den Gegenstand einer *reflektierenden Urteilskraft*.

I. Gesellschaftliches Leben

„Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist.“¹⁸

„Die Annulierung des Unterschiedes zwischen Begierde und Bedürfnis suspendiert jeden Exzeß, jede Störung oder Verschiebung, insbesondere in der Arbeit. Kaum erstaunlich, daß diese Suspendierung (des out of joint-Seins) eine ‚ewige Gegenwart präfiguriert‘.“¹⁹

1. Der allgemeine Produktionsbegriff und seine Metapher

Marx beginnt seine *Einleitung in die Grundrisse der politischen Ökonomie*²⁰ mit einer Formanalyse des Produktionsbegriffes. Insofern in diesem die Bedingungen enthalten sind, gesellschaftliche Reproduktion zu denken, ist er spätestens seit der Abwendung, die Marx und Engels von den abstrakt anthropologischen Voraussetzungen des linkshegelianischen Diskurses vollziehen, Grundbegriff für den Ansatz eines *historischen Materialismus*²¹. In der *Einleitung* trifft nun eine ähnlich gerichtete Kritik die anthropologischen Hypothesen der Nationalökonomien des achtzehnten und beginnenden neunzehnten Jahrhunderts. Wenn diese nämlich den einzelnen „Jäger oder Fischer“²² der Urzeit zum Ausgangspunkt machen, um von

¹⁸ MEW 42, 127

¹⁹ Derrida 1996, 120

²⁰ MEW 42, 19 ff. [Im Folgenden als *Einleitung*]

²¹ Vgl. MEW 3, passim

²² *Einleitung*, 19

ihm her gesellschaftliche Produktion zu denken, so hypostasieren sie damit nicht nur das Abstraktum Mensch, das sie, so die Marxsche Kritik, zudem der Erfahrungswelt des bürgerlichen Individuums in dessen scheinbarer Autonomie entlehnen; vor allem hypostasieren sie ein Verhältnis, das nun in jeder Form von Gesellschaft als vorhandene, d.h. empirisch feststellbare Konstante in Erscheinung tritt: Arbeit als Umgang der Individuen mit der Natur, der eine selbständige Sphäre behauptet gegenüber jener des Austausches bzw. der Distribution der Produktionsmittel. Die Produktion bliebe so innerhalb der geschichtlichen Veränderungen ihrem Gehalt nach gleich, die geschichtliche Differenz einer Gesellschaft wird von Distribution und Austausch der Güter in ihr bestimmt. Gegen eine solche willkürliche Abstraktion von gesellschaftlichen Erscheinungen hin zu einem übergeschichtlichen Wesen – die für Marx, wo sie interessiert, immer auch ideologischen bzw. rechtfertigenden Charakter hat²³ – gegen eine solche Abstraktion also versucht die *Einleitung* die drei Sphären gesellschaftlicher Reproduktion, nämlich Produktion, Konsumtion und Distribution bereits auf der begrifflichen Ebene als einander bedingende Momente der gesellschaftlichen Produktion zu bestimmen, die somit zugleich für das Ganze und ein Moment desselben steht. So wird die Produktion einerseits unmittelbar auch als Konsumtion von Material, „Produktionsmitteln“ bestimmt, andererseits als Konsumtion von „Lebenskräften“²⁴. Zugleich ist die Produktion Mittel der Konsumtion, insofern sie deren spezifisches Bedürfnis und deren Gegenstand schafft.

„Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand.“²⁵

Aber auch die konsumierende Bewegung ist Produktion, insofern sie einerseits das Subjekt der Produktion schafft, andererseits das Bedürfnis nach neuer Produktion, insofern sie Produkte vernichtet. – Es ist offensichtlich, dass ein solches Begriffsverhältnis die Vorstellung eines produzierend-konsumierenden Individuums voraussetzt, weshalb für eine Theorie der Gesellschaft die Ebene der Distribution als Vermittlung gesetzt wird.

„Das Individuum produziert einen Gegenstand und kehrt durch dessen Konsumtion wieder in sich zurück [...] In der Gesellschaft aber ist die Beziehung des Produzenten auf das Produkt, sobald es fertig ist, eine äusserliche und die Rückkehr desselben zu dem Subjekt hängt ab von seiner

²³ So ist mit der Übergeschichtlichkeit der Produktionsweise zugleich die Lohnarbeit gleichsam naturrechtlich legitimiert.

²⁴ *Einleitung*, 25

²⁵ A.a.O., 27

Beziehung zu andren Individuen. [...] Zwischen den Produzenten und die Produkte tritt die *Distribution*, die durch gesellschaftliche Gesetze seinen Antheil an der Welt der Produkte bestimmt, also zwischen die Produktion und Konsumtion tritt.“²⁶

Eine solche Abstraktion der Funktionen der Produktion von der empirischen Vorstellung einer gegebenen Gesellschaft ist nach Marx eine „verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt und uns die Wiederholung erspart“²⁷. Wo also in der klassischen Nationalökonomie eines Ricardo oder Smith das „Gemeinsame“ Resultat einer Abstraktion ist, wird bei Marx die Totalität der Produktion als selbständige Einheit ihrer Momente zum Ausgangspunkt der Analyse einer bestimmten Gesellschaft. Deren Differenz zu anderen geschichtlichen Formen von Gesellschaft ist nun nur dann bestimmbar, wenn alle drei Momente der abstrakten gesellschaftlicher Reproduktion in ihrer gegenseitigen Determination betrachtet werden²⁸. Damit ist einerseits ein geschichtlicher Raum eröffnet, in dem Entwicklung nicht mehr nach den Regeln des Epos – das Handeln der Einzelnen und dessen Resultat – vorgestellt wird; vor allem aber lässt sich eine gegebene Gesellschaft nicht mehr als Zeitigung eines wesentlichen, gleichsam naturgesetzlichen Zusammenhanges verstehen. Als geschichtlicher Gegenstand produziert Gesellschaft sich und ihre Verhältnisse selbst, sie folgt ihren eigenen Gesetzen, welche von der Theorie immer nur – anhand einer bestimmten Epoche – rekonstruiert werden können²⁹. – Oder mit einem Bild gesagt, das Marx nicht nur im *Kapital* verwendet:

„[...] wie selbst in den herrschenden Klassen Ahnung aufdämmert, daß die jetzige Gesellschaft kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus ist.“³⁰

An anderer Stelle heißt es im *Kapital*:

„Die Art [der] Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten.“³¹

Und gegen die „willkürliche Abstraktion“ der klassischen Nationalökonomie schreibt Marx in der *Einleitung*:

²⁶ A.a.O., 29

²⁷ A.a.O., 20f.

²⁸ Die Frage, ob mit dieser wechselseitigen Determination eine geschichtliche Dialektik formal umrissen ist, interessiert mich hier weniger. In der *Einleitung* – vgl. S. 38 – bringt Marx Beispiele, die als Einwand gegen eine ökonomisch gedeutete Realdialektik der Geschichte gelesen werden können.

²⁹ Vgl. Holz 1993, der das Prinzip dieses Ansatzes *Konvergenztheorem* nennt.

³⁰ MEW 23, 16

³¹ MEW 23, 93

„Die Rohheit und Begriffslosigkeit liegt eben darin, das organisch Zusammengehörende zufällig aufeinander zu beziehen, in einen bloßen Reflexionzusammenhang zu bringen.“³²

Gesellschaft als Gesamtheit wäre damit als ihre Reproduktion gesetzt, die sowohl Produktion als Distribution der Produkte als auch Konsumtion ist. In der Konsumtion, die zugleich Reproduktion ist, käme die Gesellschaft gleichsam zu sich, vereinzelte sie sich als Organismus³³. – Wie gesagt führt Marx die Ebene der Distribution explizit ein, indem die Vorstellung des produzierend-konsumierenden Individuums als für eine Theorie der Gesellschaft unbrauchbares Vorbild distanziert wird. Eine Seite zuvor schreibt er – nachdem er zuerst sich der Terminologie der Hegelschen Dialektik bedient hat, um sich dann über „einen Hegelianer“ lustig zu machen –, dass es überhaupt „falsch“ sei, die „Gesellschaft als ein Subjekt [zu] betrachten“³⁴. Jedoch bleibt auch mit der Einführung der distributiven Ebene die Vorstellung eines Individuums als Subjekt des Organismus erhalten – auch in diesem „kommunizieren“ die einzelnen Organe untereinander.

Schließlich scheint es gerade die Interaktion der Individuen zu sein, welche den Schein erzeugt, Gesellschaft bewege sich als konkretes Subjekt, und erzeuge dadurch Geschichte. In der *Deutschen Ideologie* schreiben Marx und Friedrich Engels, es sei die „allseitige Abhängigkeit“ der Individuen im „weltgeschichtlichen Zusammenwirken“, das von den Individuen als „fremde Macht“ erfahren werde. Das seltsame Oszillieren dieser Macht, einerseits Resultat, andererseits Subjekt des Prozesses zu sein, scheint hier nur durch den praktisch-revolutionären Eingriff der Menschen Klarheit zu bringen.

„Die *allseitige* Abhängigkeit, diese naturwüchsige des *weltgeschichtlichen* Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte [...]. Diese Anschauung kann nun wieder spekulativ-idealistisch, d.h. phantastisch als ‚Selbsterzeugung der Gattung‘ (die ‚Gesellschaft als Subjekt‘) gefaßt und dadurch die aufeinanderfolgende Reihe von im Zusammenhange stehenden Individuen als ein einziges Individuum vorgestellt werden, das das Mysterium vollzieht, sich selbst zu erzeugen. Es zeigt sich hier, daß die Individuen allerdings *einander* machen, physisch und geistig, aber nicht sich machen [...].“³⁵

³² Einleitung, 23

³³ Vgl. a.a.O., 29

³⁴ Ebd., 30. Vgl. zur Marxschen Ironie an dieser Stelle Holz 1993, 144

³⁵ MEW 3, 37

Zwischen dem „Sich“ und dem „Einander“ der Erzeugung drückt sich der ganze Unterschied aus zwischen der spekulativen Setzung eines Subjekts und dem Versuch, der Eigendynamik des gesellschaftlichen Prozesses begrifflich gerecht zu werden. Mit dem Verweis auf die „kommunistische Revolution“ scheint Marx der Theorie selbst eine Grenze zu setzen.

Eine *Kritik der politischen Ökonomie* kann – oder muss zwar die formal-abstrakte Trennung der ökonomischen Sphären zurückzunehmen, und geschichtliche Veränderung immer an der Wechselwirkung dieser Sphären abzulesen. Um der vorausgesetzten „reellen Bewegung“ gerecht zu werden, muss sie jedoch auch einen eigenständigen, dynamischen „Gesellschaftskörper“ in Kauf nehmen, dessen Implikation, identisches Subjekt zu sein, zugleich zu distanzieren ist.

„Das reale Subjekt leibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehend; solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch. Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben.“³⁶

Die Reflexion auf die Methode bleibt bei der Setzung der Produktion als „wirklicher Ausgangspunkt“ und „übergreifendes Moment“ des gesellschaftlichen Prozesses.³⁷ Da sich jedoch die Methodologie nur „spekulativ“ verhält, scheint sie sich mit einer quasi-teleologischen Setzung i.S. eines transzendentalen Urteils begnügen zu müssen. – Ein gesetzter Gegenstand, der in der Anschauung nicht verifizierbar ist.³⁸

Wenn aber das Problem nicht einfach verschoben werden soll auf den geschichtlichen Moment, in der die der Arbeitsteilung entsprungene „Gedankentotalität“³⁹ mit der „praktisch-geistigen Aneignung der Welt“⁴⁰ zusammenfielen und darin „die Philosophie verwirklichen“⁴¹ würde; anders gesagt, wenn eine missverstandene „Aufhebung“ der „Philosophie“ nicht gerade jenes idealistische Phantasma einer „Selbsterzeugung der Gattung“ weiterträumen soll⁴²,

³⁶ Einleitung, 36

³⁷ A.a.O., 29

³⁸ Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft [im Folgenden als *KdU*]: „Ein Ding, seiner innern Form halber, als Naturzweck beurteilen, ist etwas ganz anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur zu halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntnis des Endzwecks (scopus) der Natur, welches der Beziehung derselben auf etwas Übersinnliches bedarf, die alle unsre unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt [...]“ (B 300)

³⁹ Einleitung, 36

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. MEW 1, 391

⁴² Traum, der zum Beispiel im deutschen Sozialismus historisch wurde: „Marx entdeckte die Gesellschaftsformation als einheitlichen sozialen Organismus, in dem die Produktionsweise der materiellen Güter die bestimmende Grundlage bildet und alle Seiten der gesellschaftlichen

so müsste bereits auf der antizipierenden Ebene das „Einander-Erzeugen“ der Individuen davon abzuheben sein.

2. Die Metapher vom Organismus im Kontext

Zwar reichen die Analogiebildungen von Gesellschaft und Organismus bis zu Platon⁴³, im neuzeitlichen Diskurs scheint er jedoch vor allem in Abgrenzung zur feudalistischen Gesellschaft, d.h. gebraucht zu werden, d.h. eine Differenz innerhalb der Gesellschaft zu bezeichnen. So vergleicht Kant in der *Kritik der Urteilskraft*⁴⁴ die despotistische Herrschaft mit einer Handmühle, die monarchistische Verfassung hingegen mit einem „beseelten Körper“. Der Vergleich übersteigt zwar die Organismusmetapher, insofern der gesellschaftlichen Totalität hier zudem Vernunft zugesprochen wird, die sich in der Verfassung manifestiert, die Beseelung eines Körpers jedoch verlangt, ihn als Organismus vorauszusetzen. In der Abgrenzung vom mechanistischen Modell der Handmühle, die letztlich auf der Vorstellung einer willkürlichen Gewalt des Despoten basiert, zeigt sich also, dass jene Ahnung, die Marx in der „herrschenden Klasse dämmern“ (vgl. weiter oben) sieht, bereits Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine gewisse Selbstverständlichkeit im politischen Diskurs besitzt. Mitte des neunzehnten Jahrhunderts scheint die Metaphorik sich nun gegen die „aufgeklärte Denkungsart“ von Gesellschaft zu kehren: in der romantischen Gesellschaftskritik werden der bürgerliche Staat und seine Institutionen zu Hemmung, wenn nicht Repression des „lebendigen Volkes“, dem hier eine fiktive Unabhängigkeit zugesprochen wird. (Eine Vorstellung, die dann über die Lebensphilosophie etwa eines Ludwig Klages⁴⁵ bis zum ehemaligen

Beziehungen einbezogen sind. Das sind Erkenntnisse von aktueller Bedeutung. Nach sorgfältiger Untersuchung der neuen Prozesse in der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse in der DDR haben wir, gestützt auf die marxistisch-leninistische Theorie, auf dem VII. Parteitag das strategische Ziel formuliert, das entwickelte gesellschaftliche System des Sozialismus zu gestalten und so den Sozialismus zu vollenden.“ (Ulbricht 1967)

⁴³ Vgl. etwa Pol. 559, wo die menschliche Seele mit dem Staat verglichen wird. Alleine jedoch die Analogisierung des Staates und nicht der Gesellschaft macht im Kontext der vorliegenden Arbeit einen schwerwiegenden Unterschied.

⁴⁴ Vgl. KdU, §§49, 59, 57 (Anm.I)

⁴⁵ „Das Opfernmüssen schlechthin betrifft einen jeden, weil jeder, wie wir gesehen haben, vom Leben und allen Gütern des Lebens den ihm umfaßbaren Anteil – das ursprüngliche *sum cuique* – nur dadurch empfängt, daß er beständig gibt und wiedergibt. Es ist aber nicht vom Tauschen im Sinne des gewöhnlichen Gütertauschs die Rede (der freilich uranfänglich gleichfalls vom Opfergedanken die Weihe erhält), sondern vom Austausch der Fluiden oder Essenzen durch Hingebung der eigenen Seele

deutschen Innenminister Schily reicht, der mittels der Metapher von Stammzellen, erwünschte Migration von unerwünschter trennt).⁴⁶

Bei allen Unterschieden in der Intention findet sich in der Metaphorik von Kant, Marx und der mit der Romantik ansetzenden reaktionären Gesellschaftskritik ein einheitliches Motiv: die Überholung der statischen Vorstellung von Gesellschaft (sei es mechanistischer Despotismus, Kristall, die Institutionen) durch eine dynamische Einheit. Dabei ist bei Kant bereits eine Überlagerung zweier Motive bemerkbar, die sich auch im Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts zuweilen zu durchkreuzen scheinen. Einerseits geht es um den theoretisch richtigen Begriff von Gesellschaft (die bei Kant bekanntlich nur analogisch vorstellbar ist⁴⁷), andererseits um eine erwünschte, d.h. einer „gute“ Ordnung von Gesellschaft. Diese Differenzierung zwischen positiver und natürlicher Ordnung verdoppelt sich in der Vorstellung von Gesellschaft dann, wenn die Praxis ihrer Mitglieder von den politischen Instanzen sich abhebt: die Vergesellschaftung „freier“ Subjekte gegenüber der despotischen Willkür, die Produktion gegenüber Ware / Kapital als kristallisierter Arbeit, das „lebendige“ Volk gegenüber dem bürgerlichen Staat. Oder – um noch einmal zur Kant zurückzukehren – die lebendige Einheit gegenüber der mechanistischen Konstruktion.

Wie gesagt findet sich die Unterscheidung in der *Kritik der Urteilskraft* als bloßes Beispiel für die Möglichkeit, eine Idee zu veranschaulichen – und wenn Gesellschaft bloße Vernunftidee ist, der kein Gegenstand vermittelt der Verstandesbegriffe entsprechen kann, so unterliegt der Despotismus bereits als gesellschaftliches Faktum einem Irrtum: er beansprucht, was theoretisch nicht möglich ist, nämlich die Konstruktion von Gesellschaft über die Kategorien der reinen, d.h. theoretischen Vernunft⁴⁸. D.h., auch wenn eine Gesellschaft despotisch regiert wird, kommt ihr ein in relativer Unabhängigkeit bestehendes Leben zu. Der despotische Staat wird zur

an das tragende und nährende Leben der Welt.“ (Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. Zit. nach Horkheimer / Adorno: GSA 3, S.67)

⁴⁶ Zur Geschichte des Organismus als Metapher für Gesellschaft, vgl. Lüdemann 2004

⁴⁷ Vgl. etwa KdU, B 388

⁴⁸ Von hier aus lassen sich die Überlegungen anschließen, die Kant zur Differenz zwischen einer vernünftigen und einer auf Rache basierenden Anschauung von Geschichte führen. Vgl. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 73: „Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d.i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen, nach dem Mechanism der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen [...] lassen. Was man aber zu tun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug hervor.“

oberflächlichen Repräsentation, unterhalb derer die eigentliche Vergesellschaftung stattfindet.

Da sich die kritische Philosophie Kants jedoch, wo sie keine theoretischen Kategorien mehr anwenden kann, an der Idee der praktischen Vernunft orientiert, hat sie bereits die Metapher vom Organismus hin zum *beseelten Körper* überschritten, d.h. immer schon als rechtliches Problem bestimmt. Er setzt zwar an beim ökonomisch bestimmbareren Partikularwillen der Einzelnen, deren Zusammenspiel jedoch gerade nicht ausreicht, um das Gesamte einer bürgerlichen, d.h. von Warenproduzenten gebildeten Gesellschaft zu konstituieren – wie etwa Smith's *invisible hand* suggeriert.

„In der Tat stimmen [Kant und Freud] beide darin überein, daß weder die Wechselseitigkeit der Partikularinteressen noch das gemeinsame Interesse dazu hinreichen, der Gemeinschaft Dichte und Zusammenhalt zu geben.“⁴⁹

Nach der Interpretation B. Baas' gehen die Mitglieder einer Gesellschaft bei Kant, gerade *indem* sie ihrem Partikularwillen gehorchen, ein Schuldverhältnis ein gegenüber der praktischen Idee der Gemeinschaft – oder in Baas' psychoanalytischer Interpretation gegenüber ihrem Ich-Ideal. Jedenfalls ist damit die Grenze zu einer *Metaphysik der Sitten* überschritten – oder, im Kontext vorliegender Arbeit gesagt, die Grenze vom Organismus zum *beseelten Körper*. Der Marxsche Ansatz dagegen, Gesellschaft auf ihre Reproduktion zu reduzieren, stellt gar nicht die Frage danach, was einer Gesellschaft „Dichte und Zusammenhalt“ gibt. Die Gesellschaft ist noch vor der Dichotomie von bewusster oder unbewusster Entscheidung als Totalität gesetzt. Jedoch impliziert auch der Totalitätsbegriff in der Marxschen Methodologie, noch jenseits seiner materialen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft, ein Verhältnis, das die Einzelnen in dieser Totalität miteinander bzw. zu dieser Totalität eingehen. Offensichtlich ist mit der Lektüre der *Einleitung* nur geworden, dass dieses Verhältnis nicht einfach in Analogie zu den Organen innerhalb des organisch Ganzen zu denken ist.

⁴⁹ Vgl. Baas 1994, 99

3. Die „Summe gesellschaftlicher Verhältnisse“

Zu Beginn des Kapitels wollte ich den Ansatz von der ökonomischen Totalität einer Gesellschaft auszugehen zu einer Aporie zuspitzen, die darin besteht, einerseits die Selbständigkeit des gesellschaftlichen Prozesses setzen zu müssen, damit aber auch ein gesellschaftliches Subjekt, wenn nicht das Modell eines „Sozialorganismus“ in Kauf nehmen zu müssen. Im Anschluss an den Beitrag Louis Althusser's in *Das Kapital lesen*⁵⁰ hat sich jedoch eine Lesart gebildet, die genau solche Bezugnahmen auf ein einheitliches Subjekt bei Marx als idealistische Restbestände interpretiert – bzw. dass sich an ihnen zeige, dass Marx selbst sich nicht der vollen Implikationen seines Ansatzes bewusst gewesen sei. Dieser Ansatz, das Neuartige an ihm wird hier als eine „Strukturtheorie“ des Kapitals gedacht, die ein Feld von sich de- und überdeterminierenden gesellschaftlichen Relationen eröffnet⁵¹, die in keinem Fall – wie etwa in jenem des Sozialorganismus – in einem teleologischen Verhältnis zueinander stehen. Organismus, allgemeine Produktion, Wechselwirkung von Produktion, Konsumtion und Distribution etc. wären so verschiedene Namen für dasselbe: die vielfältigen Relationen innerhalb einer Gesellschaft. So schreibt K. Holz, der in *Historisierung der Gesellschaftstheorie* den Versuch einer Kritik an den Letztbegründungsversuchen der Gesellschaftstheorien bei Marx und Habermas macht:

„Da Marx noch nicht über eine explizite Strukturtheorie verfügte, verhandelt er das Problem unter Begriffen wie Totalität, Teil – Ganzes, organisches Ganzes etc. Das Problem aber steckt in der Gegenstandsauffassung: Wie läßt sich die innere Strukturiertheit der Ökonomie als Relationierung der Teilbereiche verstehen, wenn die ökonomische Struktur ein Ganzes aber ein selbstgeschaffenes, historisch veränderliches Ganzes ist.“⁵²

Das ökonomische Feld ist damit durch mannigfache Relationen bestimmt, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit bzw. den praktischen Horizont ihrer Mitglieder konstituiert. Gerade darin, in der Konstruktion des Ökonomischen über die Verhältnisse sieht Michael Heinrich (wiederum im Anschluss an die Althusser'sche Terminologie) die „wissenschaftliche Revolution“ bei Marx:

„Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind nicht freiwillig oder auch nur bewußt eingegangene Verhältnisse, sie strukturieren vielmehr die

⁵⁰ Althusser 1972

⁵¹ Vgl. das Kapitel *Widerspruch und Überdetermination* in Althusser 1968

⁵² Holz 1993, S.145

Handlungsmöglichkeiten. Insofern kann man sagen, daß nicht die Menschen, sondern ihre Verhältnisse die Gesellschaft konstituieren. Pointiert formuliert Marx diesen Sachverhalt in den *Grundrissen*:
,Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehen. [...]'⁵³

Klar ist damit zunächst, dass mit einer solchen Interpretation der Marxschen Methodologie weder der einfache Platonismus des DIAMAT (Dialektik als Widerspiegelung eines realdialektisch sich widerspiegelnden Geschichtssubjekts) als Ausgangspunkt zu nehmen, noch einfach zurückzugreifen ist auf die Verortung und damit Bestätigung des Erkenntnisobjekts innerhalb des Objekts ‚kapitalistische Gesellschaft‘ wie etwa beim frühen Lukàcs⁵⁴.

Dennoch verlangt die Bestimmung der Gesellschaft als Summe der Verhältnisse in ihr, soll es nicht nur bei der bloßen Bestimmung bleiben, zumindest ein hierarchisches Zentrum, von dem aus Gesellschaft strukturiert ist. Und auch der methodische Rahmen, Gesellschaft als „Summe der Relationen“ zu denken, die ihre Mitglieder zueinander eingehen, würde noch nicht ausreichen, um die spezifische Reduktion, die den gesamten Marxschen Ansatz zumindest seit der *Deutschen Ideologie* kennzeichnet⁵⁵, zu charakterisieren. Es sind ja zunächst nur die Verhältnisse innerhalb der Produktion ausschlaggebend für den Begriff des gesellschaftlichen Prozesses. Innerhalb der „verständigen Abstraktion“ von der die *Einleitung* ausgeht, sind nur jene Relationen relevant, die unmittelbar mit dem Begriff der gesellschaftlichen Pro- bzw. Reproduktion gesetzt sind. Welches ist nun – unter dieser Voraussetzung – die spezifische Weise, in der die Individuen einer Gesellschaft zueinander in Beziehung stehen – d.h. als Glieder eines dynamischen Ganzen, das dennoch kein individuelles Subjekt darstellt?

⁵³ Heinrich 2003, 147. Das Zitat aus Marx findet sich in MEW 42, S. 189. Zum Begriff der gesellschaftlichen Wirklichkeit bzw. der Konstitution der Erfahrung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse vgl. weiter unten.

⁵⁴ D.h. Gesellschaft als Totalität, die von einem ihrer Teile antizipiert wird. Vgl. Lukàcs, 1978, passim. Etwa S.181: „Das Schicksal des Arbeiters wird zum allgemeinen Schicksal der ganzen Gesellschaft; ist ja die Allgemeinheit dieses Schicksals die Voraussetzung dafür, daß der Arbeitsprozeß der sich in dieser Richtung gestaltet.“ Jene Allgemeinheit aber ist nicht nur als geschichtlicher Prozess, sondern bestimmte Perspektive in ihm: "Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber als Erkenntnis: praktisch. D.h. diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, strukturelle Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis."(a.a.O., 185f.)

⁵⁵ Womit ein Minimalprogramm gegeben ist, das sich von der *Deutschen Ideologie* bis in Stellen des *Kapitals* zieht, wenn für die Analyse des Mehrwerts etwa von einem „ideellen“ oder „durchschnittlichen“ Arbeitslohn ausgegangen wird, der die arbeitenden Menschen tatsächlich auch erhalten kann. Voraussetzung ist dabei also der Grenzwert der Reproduktion der Individuen: „Die letzte Grenze oder Minimalgrenze des Werts der Arbeitskraft wird gebildet durch den Wert einer Warenmasse, ohne deren tägliche Zufuhr der Träger der Arbeitskraft, der Mensch, seinen Lebensprozeß nicht erneuern kann.“ (MEW 23, 187)

Wie gesagt bestimmt die *Einleitung* die Instanz der Distribution bzw. des Austausches der gesellschaftlichen Güter als Konstituens des *gesellschaftlichen* Feldes – in Abhebung vom Modell des Individuums. Das Verhältnis der Individuen zueinander ist vermittelt über die Produkte ihrer Arbeit.⁵⁶ Von ihr her bestimmen sich sowohl die Ebene der der Produktion (die Geschichtlichkeit der Produktionsweise) als auch die Konsumtion. – Zugleich jedoch wird damit ihre Relevanz für eine *politische Ökonomie* begrenzt: Produktion wird nur dann einbezogen, sofern sie unmittelbar zur gesellschaftlichen Reproduktion beiträgt, ebenso die Konsumtion⁵⁷. Die Individuen beziehen sich zueinander bzw. zur Gesellschaft als Repräsentantin aller Konsumtions- bzw. Produktionsmittel, indem sie Lebensmittel bedürfen. Würde die Totalität, in der diese wechselseitigen Bedürfnisbeziehungen stattfinden, weiterhin vom Modell des Organismus bestimmt werden, so bliebe es bei einer störungsfreien Dynamik, in der sich die Gesellschaft reproduzierte. – Produktion und Austausch konstituierten einen Kreislauf, der den Ausfall einzelner Agenten regulierte (freilich unter der Voraussetzung, dass der Organismus selbst überlebt). Um jedoch dem Begriff der Verhältnisse zwischen den Individuen auf dieser abstrakten Ebene wenigstens zu genügen, muss ein Moment der Kontingenz in die organische Dynamik gedacht werden. Ein solches Moment wäre mit der ökonomischen Krise gegeben, die Gerhard Scheit in seinem Buch *Suicide Attack* als methodische Reflexion beim frühen Lukàcs ausmacht. Wie im Konzept des rechtlichen Ausnahmezustandes bei Carl Schmitt, würde so die Gesetzmäßigkeit des abstrakten Verlaufes der Ökonomie in ein Verhältnis zu den kontingenten Beziehungen der Individuen zu dieser gebracht werden:

„Was Schmitt als Ausnahmezustand apologetisch auf den Punkt bringt, hat Georg Lukàcs zur selben Zeit als Krise zum Inhalt der Kritik gemacht: der Ausnahmezustand verhält sich zum Recht wie die Krise zur politischen Ökonomie, und der rechtsradikale Staatsrechtslehrer und der linksradikale Philosoph treffen sich darin, die Schranken abstrakter Rationalität – der Rationalität juristischer Sätze wie ökonomischer Begriffe – sich bewußt zu machen.“⁵⁸

Daran anschließend zitiert Scheit aus *Geschichte und Klassenbewusstsein*:

⁵⁶ „Zwischen den Produzenten und die Producte tritt die *Distribution*, die durch gesellschaftliche Gesetze seinen Antheil an der Welt der Producte bestimmt, also zwischen die Production und Consumption tritt.“ (MEW 42, 31)

⁵⁷ „Das wichtige ist hier nur hervorzuheben, daß, betrachte man Produktion und Konsumtion als Tätigkeiten eines Subjekts oder vieler Individuen, sie jedenfalls als Momente eines Prozesses erscheinen, worin die Produktion der wirkliche Ausgangspunkt und darum auch das übergreifende Moment ist.“ (MEW 42, 29)

⁵⁸ Scheit 2004, 75

„Das ‚qualitative Sein der ‚Dinge‘, das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich, als Gebrauchswert sein außerökonomisches Leben führt, das man während des normalen Funktionierens der ökonomischen Gesetze ruhig vernachlässigen zu können meint, wird in den Krisen plötzlich [...] zum ausschlaggebenden Faktor.“⁵⁹

Der dynamische Prozess von Produktion, Distribution und Konsumtion bricht ab, die Individuen stehen sich und ihren Produkten gegenüber – sie sind durch ein Bedürfnis, einen Mangel bestimmt, den der reibungslose Ablauf des gesetzmäßigen Organismus verdeckt hat. Erst jetzt jedoch können die Pole der Relationen, die in der Idee vom Organismus abstrakte Funktionen bleiben, auch als Individuen, d.h. in ihrer Zufälligkeit – aber auch im Sinne obiger Definition als Mitglieder einer *Gesellschaft*⁶⁰ – bestimmt werden⁶¹.

Benötigt der Ansatz, ein Feld der *politischen Ökonomie* ohne Zuhilfenahme anthropologischer Voraussetzungen zu konstituieren – und damit die Individuen über die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie sich bewegen –, benötigt ein solcher Ansatz also gerade eine Unterbrechung der ideal gesetzten Dynamik, womit die Bestimmung des Mangels in den gesellschaftlichen Verhältnissen einhergeht? Oder entstammt umgekehrt der Ansatz eines Feldes der *politischen Ökonomie* der Erfahrung jener Zeit der „bürgerlichen Gesellschaft“ ab dem 18. Jahrhunderts, von der Marx schreibt, dass erst in ihr „[...] die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen [treten], als äußerliche Notwendigkeit [...]“⁶²? – Eine

⁵⁹Lukàcs 1978, 201f. Zit. n. Scheit 2004, 75.

⁶⁰ Wobei der Gesellschaftsbegriff Marx' so verbunden ist mit der Arbeitsteilung, dass er etwa im *Kapital*, mitten in der Analyse der „Kooperation“ die anthropologische Definition Aristoteles' anspricht: „Abgesehen von der neuen Kraftpotenz, die aus der Verschmelzung vieler Kräfte in eine Gesamtkraft entspringt, erzeugt bei den meisten produktiven Arbeiten der bloße gesellschaftliche Kontakt einen Wettstreit und eine eigne Erregung der Lebensgeister (animal spirits), welche die individuelle Leistungsfähigkeit der einzelnen erhöht [...]. Dies rührt daher, daß der Mensch von Natur, wenn nicht, wie Aristoteles meint, ein politisches, jedenfalls ein gesellschaftliches Tier ist.“ (MEW 23, 345f.)

⁶¹ Freilich müsste Althussers „Strukturtheorie des Kapitals“ einem solchen Bezug auf die Krise als „metaphysischen Restbestand“ oder „Hegelianischen Historizismus“ widersprechen. Die Alternativlosigkeit zwischen der „gesellschaftlichen Totalität“ und ihrer „geschichtlichen Existenz“, die wiederum in ihrer „unmittelbaren Existenz“ zusammenfallen (Althusser 1972, 123), kennt außerhalb dieser (Tauto-)Logik bloße Geschichten. Die Krise als ökonomischer Ausnahmezustand ist jedoch selbst Moment einer *Logik* der Totalität; anders gesagt: sie ist im selben Maß logisch, wie das abstrakte Theorem des Sozialorganismus *geschichtlich* ist. Sie bezieht sich nicht auf bestimmte geschichtliche Ereignisse, sondern auf die Möglichkeit, die zumindest mit der Waren produzierenden Gesellschaft gegeben ist (Vgl. MEW 23, 128).

⁶² Einleitung, 22

Notwendigkeit also, deren Erfahrung erst den Gedanken ermöglichte, Gesellschaft als eine dynamische Einheit voranzusetzen?

Der Versuch, diese Frage zu beantworten, würde auf dem Abstraktionsniveau der *Einleitung* in Spekulation enden. Jedenfalls aber scheint die Voraussetzung des gesellschaftlichen Ganzen als Reproduktion einerseits, andererseits die Bestimmung von Gesellschaft als Summe der Verhältnisse der Individuen, diese Verhältnisse als Bedürfnis zu implizieren. Bedürfnis, das nicht nur jederzeit in Mangel umschlagen könnte, sondern innerhalb der Alternative von idealem Modell und realer Unterbrechung nur als Mangel denkbar ist.

Wenn im Folgenden einer bestimmten Kritik Lévinas' an der Reduktion auf ein *mangelhaftes* Bedürfnis nachgegangen wird, so nicht deshalb, um vorschnell die Errungenschaften der Marxschen Reduktion wieder rückgängig zu machen, oder gar zu ergänzen.⁶³ Im Gegenteil wird gerade der Anspruch, Gesellschaft, als Summe von Beziehungen zu setzen, ernst genommen und auf ihre Implikationen hin untersucht.

4. Bedürfnis und Mangel bei Lévinas

„Muß man bei einer Philosophie des Bedürfnisses stehen bleiben,“ fragt Lévinas in *Totalität und Unendlichkeit*⁶⁴,

„die das Bedürfnis in seiner Armut faßt? Die Armut ist eine der Gefahren, die der Befreiung des Menschen begegnen, wenn der Mensch mit den animalischen und vegetativen Bedingungen bricht. Trotz dieses Risikos besteht das Wesentliche des Bedürfnisses in diesem Bruch.“⁶⁵

Dieser Bruch, dem unter dem Namen der „Trennung“ ein zentraler Stellenwert in TU zukommt, ist eine Unterbrechung des einfachen, biologisch gefassten Lebens des Menschen –mit sich selbst. Die „Befreiung“ von den „animalischen und vegetativen Bedingungen“ jedoch bedeutet hier nicht ein Rückgriff auf ein transzendentes Ich, von dem her die Welt als gesetzte erscheint. Wenn in dieser Trennung zwar die Möglichkeit intentionaler Gerichtetheit angelegt ist, so bezeichnet sie selbst zunächst bloß die Trennung des Menschen von der Welt, *von der* er sich ernährt.

⁶³ Gerade auf die „materialistische Reduktion“ bei Marx bezieht sich Lévinas selbst positiv: „Die große Kraft der marxistischen Philosophie, die vom ökonomischen Menschen ausgeht, liegt in ihrer Fähigkeit, sich radikal die Heuchelei der Predigt zu versagen.“ Lévinas 1997, 54

⁶⁴ Lévinas 1987[Im Folgenden als *TU*]

⁶⁵ TU, 161

„Ein Seiendes hat sich von der Welt losgemacht, obwohl es sich von ihr nährt. [...] Es hat Abstand. Dieser Abstand kann sich in Zeit verwandeln und dem befreiten, aber bedürftigen Seienden eine Welt unterordnen.“⁶⁶

Die Trennung kann als Zeitlichkeit erlebt werden. Zeitlichkeit des Bewusstseins bzw. das Bewusstsein der Zeitlichkeit, die als Bedürfnis bzw. Genuss erlebt wird. Der Begriff solcher Trennung stammt aus Lévinas' Beschäftigung mit Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁶⁷, der einige frühe Aufsätze in *Die Spur des Anderen* gewidmet sind. Husserl verlasse dort, so Lévinas, die einfache Korrelation von Denken und Gedachtem, die einfache Gerichtetheit der Intentionalität, um die Vorgängigkeit einer *passiven Synthese* der Zeit, worin sich das Wahrnehmen bewegt⁶⁸, darzustellen. In der dreifachen Ausrichtung von Erfassen, retenierendem Beibehalten und protenierender Vorwegnahme erweist sich das „Bewusstsein“ – oder besser, was als Bewusstsein in Erscheinung treten *kann* – erweist sich also dieses Zeitbewusstsein nicht als Form, der ihr sinnliches Korrelat zu bzw. abgesprochen werden könnte; die drei Richtungen zeigen sich vielmehr als „Modifikationen einer Urimpression“, die als Sinnlichkeit und sinnlicher „Gegenstand“ in einem gegeben sind. Besteht das Erfassen, besser: die Gabe der Urimpression in einem ständigen Neubeginn, so bedeuten Retention und Protention einen „Abstand“⁶⁹ zu jener; sie halten das Gegebene in dieser Abständigkeit, die in jeweils neuem Verhältnis zur Urimpression steht. Der Rhythmus dieser Bewegung wird zum Strömen der Zeit:

„Der Abstand ist Retention und die Retention ist Abstand: Das Bewußtsein der Zeit ist die Zeit des Bewußtseins.“⁷⁰

Der als Bedürfnis gefasste Bezug zur Welt bedeutet noch nicht die Trennung zwischen einer Intention des Bedürfnisses und ihrem Objekt. Dies wäre eine Trennung innerhalb einer Ordnung positiv bestimmbarer Entitäten, immanente Seinsordnung eines transzendentalen Bewusstseins und seiner Zeitordnung. Einer solchen Trennung geht die Trennung zwischen dem Leben der „Subjektivität“ und

⁶⁶ TU, 161

⁶⁷ Husserl 1986a

⁶⁸ Wobei mit dem Term des Wahrnehmens freilich kein psycho-physiologischer Vorgang gemeint ist, sondern eine spezifische Abkehr vom Modell des reflektierenden Bewusstseins wie etwa bei M. Merleau-Ponty.

⁶⁹ Lévinas 1998, 169

⁷⁰ A.a.O., 170. In dem viel später erschienenen Hauptwerk *Jenseits des Seins*, wird Lévinas auch diesen Zeitbegriff noch als Versuch kritisieren, die Zeit dem intentionalen Bewusstsein zu integrieren. Ich werde weiter unten darauf eingehen.

der Welt, Lévinas schreibt hier auch von dem „Element“, von dem es sich nährt, erst andere Trennungen ermöglicht.

Wenn Lévinas Bedürfnis zunächst nicht negativ, will sagen als Mangel begreift, und damit eigentlich als Mangelbestimmung an einem Individuum, so geht dem Bedürfnis eine eigentümliche Sphäre der Selbstgenügsamkeit voraus. – Die Sphäre des Genusses.

Unmittelbar nach dem Zitat, das den vorliegenden Abschnitt eingeleitet hat, deutet Lévinas einen Gedanken an, dem er jedoch nicht näher nachgeht:

„Wenn man das Bedürfnis als bloßen Mangel versteht, so begreift man es auf dem Hintergrund einer aus den Fugen geratenen Gesellschaft, die dem Bedürfnis weder Zeit noch Bewußtsein lässt.“⁷¹

– Mitten in die Darstellung des menschlichen *Lebens* hinein also die Kritik einer Gesellschaft bzw. der Theorie, die jene hervorbringt. Die Wortwahl, der Gestus dieses Satzes sind so vertraut, dass sich die Frage, ob Lévinas eine bestimmte Gesellschaftsformation meint – und wenn, dann welche, erübrigen lassen könnte. Wenngleich diese Frage vor dem Hintergrund der Texte Lévinas' doch nicht als so einfach sich präsentiert, bleibt der Anklang in dem Zitat, der an eine bestimmte Kritik der Entfremdung erinnern lässt. Zum Beispiel jene berühmte aus den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844*⁷². Ist dort die Rede von der Entfremdung des Einzelnen vom menschlichen Gattungswesen – oder dessen Leben – so kommt dies einer ähnlichen Privation dieses Einzelnen gleich, wie sie für Lévinas dem Bedürfnis in der Theorie einer „aus den Fugen geratenen Gesellschaft“ widerfährt: Leben und Bedürfnis werden durch die gesellschaftlichen Verhältnisse getrennt von Zeit und Bewusstsein, wobei – bei Marx – letztere auf Kosten ersterer ein ideologisches Eigenleben gewinnen. Weiters ließe sich hier an meine Diskussion des Organismusbegriffes bzw. des „Einschnittes“ in dessen ideale Dynamik anschließen. Sind die gesellschaftlichen Verhältnisse nämlich durch Mangel an den Produktions- und Lebensmitteln bestimmt, deren Repräsentantin die Gesellschaft als Ganze ist, so ist auch die Zeit – Lebenszeit der Einzelnen – verlagert auf jenes

⁷¹ TU, 161

⁷²MEW Ergänzungsband, 1. Teil. Vgl. etwa S. 516: „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form.“

gesellschaftliche Zentrum⁷³. Dieses Zentrum jedoch ist bei Lévinas nicht einfach als positive Entität vorauszusetzen (was freilich, wenn auch aus anderen Gründen, auch für die späteren Texte Marx' gilt).

Zwar ist mit dem Leben, das sich als Bedürfnis artikuliert, auf eine Subjektivität gewiesen, die im juristischen Sinn vorpersonal ist und zugleich Potenz eines selbstreflektierten Subjektes, das sich schließlich auch als transzendente Grundlage seiner Vorstellungen wissen kann. Der spezifische Ansatz Lévinas' lässt es jedoch weder zu, von einem Gattungswesen im „idealistischen“ Sinn auszugehen, noch dessen praktische Verwirklichung in eine zukünftige Gesellschaft antizipativ zu verschieben. Das sich als Bedürfnis artikulierende Leben ist nicht theoretische Grundlage eines Menschheitsbegriffs, es ist aber auch nicht ein Ich – obwohl sich Ich daran als seine Herkunft erinnern wird⁷⁴. Lévinas' Denken verweigert sich von Anfang an einer positiv gesetzten Entität namens Gattungswesen, bzw. einem ihrer zahllosen Substitute wie Gesellschaft, Kultur, Geschichte – sie verweigert sich sogar ihrer „bewahrenden Aufhebung“ i.S. einer *negativen Dialektik*.⁷⁵ Ein Ansatz, der zwar das Modell der Totalität anerkennt – als Manifestation und Ordnung des Wissens⁷⁶ – sie jedoch zugleich immer schon distanziert hat. Diese Distanzierung beruht – oder beruft sich auf den Begriff der Beziehung oder des Verhältnisses zur Andersheit. Das Andere ist zunächst nur – ich werde im zweiten Abschnitt des vorliegenden Textes genauer darauf zu sprechen kommen – der andere Mensch.

„Wenn die Beziehung ganz von außen sichtbar wäre, wenn dem äußeren Standpunkt die äußerste Realität der Mannigfaltigkeit zugänglich wäre, dann würde die Menge eine Totalität bilden, an der die Individuen teilhaben. Der Bezug zwischen den Personen hätte die Mannigfaltigkeit nicht gegen die bloße Addition geschützt. Damit die Mannigfaltigkeit erhalten bleibt, muß die Beziehung, die von mir zum anderen geht – die

⁷³ Das Problem einer „gesellschaftlichen Zeit“ wird den weiteren Gang meines Textes bestimmen; es sei hier zunächst also nur angedeutet.

⁷⁴ „Die Persönlichkeit der Person, die Selbstheit des Ich, ist mehr als eine Besonderheit des Atoms und des Individuums: Sie ist die Besonderheit des Glücks und des Genusses. Der Genuß vollzieht die atheistische Trennung: er entformalisiert den Begriff der Trennung; die Trennung ist kein Schnitt im Abstrakten, sondern die Existenz eines autochtonen Ich bei sich zu Hause. Die Seele ist nicht, wie bei Platon, dasjenige, das ‚über alles Unbeseelte waltet‘: zwar wohnt sie in dem, was sie nicht selbst ist, aber durch dieses Wohnen im ‚Anderen‘ (und nicht logisch, durch den Gegensatz zum Anderen) gewinnt die Seele ihre Identität.“ (TU, 160)

⁷⁵ Vgl. TU, 47f.: „Durch die Negativität weist der Mensch, weil er unzufrieden ist, die Bedingung, unter der er lebt, zurück. Die Negativität setzt ein Wesen voraus, das sich eingerichtet hat, das sich an einem Ort aufhält, das an diesem Ort bei sich zu Hause ist; die Negativität ist ein ökonomischer Sachverhalt im etymologischen Sinne dieses Adjektivs. [...] Das Verneinende und das Verneinte bilden ein System, d.h. eine Ganzheit. [...] Die Andersheit der verneinten Welt ist nicht die Andersheit des Fremden, sondern des Vaterlandes, das aufnimmt und beschützt.“

⁷⁶ Zur Anerkennung als Manifestation bzw. Verweigerung in einer negativen Dialektik zu verbleiben vgl. das dritte Kapitel Abschnitt des vorliegenden Textes: zur Position des Dritten.

Einstellung einer Person gegenüber einer anderen – stärker sein als die formale Bedeutung einer Verknüpfung, in der jede Beziehung zu versinken droht.“⁷⁷

Um nicht einem nahe liegenden Missverständnis aufzuliegen: hier soll nicht in einem nominalistischen Gestus die Mannigfaltigkeit der Individuums gegenüber ihrer Subsumtion unter Allgemeine, Gesellschaft, Totalität oder ähnliches gerettet werden. Nicht einmal virtuell besteht Individualität hier in ihrer „durchgängigen Bestimmbarkeit“⁷⁸, da dem Modell von Gegenständlichkeit und seiner Bestimmbarkeit die Beziehung zur Andersheit zuvorkommt. Ist das Verhältnis von Individuum und Allgemeinem als Grundlage gesetzt, so wären auch alle möglichen gesellschaftlichen Beziehungen von außen sichtbar, erschienen sie als Repräsentanten dieses Allgemeinen. – Ihre Beziehung aber soll gerade vor ihrem Umschlag in eine „formale Verknüpfung“ festgehalten werden. Von woher aber spricht ein solcher Ansatz, der nicht einmal virtualiter die „äußerste Realität der Mannigfaltigkeit“ einem modellhaften *intellectus archetypus* zugänglich macht?

5. Lévinas' Empirismus

Der mit „Innerlichkeit und Ökonomie“ betitelte zweite Abschnitt von Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit*, von dem im vorangegangenen Abschnitt hauptsächlich die Rede war, bewegt sich innerhalb der ökonomischen Kategorien von Konsumtion, Distribution und Produktion. – Analysen, die sich, wie Lévinas schreibt, „im Rahmen des Selben“⁷⁹ bewegen. Die Analyse geht vom konsumierenden Lebewesen (des Bedürfnisses und des Genusses aus), geht über zur Arbeit und Besitz und endet beim Tausch bzw. der Gastfreundschaft, worin dieser seinen Anfang nimmt. Jenes „Selbe“, das sich aus diesen Bereichen zusammensetzt – oder genauer: den Prozess dieses Selben bezeichnet Lévinas als Ökonomie. Im Gegensatz zu Marx wird das Ökonomische hier jedoch durchgehend aus Sicht des Individuums bestimmt. Die Ökonomie besteht gerade im Selbsterhalt bzw. in der Erhaltung der Selbstpräsenz

⁷⁷ TU, 169

⁷⁸ Kant, KrV: „Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz seiner *durchgängigen* Bestimmung, nach welchem ihm *von allen möglichen* Prädikaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß.“ („Von dem transzendentalen Ideal“, B 599f.)

⁷⁹ TU, 151

des Individuums. Fast sieht es so aus, als werde hier eine systematische Genese des Menschen phänomenologisch abgehandelt; Subjekt der Sätze ist hier zumeist die erste Person Singular. Thema ist der Mensch als Lebewesen, als Genießendes, Arbeitendes, dann Intersubjektives; die archaisierende Sprache schließlich verstärkt den Eindruck, hier würde, wenn schon nicht eine „Naturgeschichte“ des Menschen, dann zumindest eine phänomenologisch gewendete *Anthropologie in pragmatischer Absicht* gegeben, innerhalb derer das intersubjektive Moment zwar das letzte Wort, jedoch nicht solches Gewicht hat wie etwa das Selbstbewusstsein⁸⁰. Im Kontext der vorliegenden Arbeit bedeutete dies, wieder hinter Marx und seinen Versuch, vom ökonomischen Feld selbst auszugehen, zurückzufallen – und jene anthropologische Voraussetzungen, vor allem aber die Orientierung am einzelnen Menschen der Robinsonaden wieder aufzunehmen⁸¹, die doch gerade Index waren für die Enthistorisierung und Legitimation des Bestehenden in den klassischen Nationalökonomien. Und auch für Lévinas bietet sich, wie gesehen, kein Menschheitsbegriff als theoretisches oder praktisches Subjekt.

Tatsächlich scheint sich Lévinas selbst nicht recht sicher gewesen zu sein um den Status dieser Analysen. So schreibt er im Vorwort zur deutschen Ausgabe, sechzehn Jahre nach Erscheinen der französischen Erstausgabe, dass das Buch sich noch auf die „eidetische Sprache [beruft]“, und seine Untersuchungen deshalb „aufgefaßt werden könnten, als beruhten sie auf der Empirie eine Psychologie“.⁸² Diese „Berufung auf die eidetische Sprache“ könnte gelesen werden als vorläufige Konstitution einer Ordnung menschlichen Seins, das jedoch jederzeit als relativ zur ethischen Unordnung oder Anarchie zu lesen ist, die jener sowohl vorhergeht als auch in sie einbricht bzw. nur als Einbruch denkbar ist. Auf Marx bezogen hieße das, dass sich Lévinas' Analysen von Bedürfnis, Arbeit und Ökonomie innerhalb jener Begriffssphäre konstituierten, die Marx als verständige Abstraktion bezeichnet. Der Gegenstand – das „Selbe“ von dem die Analyse ja handelt – wäre gleichsam fertig und jetzt erst ließe sich der Einbruch der Andersheit in die durchs Selbe konstituierte Welt denken. Dies scheint die argumentative Strategie S. Strassers zu sein, der in seinem Kommentar zu Lévinas einem möglichen Einwand begegnet:

⁸⁰ Verwiesen sei hier nur auf die Probleme, mit denen sich Husserls *Phänomenologie der Intersubjektivität*, und der phänomenologische Diskurs in dessen Nachfolge herumschlagen. Immer wieder taucht unterschwellig die Frage auf, wie Intersubjektivität denkbar ist, warum sie überhaupt aufgegeben ist als Problem, wo doch alles gesagt sei mit dem transzendentalen Ego. (Vgl. Husserl 1986b)

⁸¹ Oder gar das für eine Sozialphilosophie nur mäßig brauchbare *Grenznutzentheorem* zu übernehmen.

⁸² TU, S.8

„Wie aber, wenn man [...] die Meinung verfißt, daß Ontologie nicht fundierend sein kann? Wenn man betont, daß das Antlitz des Anderen keinen Horizont des Vorverständnisses voraussetzt, sondern selbst erst alle Arten von Verständnis ermöglicht? Die Antwort hierauf ist sehr einfach: Auch diese Antithesen müssen plausibel gemacht werden. Dies bedeutet in negativer Hinsicht: sie können nicht aus einem abstrakten ‚a priori‘ deduziert werden. Positiv gesprochen heißt diese Antithesen mittels phänomenologischer Beschreibungen und Analysen unserem Verständnis nahegebracht werden müssen.“⁸³

Thomas Habel wiederum wirft Strasser vor, er führe *Innerlichkeit und Ökonomie* des Ich mit dem Verhältnis zur Andersheit dort eng, wo es sich gemäß Lévinas' Text gerade um die Thematisierung des isolierten Ich des Bedürfnisses handle.

„Die ‚Innerlichkeit und Ökonomie‘ des Ich reflektiert allein das einsame, für sich Seiende Subjekt *vor* dem Einfall des Anderen [...].“⁸⁴

Zunächst scheinen sich beide Autoren darin einig zu sein, dass Lévinas' Text eine Ordnung des Seins konstituiert, worin die Alterität „einbricht“. Geht jedoch Habel von einem isolierten Subjekt dieser Ordnung aus, so scheint Strassers heuristischer Ansatz eine *Repräsentation* auch der gesellschaftlichen Verhältnisse zu benötigen, um das Verhältnis zur Andersheit als das Andere gerade solcher Repräsentation sichtbar oder denkbar zu machen⁸⁵. Diese Interpretation scheint mir schon deshalb plausibler, als ja der zweite Abschnitt zwar von der Vergegenständlichung der Welt durch das Ich handelt, jedoch auch vermittels gesellschaftlicher Beziehungen, zumindest des Tausches und der Gastfreundschaft⁸⁶. Zugleich korreliert Strassers Deutung auch mit der Intention von Lévinas, wenn dieser in TU schreibt:

„Aber die Transzendenz des Antlitzes spielt sich nicht außerhalb der Welt ab, als ob die Ökonomie, kraft derer sich die Trennung ereignet, unterhalb einer Art glückseligen Kontemplation des Anderen stattfände (Diese würde sich dadurch in Idolatrie, die in jeder Kontemplation schwelt verwandeln).“⁸⁷

Nicht das Verhältnis zwischen einem „fertigen“ Subjekt und den Anderen ist hier also entscheidend, sondern zwei Ordnungen – oder besser: die Frage nach der

⁸³ Strasser, 1978, 68

⁸⁴ Habel 1994, 23f.

⁸⁵ Das ist es auch, was ihm Habel explizit vorwirft: „Levinas untersucht in seiner Phänomenologie des für sich seienden Ichs das Subjekt, das *in* der Welt *von* der Welt lebt. S. Strasser folgert hieraus, daß ‚keine Beziehung zwischen Menschen [...] außerhalb des Bereichs der Ökonomie geknüpft werden‘ kann. Die Begegnung mit dem Anderen ist durch ‚Gastlichkeit‘ gekennzeichnet.“ (a.a.O., 23)

⁸⁶ Auf das Problem eines – vor dem Hintergrund der Marxschen Theorie – verkürzten Arbeits- und Eigentumsbegriffes in TU will ich hier nicht weiter eingehen.

⁸⁷ TU, 250

Ordnung selbst, von der sich mit dem Verhältnis zur Alterität eine eigentümliche Unordnung oder wie Lévinas schreibt, *An-Archie*⁸⁸ abhebt. Ob Strassers Deutung diesem Ansatz gerecht wird, sei dahingestellt. Wenn jedoch jene Sphäre von *Ökonomie und Innerlichkeit* als konstituiertes Feld, als Feld der Orientierung, worin die *Spur des Anderen* lesbar wird – wenn ein solcher Dualismus beibehalten wird, so stellt sich die Frage, wie die „Analyse des Selben“ überhaupt auf den Gedanken der Alterität kommt. – Lévinas schreibt die Analyse gerade nicht anhand des Modells des Verstehens oder der Intentionalität, weder was das Subjekt der Analyse, noch das des Bedürfnisses anbelangt.

„Die Intentionalität des Genusses kann durch den Gegensatz zur Intentionalität der Vorstellung beschrieben werden. Sie besteht darin, an der Exteriorität, die von der in der Vorstellung implizierten transzendentalen Methode aufgehoben wird, festzuhalten. An der Exteriorität festzuhalten, ist nicht einfach gleichbedeutend damit, die Welt zu bejahen, sondern besteht darin, sich in ihr leiblich zu setzen. [...] die Bedürftigkeit des Leibes, seine Bedürfnisse – bestätigen die ‚Exteriorität‘ als etwas nicht Konstituiertes, als etwas, das jeder Affirmation vorausgeht.“⁸⁹

Die „in der Vorstellung implizierte transzendente Methode“ bedeutet hinsichtlich der Exteriorität zunächst nur, dass sie diese vermittels der Subsumtion der vielfältigen Zeitsynthesen unter ein *gegenwärtiges* Selbst vergessen macht. Sie bleibt diesseits der chronologisch-ökonomischen Ordnung die das Ich konstituiert, und worin es den Gegenstand seiner ‚Ökonomie‘⁹⁰ setzt. Die Exteriorität meint aber nicht eine paradoxe Gabe des Bewusstseins der Zeit als Gabe von Gegenständlichkeit. Eine solche Aporie des intentionalen Bewusstseins orientierte sich gerade immer noch am Modell der Intentionalität, bzw. in der Sprache von TU, an der *Intentionalität der Vorstellung*. Innerhalb der „Analyse der Beziehungen, die sich im Rahmen des Selben entfalten“ kommt der Intentionalität, ihrem „objektivierenden Akt“ ein Sonderstatus zu – als jene Weise des Bezuges zur Exteriorität, der diese ausschließt und sich als selbstständig setzt – was jedoch nur in dieser Beziehung möglich ist. Damit zielt Lévinas jedoch nicht auf eine dialektische Struktur von Einschluss durch Ausschluss und vice versa ab, insofern sich die dialektische Bewegung damit selbst zum Grund von Selbstheit und Exteriorität machte. Eine solche Grundlegung ist erst mit der Ablösung von der Exteriorität möglich.

⁸⁸ A.a.O., passim

⁸⁹ a.a.O., 179f.

⁹⁰ Als Erhalt der Selbstpräsenz in der Zeit

„Der formale Grundriß der Trennung ist nicht derselbe wie der bei jeder anderen Relation, nämlich zugleich Abstand zwischen den Termini und deren Einheit. In der Trennung hält die Einheit der Termini ihre Trennung in einem ausgezeichneten Sinne fest. In der Beziehung löst sich das Sein aus der Beziehung ab, absolviert sich; es ist in der Beziehung abgelöst, absolut. Die konkrete Analyse, die ein Seiendes unternimmt, das die Trennung vollzieht (und das nicht aufhört, sie zu vollziehen, indem es sie analysiert), läßt die Trennung als inneres Leben oder als Psychismus erkennen. [...] Aber diese Innerlichkeit erscheint ihrerseits als eine Gegenwart bei sich selbst, das bedeutet, als Ökonomie.“⁹¹

Die Transzendenz des Gegenstandes als sein Gegebensein im „objektivierenden Akt“⁹² der Intentionalität wird zum bloßen Fall von möglichen Bezügen zur Exteriorität, etwa des Bedürfnisses. Wenn Lévinas von der Möglichkeit des Ich spricht, sich „in den eigentlichen Vollzug seiner Isolierung ein[zuschließen“ und „die Transzendenz des Anderen zu vergessen“⁹³, so geschieht dies aus einer Perspektive, die primär gerade von der Exteriorität der Alterität ausgeht. Mit dem Status, den die Exteriorität damit erhält, kann sich die Analyse Lévinas' also nicht darauf beschränken, den negativen Grund der Seins/Bewusstseinsstruktur zu geben, der über die Aporien des konstituierenden Bewusstseins bestimmbar wäre⁹⁴.

Um den objektivierenden Akt von den anderen Weisen der Trennung unterscheidbar zu machen, muss mit der Exteriorität der Ort einer Erfahrung bestimmt werden, einer Positivität, die Diesseits des konstituierten Feldes der Erfahrung verbleibt. Diese Erfahrung ist soziale Beziehung, und von ihr her denkt Lévinas jene Beziehungen, die sich „im Rahmend des Selben entfalten“. Der Andere in dieser sozialen Beziehung, das ist – vorläufig gesagt – eine Idee, die nicht ableitbar ist aus dem Selbst; die dessen Vermögen übersteigt. Für das Selbst als Gegenstand der Analyse Lévinas' ist nicht sagbar, inwiefern dieser Bezug zum Anderen Vorrang hat

⁹¹ A.a.O., 151

⁹² A.a.O., 251

⁹³ Vgl. a.a.O., 250f.: „Aber das getrennte Seiende kann sich in seinem Egoismus, d.h. in den eigentlichen Vollzug seiner Isolierung einschließen. Und diese Möglichkeit, die Transzendenz des Anderen zu vergessen – ungestraft alle Gastlichkeit (d.h. alle Sprachlichkeit) aus seinem Haus zu verbannen, daraus die transzendente Beziehung, die überhaupt erst dem Ich gestattet, sich in sich einzuschließen, zu verbannen –, bezeugt die absolute Wahrheit, den Radikalismus der Trennung. Die Trennung ist nicht nur in der Art der Dialektik das Korrelat der Transzendenz als ihre Kehrseite. Sie vollzieht sich als positives Geschehen. Die Beziehung mit dem Unendlichen bleibt als eine andere Möglichkeit des Seienden, das in seiner Bleibe versammelt ist. Die Möglichkeit, sich dem Anderen zu öffnen, ist ebenso wesentlich für das Wesen des Hauses wie die geschlossenen Fenster und Türen. Die Trennung wäre nicht radikal, wenn nicht – und zwar als Ereignis an sich – die Möglichkeit bestünde, sich ohne Widerspruch bei sich einzuschließen.“

⁹⁴ Anders gesagt verbleibt der Ansatz Lévinas' diesseits der „Aporien des Narzissmus“, die für Jacques Derrida das „ausdrückliche Thema der Dekonstruktion sind.“ (Vgl. Derrida 1996, 159)

gegenüber der Beziehung zum Leben (als „Leben von...“ in und durch die *Trennung*). – Die Analyse selbst jedoch setzt diesen Bezug voraus, liest in den anderen Bezügen eine „analoge“ Weise des Bezuges zur Exteriorität.⁹⁵ Das Verhältnis zum Anderen, zu *l’Autrui* – ich werde im Folgenden den neutraleren Term aus dem französischen gebrauchen – bestimmt Lévinas in gewissem Gegensatz zum Bedürfnis als *Begehren*.

Das Begehren hebt sich vom Bedürfnis als der für die Analyse primäre Bezug zur Exteriorität. Erhebt das Bedürfnis den Anspruch, sich einzulösen, indem seinen Gegenstand einverleibt – oder anders gewendet: *synchronisiert*⁹⁶, so kann das Begehren nicht transformiert werden, es verbleibt in der Erfahrung der Andersheit, es verbleibt in Beziehung zur Exteriorität, als einer nicht in die Struktur des Selben integrierbaren Zeitlichkeit⁹⁷. Deshalb kann Lévinas sagen, dass die Idee der Andersheit in ihrer Unendlichkeit besteht, kann er diese Sphäre eines nicht deduktiven oder intentionalen Denkens als eine „Metaphysik“ von der Ontologie der Seinsordnung abgrenzen:

„Das metaphysische Begehren des absolut Anderen, das den Intellektualismus belebt (oder den radikalen Empirismus, der auf die Unterweisung durch die Exteriorität vertraut), entfaltet seine *En-ergie* in der Anschauung des Antlitzes oder in der Idee des Unendlichen.“⁹⁸

Dieser Empirismus des Bezuges zur Exteriorität bestimmt also die Analyse der Beziehung des Selben. Sie ist nicht „Gegenstandsbetrachtung“, die „dem Handeln verwandt [bleibt]“⁹⁹, und von der *gegenseitigen Begrenzung der Seienden*¹⁰⁰ ausgeht. Wie das Handeln setzt die Gegenstandsbetrachtung ein intendiertes von seiner Gegebenheitsweise; sie setzt ein virtuelles Objekt, um es in das immanente Feld, das vom Selben – oder vom Selbst bestimmt ist. Die vom Begehren ausgehende Analyse

⁹⁵ „Es kommt also darauf an, den Unterschied zu zeigen zwischen den Beziehungen, die der Transzendenz analog sind, und den Beziehungen der eigentlichen Transzendenz. Diese geleiten zum Anderen, dessen Seinsweise wir dank der Idee des Unendlichen zu bestimmen vermochten. Jene und mit ihnen der objektivierende Akt – bleiben im Selben, auch wenn sie sich auf die Transzendenz stützen.“ (TU, 150f.)

⁹⁶ Das Thema der Synchronisation von *Autrui* wird für meine Arbeit noch zu einem leitenden Thema. Vgl. vor allem das zweite Kapitel.

⁹⁷ „Die Gegenwart eines Seienden, das nicht in die Sphäre des Selben eintritt, eine Gegenwart, die überfließt über diese Sphäre hinaus, ‚fixiert‘ den Status dieses Seienden als den eines Unendlichen.“ (a.a.O., 280)

⁹⁸ A.a.O., 280

⁹⁹ A.a.O., 150

¹⁰⁰ Ebd. Vgl. dazu das zweite Kapitel vorliegender Arbeit.

dagegen „nähert sich, ohne zu berühren“¹⁰¹, oder wie Lévinas in *Die Spur des Anderen* schreibt:

„Das Subjekt ist in die Erschlossenheit der Intentionalität und der Sicht hineingegangen. Die Orientierung des Subjekts auf das Objekt hat sich in Nähe verwandelt [...].“¹⁰²

Die Nähe wird zu einem Verhältnis, das der Trennung (d.h. sofern sie nicht „vergessen“ wird), analog ist. Sie besteht in einer „Intrige“¹⁰³ mit der Alterität, einem Ausgeliefertsein, das der *neutralen* Transzendenz, wie sie die Intentionalität kennzeichnet, immer schon vorausgegangen ist (freilich nicht innerhalb jener Chronologie, welche die Intentionalität anordnet). Von hier aus wendet sich Lévinas schließlich noch gegen Husserls Darstellung der *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Indem sie die Zeit als Synthesen eines späteren Ich-Bewusstseins denkt, so die Kritik, verbleibe sie im Primat der Erkenntnis.

„Die Zeit, schon Synthese der Retentionen und Protentionen, in der die phänomenologische Analyse Husserls, die Sprache missbrauchend, den Zeitlauf wiedereinholt, übergeht das Ich. Die Zeit vergeht. Und die Synthese, die *geduldig* sich vollzieht und *passiv* im tiefsten Sinne heißt, ist Altern. [...] Im Bewußtsein des Ich ist nicht mehr Präsenz des Sich gegenüber dem Sich, sondern Seneszenz. Als Seneszenz aber, außerhalb der Wiedereinholung durch die Zeit – unumkehrbar verlorene Zeit – Diachronie, und als solche betrifft sie mich.“¹⁰⁴

Subjektivität heißt nun nicht mehr Intentionalität oder Selbstbewusstsein vorauszusetzen, sondern betroffen zu werden. Diese Betroffenheit lässt sich nicht mehr durch die Differenz von intentionalem Denken und Gedachten bestimmen, sondern geht aus vom Grundbegriff der *Nähe*. Nähe aber ist zunächst nur erfahrbar durch die Idee von *Altrui*, dem anderen Menschen, der das Selbe immer schon aufgerufen hat.

Umgekehrt wird in dieser Perspektive die Struktur der intentionalen Beziehung zu einem der Arbeit analogen Verhältnis, die das Selbe zur Exteriorität eingeht (und diese darin vergisst). – Insofern nämlich die Arbeit wie die Theorie als eine Zweck-Mittel-Relation bestimmbar wird, deren Einlösung als Integration des Materials in das Selbe – anders gesagt in den Welt-Horizont des abgetrennten Ich integrierbar

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Lévinas 1998, 274f.

¹⁰³ Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins* [Im Folgenden als JdS], S. 29, Anm.g. „Une intrigue de responsabilité“ aus dem frz. Original wird dort übersetzt mit „Verstrickung in Verantwortlichkeit“.

¹⁰⁴ A.a.O., 125

wird¹⁰⁵. Deshalb bleibt es innerhalb der Konzeption Lévinas' defizitär, das scheinbar abstraktere Verhältnis von Subjekt/Objekt " i.S. Heideggers auf eine „eigentliche“ Sphäre des Gebrauchs innerhalb eines „Welt-Horizontes, der sich durch diesen Gebrauch bestimmt, zurückzuführen.

„Die Lehre, die die *Welt* als Horizont deutet, von dem her die Dinge sich als Gebrauchsgegenstände zeigen, als Gerätschaften einer Existenz, die um ihr Sein in Sorge ist, diese Lehre verkennt jene Ansiedlung am Rande einer Innerlichkeit, die von der Bleibe möglich gemacht wird. Jede Handhabung eines Systems von Werkzeugen und Geräten, jede Arbeit setzt den ursprünglichen *Zugriff* auf die Dinge voraus, den Besitz, dessen latente Geburt das Haus am Rande der Innerlichkeit anzeigt.“¹⁰⁶

Die Reduktion des Seienden auf einen vom Gebrauch her bestimmten Weltbegriff wird hier gekennzeichnet als abhängig sowohl von der vorhergegangenen Trennung und ihrer Manifestation als Besitz und Bleibe als auch vom Eigentum – die sie, um der „Ursprünglichkeit“ der „Eigentlichkeit“ des Seins des Daseins willen jedoch gerade vergessen muss.

Die „Bleibe“ ist bereits Kategorie eines Denkens, das von der Nähe her sich bestimmt; zwar bezeichnet sie eine erste Verortung des als Innerlichkeit sich erlebenden Ichs. Aus dem bisher gesagten sollte jedoch hervorgegangen sein, dass diese Innerlichkeit von der sozialen Beziehung her verstanden wird. Dies scheint es Lévinas auch zu ermöglichen, den Begriff des Besitzes, den er zunächst im „sensualistischen“ Sinn Lockes einführt¹⁰⁷, und gänzlich aus der Perspektive des isolierten Ich bestimmt ist, engzuführen mit der im eigentlichen Sinn sozialen Kategorie des Eigentums¹⁰⁸:

„Die Welt ist möglicher Besitz und jede Umwandlung der Welt durch Fleiß und Geschick ist eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse.“¹⁰⁹

Arbeit, Besitz, und Haus beschreiben also einen Modus des Lebens in der Trennung. Als solche, d.h. als Kategorien eines Denkens der Exteriorität bleiben sie jedoch unabgeschlossen. Oder mit anders gesagt, sie bilden nie einen letzten Horizont des Verstehens. Immer wieder werden sie zum Gegenstand des Bedürfnisses – zum

¹⁰⁵ „Die Zeitigung [...] ist gerade nicht Initiative eines Ich und auch nicht Bewegung auf irgendein Handlungsziel zu. Der Zeitverlust ist keines Subjektes Werk.“ (a.a.O., 125)

¹⁰⁶ TU, 234. Deshalb ist in TU auch der Begriff von Gegenständlichkeit wie er im Tausch bzw. in der Gabe sich konstituiert der Gegenständlichkeit als Verwirklichung eines Intendierten vorgeordnet.

¹⁰⁷ Vgl. Locke, John: Zweiter Traktat über die Regierung, Kapitel V: Das Eigentum. In: Brandt 1974, S. 90ff.

¹⁰⁸ Zur Differenz zwischen Besitz und Eigentum anhand der Entwicklung der Eigentumstheorie Kants vgl. Brandt 1974, S. 180ff.

¹⁰⁹ TU, 234

Gegenstand des „Lebens von...“. Und hier gerät die Mangelhaftigkeit des Bedürfnisses als die Grenze des Bedürfnisses in den Blick. Einerseits, dies liegt auf der Hand, durch die Zeitlichkeit, die Begrenztheit des Genusses. Andererseits durch die bestimmten gesellschaftlichen Umstände, in denen das Bedürfnis sich vollzieht. Deshalb kann Lévinas, vgl. weiter oben, die Mangelhaftigkeit des Bedürfnisses vor dem „Hintergrund einer Gesellschaft“ bestimmen, „die dem Bedürfnis weder Zeit noch Bewußtsein lässt“¹¹⁰.

„Aber auch die Arbeit, dank derer ich frei lebe, indem ich mich gegen die Ungewissheiten des Lebens versichere, bringt dem Leben nicht seinen letzten Sinn. Auch sie wird zu dem *wovon* ich lebe. Ich lebe von jedem Inhalt des Lebens – selbst von der Arbeit, die die Zukunft sichert. Der Grenzfall, in dem das Bedürfnis sich jenseits des Genusses aufdrängt, die proletarischen Verhältnisse, die den Menschen zur verfluchten Arbeit verurteilen und in denen die Not der leiblichen Existenz weder eine Zuflucht noch Muße bei sich zu Hause findet, ist die absurde Welt der *Geworfenheit*.“¹¹¹

6. Anders gesagt: Organismus als Metapher

Weiter oben habe ich versucht, die Marxsche Metaphorik auf ihre Implikationen zu befragen, indem ich sie wörtlich nahm. Was aber, wenn Marx die Metapher nur gebraucht, um die Gesellschaft hinsichtlich ihrer Reproduktion in den Blick zu bekommen? Die wesentlichen Eigenschaften dieser Metapher – Summe der Verhältnisse, wechselseitige Abhängigkeit der Funktionen, dynamische Einheit – würden so zum Sinnhorizont, worin sich die gesellschaftlichen Phänomene auffinden lassen, worin sie Bedeutung erlangen. Oder mit der Metaphertheorie Donald Davidsons¹¹² gesagt: Der Organismus fungiert nicht als Bedeutung von Gesellschaft – d.h. der Organismus hat keine Referenz, die der Einheit ‚Gesellschaft‘ entspräche, sondern der Organismus fungiert als der Sinn, der den Gegenstand Gesellschaft in einen Kontext bringt, worin ihm Bedeutung zukommen kann, anders gesagt, worin er repräsentiert wird.¹¹³ Eine solche Deutung der Metaphorik Marx’ konvergiert nun

¹¹⁰ A.a.O., 161

¹¹¹ A.a.O., 209

¹¹² Vgl. Davidson 1986

¹¹³ Davidson bezieht seine Metaphertheorie von Freges Theorie des Sinns. Vgl. ebd., 351: „Wenn man Frege und eine Fregesche Metaphernauffassung zusammenbringt, sieht das Gesamtbild so aus:

eigentümlich mit den Überlegungen zum Marxschen Ökonomiebegriff, die Gilles Deleuze in *Differenz und Wiederholung* anstellt¹¹⁴. Im Anschluss an Althusser definiert er das Feld der Ökonomie als „Idee des Sozialen“, die „ein System von ideellen mannigfaltigen Bindungen oder von Differentialverhältnissen zwischen differentiellen Elementen [ausdrückt]“¹¹⁵. Diese Verhältnisse können nun jene zwischen zwei Agenten des gesellschaftlichen Tausches darstellen, oder zwischen „Arbeitskraft und Vertretern des Eigentums“. Mit Bezug auf die abstraktere Ebene der *Einleitung in die Grundrisse* jedoch kann damit auch das Verhältnis von Produktion und Distribution bezeichnet werden. Wichtig ist jedenfalls, dass die „Idee des Sozialen“ nicht einfach gegeben ist. Sie ist problematisch – i.S. einer Disjunktion, die auf keine Synthese sich beziehen lässt. Die gesellschaftlichen Phänomene jedoch, in denen sich die Idee ausdrückt, verdecken als „Lösungen des Problems“¹¹⁶ zugleich das Problematische: das Verhältnis, das die Idee zur Disposition stellt wird zum eindeutigen Phänomen, dessen Geltung (etwa im Verhältnis Produktionsmittel und Lohnarbeit) nicht selten gewaltsam gesichert werden muss.¹¹⁷

„Darum ist das ‚Ökonomische‘ niemals im eigentlichen Sinne gegeben, es bezeichnet vielmehr eine interpretationsbedürftige differentielle Virtualität, die stets durch ihre Aktualisierungsformen überdeckt wird, ein Thema, ein ‚Problematisches‘, das stets durch seine Lösungsfälle überdeckt wird.“¹¹⁸

Im Verhältnis zu ihren „Lösungsfällen“ wird die *Idee des Sozialen* zum Sinn des durch sie Repräsentierten.

„Was man Struktur nennt, ein System von differentiellen Verhältnissen und Elementen, ist zugleich *Sinn* in genetischer Hinsicht, und zwar in Abhängigkeit von aktuellen Relationen und Termen, in denen sie sich verkörpert. Der wahre Gegensatz besteht im Übrigen zwischen der Idee (Struktur/Ereignis/Sinn) und der Repräsentation.“¹¹⁹

Ein Wort, müssen wir uns vorstellen, hat zusätzlich zu seinem natürlichen Bereich der Anwendung oder Bezugnahme zwei spezielle oder übernatürliche Anwendungsbereiche, einen für Metaphern und den anderen für modale Kontexte und dergleichen. In beiden Fällen übt die ursprüngliche Bedeutung [*meaning*, Anm. M.S.] such weiterhin ihre Wirkung aus vermöge einer Regel, die die verschiedenen Bedeutungen miteinander verbindet.“

¹¹⁴ Deleuze 1997, 237ff. Wobei die „Soziale Idee“ nur im Sinne eines Beispiels für „ideelle Synthesen der Differenz“ angeführt wird.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Deleuze selbst führt – was einer ausführlichen Kritik bedürfte – als Beispiel die „Lösung der Judenfrage“ an. Ebd.

¹¹⁸ A.a.O., 238

¹¹⁹ A.a.O., 243

Jenseits der Aktualisierungen aber drückt das Ökonomische einen „Para-Sinn“ aus, „virtuelle Koexistenz“¹²⁰ aller möglichen gesellschaftlichen Verhältnisse.

Mit der gesellschaftlichen Gesamtheit als Organismus anzusetzen, bedeutet so, ihrem Gegenstand von zwei Seiten in einen analogen Sinnzusammenhang zu bringen. – Einerseits von der Metaphorik her, insofern sie Kontextualisierung ist; andererseits von der inhaltlichen Bestimmung des Ökonomischen her, wenn diese als Aktualisierung der virtuellen Verhältnisse bzw. „Lösung der Aufgaben“ verstanden wird, die das Ökonomische gibt.

Wenn ich weiter oben die Metaphorik Marxens auf die Verhältnisse der Mitglieder der gesellschaftlichen Einheit befragt habe, so stellt dies gewissermaßen eine solche „Lösung des Problems“ auf dem Feld der Theorie dar: die abstrakte „Summe der Verhältnisse“ wurde bestimmt mittels des Reproduktionsbegriffes bzw. der Gesellschaft, insofern sie „dynamische Einheit“ ist. Die Verhältnisse haben sich konkretisiert als Bedürfnis und Mangel gegenüber der Gesellschaft als ökonomischer Einheit. Diese Einheit aber tritt als gesellschaftliche Gleichzeitigkeit – oder „geistige Einheit“¹²¹, kurz: als theoretische Aneignung von Welt in Erscheinung. Diese *coupe d'essence* ließe sich nun mit Deleuze als Imitation der gesellschaftlichen „Lösungen“ auf dem Gebiet der Theorie darstellen – oder mit Marx als Spekulation bezeichnen.

Dennoch kann auch eine „Strukturtheorie des Kapitals“ bzw. ihre Anwendung auf gesellschaftliche Phänomene nicht auf jene Aktualisierungen verzichten. So ist der Begriff der Mehrwertproduktion, den Althusser als Grenzbestimmung der Variation möglicher Gesellschaften setzt¹²², in seiner Anwendung selbst nur als Einschnitt zu verstehen. Einschnitt, der für diesen Moment alle Erscheinungen auf ein gemeinsames Zentrum bezieht. – Und dieses Zentrum fällt *dann* mit der Theorie zusammen.¹²³ Also doch jene gesellschaftliche Gleichzeitigkeit, die zu vermeiden gewesen wäre?

Deleuze führt in *Differenz und Wiederholung* das Problem von der „theoretischen Praxis“ in die revolutionäre Unterbrechung über. Bestimmt eine gesellschaftliche

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Althusser 1972, 123

¹²² Vgl. Althusser 1972, 211

¹²³ Vgl. auch Ilja Srubar, der auf *Für Marx* bezogen konstatiert: „Althusser unterscheidet selbstverständlich zwischen dem Konkret-Wirklichen und dem Konkret-Gedanklichen. Um aber das Problem der Abstraktheit auf der Ebene I [die der Metapher des Organismus' im Kontext meines Textes entsprechen würde, Anm. M.S.] auf seine Weise lösen zu können, ist er gezwungen, das Verhältnis zwischen der Erkenntnis (dem Geistig-Konkreten) und ihrem Gegenstand (dem Wirklich-Konkreten) für unproblematisch zu erklären. Als unproblematisch gilt dieses Verständnis deshalb, weil die wissenschaftliche Praxis ständig damit zu tun hat und damit fertig wird [...]“ (Srubar 1979, 100)

Ordnung das Verhältnis zwischen der „Idee des Sozialen“ und ihren „Verkörperungen“ – d.h. zwischen dem Sinn und der Repräsentation gesellschaftlicher Phänomene, so stört der gesellschaftliche Umsturz eben dieses Verhältnis. Die „soziale Idee“ wird damit zum transzendenten, weil nicht mehr auf ein Objekt referierendes, Objekt der „Soziabilität“. Gegenüber der *coupe d'essence* dreht sich damit das Verhältnis um, nicht mehr ist es der theoretische Blick, der die gesellschaftlichen Erscheinungen in einem Sinnzusammenhang bringt. Sondern zwei gesellschaftliche Ordnungen und ihre je spezifischen Weisen gesellschaftlicher Synchronisation lassen jenes transzendente Objekt der Soziabilität auftreten, das gerade den *Para-Sinn* bezeichnet:

„[...] ganz einfach die Freiheit, die stets von den Resten einer alten Ordnung und von den Anfängen einer neuen verdeckt wird [...]“¹²⁴

Als transzendentes Objekt jedoch kann diese Freiheit eben nicht Gegenstand werden (sei's des Denkens, sei's der Erfahrung, oder des gesellschaftlichen Umganges), sondern „[muss] im Element des gesellschaftlichen Umsturzes gelebt werden und [kann] nur dort gelebt werden“¹²⁵. Zwar ist die Selbständigkeit des gesellschaftlichen Prozesses nun gewährleistet gegenüber seiner theoretischen wie praktischen Repräsentation; zugleich jedoch hat er sich aufgelöst in ein allgemeines Leben. Als eigentliche Subversion gesellschaftlicher Ordnung kann dieses Leben nun freilich nur schwer noch innerhalb einer Bedürfnisstruktur, geschweige denn als mangelhaft bestimmt werden.¹²⁶ Nicht einmal die Frage, auf wen, auf welche Entität die Bestimmung dieses Lebens des transzendenten Objekts der Soziabilität sich bezieht, lässt sich beantworten. Da eine solche Bestimmung eine Repräsentation dieses Lebens bedeutet, würde mit ihr gerade jenes fixierte Verhältnis von Sinn und Repräsentation wieder eingeführt. Diese aber zu unterlaufen war ja der Ausdruck des *Para-Sinns* im gesellschaftlichen Umbruch. Kurz: das gesellschaftliche Leben vollzieht sich in der Alternative ihrer Repräsentation durch die ökonomischen und staatlichen Institutionen und seinem eigenen Ausdruck, der im gesellschaftlichen Umbruch gelebt wird. Damit verbleibt diese Konzeption in *Differenz und*

¹²⁴ Deleuze 1997, 246

¹²⁵ A.a.O., 246

¹²⁶ Im *Antiödipus* wird denn auch die „Wunschproduktion“ beständig von Mangelbestimmungen abgehoben: “[...] als revolutionäre Instanz bestimmen wir den Wunsch deshalb, weil wir glauben, daß die kapitalistische Gesellschaft wohl viele Interessensmanifestationen, aber keine des Wunsches erträgt, die ausreichte, noch selbst, selbst noch auf der Ebene des Kindergartens ihre Basisstrukturen in die Luft zu jagen. Wir glauben an den Wunsch wie an das Irrationale jeder Rationalität, nicht weil er Mangel, Begierde oder Verlangen, sondern Wunschproduktion ist, Wunsch, der produziert, Wunsch-Reales oder Reales an sich.” (Deleuze/Guattari 1974, 493)

Wiederholung in einem Modell, das sich - wenn auch unter gegenüber der historizistischen Tradition umgekehrten Vorzeichen – an der Manifestation des Seienden in der Zeit orientiert, die dadurch geschichtliche Zeit wird. Subjekt ist das gesellschaftliche Leben, das innerhalb des fixierten Feldes von Sinn und Repräsentation virtuelle Koexistenz von Verhältnissen bleibt, das sich selbst ausdrückt im Umbruch seiner Repräsentationsinstanzen.¹²⁷

Eine ähnliche Funktion wie jene „soziale Idee“ bei Deleuze nehmen bei Lévinas der Leib, die Arbeit, das Wohnen, der Tausch in der Gastfreundschaft etc. ein. Sie konstituieren zunächst, d.h. bevor sie selbst als empirische Gegebenheiten im Selben erscheinen, das Feld des Selben¹²⁸ – indem jedoch ihre konstitutive Funktion immer schon innerhalb eines Verhältnisses zur Exteriorität gedacht werden, können sie als Verhältnis von Sinn und Repräsentation distanziert werden. Das Feld des Selben erscheint nun in einem Horizont, der eigentlich kein Horizont mehr ist, wenn damit eine Sinnstruktur gemeint ist. Wo allerdings in *Differenz und Wiederholung* der *Para-Sinn* im geschichtlichen Umbruch oder im gesellschaftlichen Ausnahmezustand gelebt wird, kommt die Andersheit über den Anderen von einer Position, der der Geschichte – ob sie nun kontinuierlich oder diskontinuierlich aufgefasst wird – immer schon zuvor. Jenes Sagen auf den Anderen hin, das als Verantwortung das Verhältnis von Sagen und Gesagtem übersteigt; jene Diachronizität der Zeit des Anderen bleibt unabhängig vom anonymen Gang der Geschichte; die theoretische Einstellung aber opponiert gegen diesen:

„Das Mehr, das mit der Sprache im Verhältnis zu allen Arbeiten und Werken, die einen Menschen manifestieren, gegeben ist, gibt das Maß für den Abstand zwischen dem lebenden Menschen und dem toten Menschen; die Geschichte freilich, die den Menschen in objektiver Weise von seinen

¹²⁷Bezeichnenderweise wird der *Para-Sinn* jenseits der revolutionären Unterbrechung nur in der „poetischen Sprache“ gelebt. (Auch dieses Verhältnis von Geschichts- und Kunstauffassung eine Analogie zum Geschichtsverständnis des Historismus) Bezüglich des Gesamtwerks Deleuzes, vor allem in Bezug auf die zwei Bände von *Kapitalismus und Schizophrenie* kann das Problem des Para-Sinns und der Freiheit in der Unterbrechung nicht so einfach auf einen universalen geschichtlichen Gang und seine Unterbrechung bezogen werden. So differenzieren Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* gerade den Organismusbegriff, Grundlage der Disjunktionen bleibt jedoch auch hier das Leben, das sich nun jedoch auf vielfältigere Weisen als nur bezogen auf *einen* gesellschaftlichen Umbruch „detritorialisiert“ (a.a.O.,passim). Der willkürliche Charakter eines solchen Ansatzes, der die gesellschaftlichen Verhältnisse den „Kontraktionen des Lebens“ unterordnet, zeigt sich übrigens in dem, gelinde gesagt, merkwürdigen Artikel Deleuzes über *Die Größe Jassir Arafat*, wo das „palästinensische Volk“ „sich einen Organismus gegeben hat, der es nicht einfach repräsentiert, sondern es ohne Staat und ohne Territorium verkörpert“. (Deleuze 2005, 228)

¹²⁸Vgl. TU, 42: „Die ‚Momente‘ dieser Identifikation – der Leib, das Haus, die Arbeit, der Besitz, die Ökonomie – dürfen nicht als empirische und kontingente Gegebenheiten angesehen werden, die an das formale Gerüst des Selben angeheftet sind. Sie sind die Artikulation dieser Struktur. Die Identifikation des Selben ist weder Leere einer Tautologie noch ein dialektischer Gegensatz zum Anderen, sondern das Konkrete des Egoismus.“

Werken oder seinem Erbe her angeht, erkennt nur den toten Menschen an. Zwischen der Subjektivität, die in ihrer Innerlichkeit verschlossen ist, und der Subjektivität, die in der Geschichte missverstanden wird, gibt es die Assistenz der Subjektivität, die spricht.“¹²⁹

Zwischen das Verhältnis von Sinn und Gesagtem schiebt sich ein Sagen, das sich seiner Repräsentation entzieht. Die „Assistenz“ aber bedeutet bei Lévinas keine „Verständnishilfe“ für den Blick einer dritten Instanz, sondern den Eingang in jenes Verhältnis, in dem sich bzw. von dem aus „die Individuen [...] einander machen“.¹³⁰ Das Sagen, das in jenem Sinn eine Ausnahme macht, schiebt zugleich im dritten Abschnitt zitierten Krisenbegriff bei Lukàcs eine Grenze; wird die Ausnahme gegenüber dem Allgemeinen, der Totalität oder dem „Sein“ als zwischenmenschliches Verhältnis begriffen, so kann die Erscheinungsweise der Dinge in der Krise als Gebrauchswerte nicht mehr als deren „authentisches Sein“ gegenüber dem ideologischen Schleier der gesellschaftlichen Vermittlung gedacht werden. Krise und ökonomische Gesetzmäßigkeit bedingen einander schon im Begriff Letzterer, und unterhalb der Erscheinungsweise als Organismus lässt sich keine Wahrheit finden, die unabhängig wäre von jenem Schein. So fasst ein solcher Begriff der Ausnahme, dass der Ausnahmezustand „die Regel ist“ (Benjamin¹³¹), identifiziert Ausnahme und Regel als Momente dessen, was Lévinas Ontologie nennt. Oder noch einmal mit Bezug auf das Zitat Lukàcs': dass jenes „an sich“ der Dinge, wofern sie als Gebrauchswerte zutage treten, nicht wörtlich zu nehmen sondern jederzeit abhängig ist von einer bestimmten Gesellschaft als Totalität, d.h. auch in der Krise, wo die Metapher vom Organismus als ihr (notwendiger) Schein zutage tritt.

„Handelt es sich hier um ‚Gebrauchswert‘ des ‚sozialen Organismus‘ oder um einen im Besitz eines ‚sozialen Organismus‘ befindlichen Gebrauchswert (wie z.B. Land in den primitiven Gemeinwesen), oder um die bestimmte ‚soziale‘ Form des Gebrauchswerts in einem *sozialen Organismus*, wie z.B. dort, wo Warenproduktion das Herrschende, der Gebrauchswert, den ein Produzent liefert, ‚Gebrauchswert für andre‘ und in diesem Sinn ‚gesellschaftlicher Gebrauchswert‘ sein muß?“¹³²

¹²⁹ TU, 266

¹³⁰ MEW 3, 37. Vgl. weiter oben

¹³¹ Benjamin, GS I.1, 697

¹³² MEW 19, 374

II. Zirkulation

„Der deutsche Verstehensbegriff der ersten Dezennien des zwanzigsten Jahrhunderts säkularisiert den Hegelschen Geist, das zu verstehende Ganze, in singuläre Akte oder idealtypische Gebilde, ohne Rücksicht auf die Totalität der Gesellschaft, von der allein die zu verstehenden Phänomene jenen Sinn empfangen. Begeisterung fürs Unverstehbare dagegen übersetzt den überdauernden gesellschaftlichen Antagonismus in quaestiones facti. Der unversöhnte Zustand wird durch die Askese gegen seine Theorie bloß hingenommen und das Hingenommene schließlich glorifiziert, Gesellschaft als kollektiver Zwangsmechanismus.“¹³³

„Die ‚Zurückführung‘ der zweiten Natur auf den Menschen, auf diesen nicht als ‚abstraktes Individuum‘, sondern auf ihn als Glied einer ‚bestimmten Gesellschaftsformation‘ [...], die *reductio ad hominem* in dieser konkretisierten Gestalt ist der oberste Grundsatz der ausgereiften Kritik oder Analyse ökonomischer Kategorien: fordert er doch die ‚Zurückführung‘ der ‚Verhältnisse der Dinge unter sich‘, d.h. der ökonomischen Kategorien auf ‚Verhältnisse zwischen Menschen‘ [...]. Dies ist der anthropologische Kern der ökonomischen Analyse.“¹³⁴

1. Das „Weltgeschichtliche Zusammenwirken“

Geschichte erscheint bei Lévinas also als Manifestation – der toten Menschen und ihrer Werke. Der Wille, anders gesagt: die ursprüngliche Intention ist vollständig

¹³³ Adorno, GSA 8, 12

¹³⁴ Backhaus 1997, 408

aufgegangen in den Werken, in denen sie resultiert¹³⁵. Damit werden diese zu Bedeutungsträgern innerhalb eines *anderen* Sinnhorizontes, der zunächst in einer bloßen zeitlichen Vereinheitlichung besteht. Diese Synchronisierung entlehnt Lévinas' Geschichtsbegriff dem Schema der epischen Erzählung. Vom geschichtlichen Feld hebt sich das innere Leben der Subjektivität ab – jene Subjektivität, die sich nicht in Zeithorizonten bewegt, sondern der die Zeit zustößt¹³⁶. Wenn nun zwischen diese beiden Modi des Seins die „Subjektivität, die spricht“¹³⁷ eingeschoben wird – als „Assistenz“, so kann es nicht darum gehen, Leben und Intentionalität miteinander zu vermitteln, um den verloren gegangenen Horizont eines Weltganzen wiederzuerlangen. Gerade dieser Welthorizont ist einerseits mit der Geschichte gegeben; andererseits steht bereits die praktische Orientierung der Menschen in der Welt unter dem Primat intentionaler Setzungen – oder, in Lévinas Worten, unter der Dichotomie von Thema und Thematisierten, von Sagen und Gesagtem. Subjektivität aber, wo sie durch die Exteriorität, sei's dem eigenen Leben, sei's der Andersheit von *Autrui* immer schon gegeben ist, lässt sich in jenen Sinnzusammenhang gerade nicht integrieren. Eine Subjektivität, die spricht, ist vielmehr die Anzeige, dass Transzendenz wie sie Lévinas versteht – sowohl in der Immanenz des subjektiven Lebens, als der Weltganzheit als Universalgeschichte vorausgesetzt ist. Allerdings nicht als „transzendente Bedingung“. Gerade das Feld des Konstituierten geht ja von einem Denken der Intentionalität aus, das die Exteriorität vergessen haben muss.

Ich werde im Folgenden dieser Konstitution einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Repräsentation nachgehen und diese mit der Erscheinungsweise der *kapitalistischen* bzw. *Waren produzierenden* Gesellschaft in der Analyse Marx' vergleichen. Um das Problem einer einfachen Reduktion dieser Erscheinung auf die Praxis der Menschen abzuheben von der Subjektivität im Sinne Lévinas', werde ich dann auf den Ansatz der *gesellschaftlichen Synthese* bei Alfred Sohn-Rethel eingehen.

Der Begriff der Synchronisation könnte den Anschein erwecken, als bestünde „Geschichte“ in der bloßen „versammelnden Erzählung“ von Ereignissen. Dem Modell des Erzählens kann hier jedoch bloß strukturelle Bedeutung zukommen. Da

¹³⁵ Vgl. TU, 331: „Das Werk wehrt sich nicht gegen die *Sinngebung* durch einen Anderen und zieht den Willen, der es hergestellt hat, in Zweifel und in Missverständnisse; das Werk gibt sich den Absichten eines fremden Willens hin und kann angeeignet werden.“

¹³⁶ Vgl. etwa JdS, 35

¹³⁷ TU, 266

Geschichte in der Konzeption Lévinas' nie einfach nur erzählte Imagination ist, kann sie auch nicht aufgehen im einfachen Relativismus der Perspektiven erzählender Subjekte. Wenn also eine aktuelle Synchronisation gestiftet wird, etwa in einer „Rede an die Nation“, müssten ihr de jure bereits andere Synchronisationen vorangegangen sein. Zwar geht die ursprüngliche Intention ihrem Inhalt nach über in jene der geschichtlichen Erzählung; – dass jedoch eine Intention leitend war, muss gesetzt sein, wenn von Geschichte oder Gesellschaft als Resultat die Rede ist, d.h. wenn diese nicht bloße Fiktion sein soll. Worauf die Synchronisation trifft, ist jedoch auch nicht die Summe der einzelnen Handlungen. Zwischen die gesetzten Intentionen und ihre Versammlung im geschichtlichen Horizont schiebt sich ein gesellschaftliches Feld, das bei Lévinas vorausgesetzt zu sein scheint, und zwar ohne dass es in eine genealogische Beziehung tritt mit den einzelnen Handlungen: das Modell der Arbeit, an dem sich die Unterscheidung zwischen Wille und Werk orientiert, wird durchkreuzt von gesellschaftlichen Verhältnissen, welche die Werke bereits repräsentieren, bevor sie im synchronen Horizont der Geschichte aufgehen¹³⁸. Anders gesagt: der Arbeitsbegriff stellt bei Lévinas nicht – oder zumindest nicht die einzige die Vermittlung dar, durch welche die Werke der Individuen, wenn auch verzerrt, als „geschichtliche“ lesbar würden. – An die Stelle der Genealogisierung der individuellen Handlungen tritt der Bruch mit der *Asymmetrie*, die mit dem Verhältnis zur Exteriorität gegeben ist. Der Eintritt ins gesellschaftliche Feld, ins gesellschaftliche Verhältnis im eigentlichen Sinn bedeutet demnach eine Verschiebung oder eine Auflösung der Beziehung zur Alterität. Als die zwei wesentlichen Modi dieser Vergesellschaftung erscheinen in *Totalität und Unendlichkeit* der Handel und der Krieg¹³⁹.

Der Krieg bedeutet hier zunächst die Möglichkeit, die Alterität als einen sterblichen Menschen zu setzen; indem ich ihn töten kann, beziehe ich ihn in die Zeit meiner Handlungen ein, übergehe ich die Diachronie welche die exterioere Beziehung ausmacht¹⁴⁰. Dieselbe Symmetrisierung findet statt in dem rechtlichen Verhältnis, das im Tausch manifest wird:

¹³⁸ „Die Gegenstandsbetrachtung bleibt dem Handeln verwandt, sie verfügt über ihr Thema, folglich spielt sie sich auf einer Ebene ab, auf der die Seienden sich gegenseitig begrenzen. Die Metaphysik nährt sich ohne zu berühren. Ihre Weise ist nicht Handlung, sondern soziale Beziehung. Wir behaupten allerdings, daß die soziale Beziehung die Erfahrung schlechthin ist. Sie findet in der Tat gegenüber einem Seienden statt, das sich ausdrückt, das heißt, das an sich bleibt.“ (TU, 151)

¹³⁹ Vgl. aber auch Lévinas 1995

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 333. Ich komme weiter unten noch einmal darauf zurück.

„Die Trennung sieht sich in eine Ordnung aufgenommen, in der sich die Asymmetrie der interpersonalen Beziehung einebnet; in ihr werden das Ich und der Andere im Handel austauschbar; in der Geschichte erscheint der besondere Mensch, die Individuation der Gattung Mensch, und setzt sich and die Stelle des Ich und des Anderen.“¹⁴¹

Erst mit dieser „Erscheinung des besonderen Menschen“ wird Geschichte von den Handlungen der Subjekte interpretierbar, wird Vergesellschaftung als Genealogisierung möglich. Freilich setzt die Tauschbeziehung bereits eine subjektive Praxis voraus – ein solcher Einwand jedoch ginge bereits aus vom Primat jener Ordnung, die *hier* durch den Tausch gestiftet wird.¹⁴²

Erst hier aber können auch die Stimmen laut werden, die in der kapitalistischen Gesellschaft den „Verlust des Individuellen“ beklagen, die Substitution des Einzelnen, seines Bedürfnisses durchs gesellschaftliche Allgemeine, die Okkupation einer eigenen Zeitlichkeit durch die Zeit der Gesellschaft etc. Da sich die Tendenz einer solche Kritik, die sich am Individuum als tätigem bzw. lebendigen Subjekt orientiert, auch in Diskursen im Anschluss an Marx finden, sei hier exemplarisch ein Zitat aus Guy Debords *Gesellschaft des Spektakels* angeführt:

„Die Zeit ist die *notwendige* Entäußerung, wie Hegel zeigte, die Sphäre, in der sich das Subjekt verwirklicht, indem es sich verliert, anders wird, um die Wahrheit seiner selbst zu werden. Aber ihr Gegenteil ist gerade die herrschende Entäußerung, die der Produzent einer *fremden Gegenwart* erfährt. In dieser *räumlichen Entfremdung* trennt die Gesellschaft das Subjekt an der Wurzel von der Tätigkeit, die sie ihm raubt, zunächst aber von seiner eigenen Zeit. Die überwindbare gesellschaftliche Entfremdung ist gerade diejenige, die die Möglichkeiten und die Risiken der *lebendigen* Entäußerung in der Zeit verwehrt und versteinert hat.“¹⁴³

Im Anschluss an Hegel wird hier das anders Werden des Subjekts als bloßer Durchgang vorgestellt, dessen Ziel die Wiedergewinnung seiner Identität, die nun erst – indem es die Differenz in sich aufnimmt – zur Wahrheit wird. Dies ist die klassische Form des Epos, das Abenteuer und die Rückkehr des Odysseus nach Hause, in den eigenen *oikos*.¹⁴⁴

Die „Wurzel“ des Subjekts wird als seine „Tätigkeit“ einerseits, andererseits als seine „eigene Zeit“ aufgefasst. Unter den Bedingungen einer Gesellschaft, die den Verkauf der Arbeitskraft verlangt, würde Entfremdung demnach den Verlust der

¹⁴¹ TU, 328

¹⁴² Ich setze das „hier“ kursiv, da sich Vergesellschaftung bei Lévinas nicht einfach systematisieren lässt. Gesellschaft lässt sich bei Lévinas nicht ableiten von den Tauschhandlungen.

¹⁴³ Debord 1996, 140

¹⁴⁴ Vgl. Lévinas zur Odyssee: TU, 29

eigenen Subjektivität bedeuten. Am Horizont steht die einzige Möglichkeit, das Abenteuer glücklich zu beenden, indem solche Entfremdung rückgängig gemacht wird. Ein solches Schema hätte die Diachronie i.S. Lévinas' immer schon integriert in die geschichtliche Dynamik – gegenüber stehen sich von Anfang an die Zeit des Individuums und die „fremde Zeit“ des gesellschaftlichen Prozesses. Der „besondere Mensch“ – bei Lévinas Resultat der Symmetrisierung von Ich und Alterität – ist dann nicht nur Repräsentiertes, sondern zugleich Grundlage dieser Repräsentation – Garant für eine Kontinuität innerhalb der geschichtlichen Entfremdung und ihrer a priori gesetzten Aufhebung. Vor dem Hintergrund des irreduziblen Verhältnisses zur Alterität richtet sich in solchem Vergessen eine Ontologie des geschichtlichen Seins auf, ein „Idol der Weltzeit“¹⁴⁵.

Die Konstitution dieser Weltzeit durch die Instanzen von Tausch und Krieg bleibt bei Lévinas jedoch abstrakt. Sie hat nur strukturelle Bedeutung, insofern an ihr die Differenz von Alterität und dem Sein der Repräsentation zur Darstellung gelangt. Die Substitution des exterioren Verhältnisses im Tausch sagt so wenig über dessen spezifische Rolle innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise, wie die „Verendlichung“ von Altrui im Krieg über die Konstitution jener Massen, die ihn führen.

Auch bei Marx – in der Analyse der spezifischen Weltzeit, die sich durch Warentausch auszeichnet – hat jener „besondere Mensch“ Lévinas' seinen Auftritt. – Jedoch mit entscheidenden Abweichungen: er ist nicht „Individuation der Gattung“¹⁴⁶ – sondern als deren Symbol zugleich ihre religiös-ideologische Überhöhung. D.h. seine Besonderheit, die bei Lévinas die Möglichkeit bezeichnet, eine gesellschaftliche Rolle einzunehmen, ist hier noch nicht angesprochen – bzw. vorausgesetzt:

„Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mir seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechende Religionsform.“¹⁴⁷

¹⁴⁵ JdS, 107

¹⁴⁶ JdS, 328

¹⁴⁷ MEW 23, 93

Weiters ist es bei Marx freilich nicht die Austauschbarkeit von Ich und *Altrui*, welche jenen „besonderen Menschen der Geschichte“ zur Erscheinung bringt, sondern das Gemeinsame der *Dinge* sofern sie ausgetauscht werden: die „abstrakte Arbeit“, die für Gesellschaft als Ganze in ihren Waren zum Ausdruck kommt. Ich werde im Folgenden versuchen, den Begriff dieser „Werts substanz“ der abstrakten Arbeit als theoretische Setzung bzw. Substitut der gesellschaftlichen Totalität zu interpretieren. – Und zwar dort, wo sie, die abstrakte Arbeit, in den Waren zum Ausdruck kommt. Dies erfüllt jedoch nicht die Breite, die ihm Marx gibt; ich werde das Problem später noch einmal ansprechen. Vorerst sei nur auf obiges Zitat verwiesen, wo es scheinen könnte, als fände die Werts substanz ihren unmittelbaren Ausdruck nicht nur in der Ware, sondern bereits im komplexen Ideologem des christlich verstandenen Gattungswesens. – Als käme der abstrakten Arbeit in solcher Weise gesellschaftliche Realität zu, dass sie eine Bewusstseinsform konstituiert, die für sich genommen außerhalb der politischen Ökonomie sich befindet...

2. Ware / Wert

Die erste Erscheinungsweise der Waren produzierenden Gesellschaft – d.h. der erste Gegenstand der *Kritik der politischen Ökonomie* sind also nicht die Menschen, die in einem ökonomischen Verhältnis zueinander stehen, sondern das Resultat dieses Verhältnisses, also die Waren:

„Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses. Die Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waren stempeln und daher der Warenzirkulation vorausgesetzt sind, besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits als unwandelbare gelten, sondern über deren Gehalt.“¹⁴⁸

Die Warenzirkulation, also die Totalität der Tauschakte, wird hier in Abhängigkeit von den Formen gesetzt, die ihn bestimmen. Das „gesellschaftliche Leben“ aber wird als Gesamtheit genommen, die sich in – scheinbaren – Naturformen ausdrückt. Von

¹⁴⁸ MEW 23, 89f.

diesem allgemeinen Leben ist ein spezifischerer Gehalt zu unterscheiden, der die Kontinuität in den ausgetauschten Dingen darstellt: um die eine Ware mit einer anderen als austauschbar zu denken, muss ein Gemeinsames unterstellt werden. Dieses Gemeinsame stellt die Werts substanz der abstrakten Arbeit dar. In jeder Ware steckt ein bestimmtes Quantum gesellschaftlicher Arbeit¹⁴⁹. Dem Schema zufolge, das ich weiter oben schon angesprochen habe, stellt die Ware also eine Vergegenständlichung menschlichen Lebens dar: sie ist „Kristallisation“ oder „Gallerte“¹⁵⁰ gleicher menschlicher Arbeit. Sie ist also nicht einfache Vergegenständlichung, Ausdruck eines Willens oder Manifestation eines einzelnen Menschen als eines tätigen Subjekts. Unter Kristallisation versteht Marx nicht die einfache Zeitigung eines materialen Werdens, für das traditionell¹⁵¹ das Erleben des Subjekts Pate steht, d.h. die beständige Transformation des Erlebens in Erlebtes. Diese am Modell *konkreter* Arbeit gebildeten Vorstellungen und Intentionen bestimmen allenfalls den Bereich des Gebrauchswertes, d.h. der Nützlichkeit eines Dinges, die wiederum an diesem ablesbar sind – solche „Lesbarkeit“ aber ist, wie gesehen, erst „post festum“ möglich.¹⁵²

Abstrakte Arbeit ist nicht ablösbar von der Form, in der sie erscheint. Diese Form jedoch ist nicht einfach eine Definition: etwa die Abstraktheit dieser Arbeit. – Sie ist ein Verhältnis der Waren zueinander. Dieses Verhältnis gehen der logischen Reihe nach zunächst zwei Waren zueinander ein.

Werts substanz und Wertmaß werden dargestellt als Bestimmungen eines Gegenstandes, sobald er in ein Tauschverhältnis zu anderen Gegenständen tritt und zum „Wertträger“ geworden ist. Als Gegenstand ist er jedoch zunächst bloß bestimmt, keine „Naturalform“ zu haben. Nun nimmt Marx die Tauschgleichungen selbst in den Blick. In diesen Verhältnissen kommt der Wertgegenstand in Form des Tauschwertes zur „Erscheinung“. Die grundlegende Struktur dieser Form ist das einfache Verhältnis zweier Waren zueinander – das sich jedoch als zweifaches herausstellt. Die zwei Waren konstituieren einander wechselseitig als Tauschwerte. In dieser Abhängigkeit wird die eine Ware zum Wertausdruck der anderen und – mit

¹⁴⁹Vgl. a.a.O., 53

¹⁵⁰a.a.O., 52

¹⁵¹ Vgl. etwa die Bestimmung des Verstandes als Wachstafel bei Platon (Theaitetos, 191 c).

¹⁵² Auf der Ebene der Gesellschaft insofern sie bloß vom Warentausch her bestimmt wird Waren austauscht stehen Gebrauchswert und Tauschwert in einer einfachen Differenz: „In der Geldzirkulation hatten wir nur die verschiedenen Formen des Tauschwertes [...] oder nur verschiedene Gebrauchswerte [...], für die das Geld, der Tauschwert, bloße verschwindende Vermittlung ist. Ein wirkliches Verhältnis von Tauschwert und Gebrauchswert fand nicht statt.“ (MEW42, 180)

dem Wechsel der Perspektive – umgekehrt: jene Ware, die den Wert der anderen ausdrückt, ist deren *Äquivalentform*; und nur durch jene tritt sie als Wertform auf, nämlich als *relative Wertform*. So benützt der Gegenstand in relativer Wertform jenen in *Äquivalentform*, um sich darzustellen; wobei Marx betont, dass es der sinnlich wahrnehmbare Körper, d.h. der Gebrauchswert jener Ware ist, der die *Äquivalenzform* für die andere Ware darstellt.

„Indem sich die Ware A auf die Ware B als Wertkörper bezieht, als Material menschlicher Arbeit, macht sie den Gebrauchswert B zum Material ihres eignen Wertausdrucks. Der Wert der Ware A, so ausgedrückt im Gebrauchswert der Ware B, besitzt die Form des relativen Werts.“¹⁵³

Anders gesagt, sobald sich eine Ware auf die andere als ihre *Äquivalentform* bezieht, wird ihre eigene Gebrauchsgegenständlichkeit gleichsam unsichtbar. Ihr Inhalt jedoch, das bestimmte Quantum an gesellschaftlicher Gesamtarbeit, wird von der *Äquivalentform* ausgedrückt. Auf der Ebene der einfachen Wertform fällt dies noch nicht ins Auge, insofern die Positionen von *Äquivalent-* und *Wertform* unmittelbar austauschbar sind. Werden jedoch alle möglichen Waren unter eine Gleichung mit *einer* bestimmten Ware subsumierbar (*entfaltete Wertform*); ist schließlich – mit dem Geld – eine *Äquivalentform* gegeben, zu der in einer gegebenen Gesellschaft alle Waren in einem Verhältnis stehen (*allgemeine Wertform*), so ist die Erscheinungsform des Wertes fixiert. Das Geld repräsentiert die gesamte gesellschaftliche Arbeit, die in den auf das Geld bezogenen Waren enthalten ist.

„Wenn ich sage, Rock, Stiefel, usw. beziehen sich auf Leinwand als die allgemeine Verkörperung abstrakter menschlicher Arbeit, so springt die Verrücktheit dieses Ausdruckes ins Auge. Aber wenn die Produzenten von Rock, Stiefel usw. diese Waren auf Leinwand – oder auf Gold und Silber, was nichts an der Sache ändert als allgemeines *Äquivalent* beziehen, erscheint ihnen die Beziehung ihrer Privatarbeiten zu der gesellschaftlichen Gesamtarbeit genau in dieser verrückten Form.“¹⁵⁴

Dieses Problem, das unter dem Namen des *Fetischcharakters der Waren* bekannt wurde, entsteht also erst, sobald in die Verhältnisse der Waren, jene ihrer Produzentinnen bzw. Tauschenden eingesetzt werden. Als Geldbesitzer verhalten sie sich zu allen Waren als wäre deren Wert im Geld als bestimmtes Quantum enthalten.¹⁵⁵ Dies wäre jedoch nur das halbe Problem. Vorausgesetzt nämlich, die

¹⁵³MEW 23, 67

¹⁵⁴ A.a.O., 90

¹⁵⁵ In der ersten Auflage schließt Marx eine „nominalistische“ Kritik des Geldes als einer Menge, die sich selbst enthält, an: „„Es ist, als ob neben und ausser Löwen, Tigern, Hasen und allen anderen wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien usw. des

Tauschenden interessierten sich zudem für *politische*, nicht bloß private Ökonomie¹⁵⁶ – anders gesagt: haben die Tauschenden eine Vorstellung von Gesellschaft selbst, so verlagern sie den gesamten gesellschaftlichen Reichtum in einen einzelnen Teil dieses Reichtums als deren Repräsentant. Wenn unter Reichtum das Resultat der Produktion und die Voraussetzung der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens überhaupt verstanden werden, so verschwindet dieser Begriff von Reichtum hinter einem vom Eigentum bestimmten. – Oder anders gesagt: Gesellschaft wird nicht als sich reproduzierendes Ganzes verstanden, sondern als Summe von Warenbesitzern¹⁵⁷.

„Es ist aber ebendiese fertige Form – die Geldform – der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter verschleiert, statt sie zu offenbaren.“¹⁵⁸

Das Problem, das Marx hier aufwirft – nämlich wie sich das Verhältnis der einzelnen Menschen zur Gesamtgesellschaft, sofern sie Waren produziert, darstellt, wird vom Tauschbegriff bei Lévinas nicht berührt. Dieser bestimmt den Tausch ganz vom intersubjektiven Verhältnis her – in gewisser Weise kommt dem sogar die Konstitution von Intersubjektivität zu: als Symmetrisierung dessen, auf was das „Denken der Nähe“ zuerst als Asymmetrie eines diachronen Verhältnisses gestoßen ist. Mit dieser Reduktion der Gesellschaft auf die Praxis ihrer einzelnen Mitglieder scheint der Ansatz Lévinas’ in die Nähe der nationalökonomischen Kritik an Marx zu rücken. Eugen v. Böhm-Bawerk etwa argumentiert, dass das Gemeinsame der Waren nicht notwendig in der Arbeit bestehen müsse, die den Waren zugrunde liegt¹⁵⁹. Stattdessen könne es ebenso der Nutzen sein, der zwei Menschen zum Austausch bewegt: die Beweggründe sind demnach inhaltlich verschieden, formal jedoch – als Nutzen – identisch. Gemeinsam wäre zwei ausgetauschten Dingen also ein inhaltsleerer Begriff von Nützlichkeit. Dagegen setzt Marx im *Kapital* nicht mit

Thierreichs bilden, auch noch das *Thier* existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreiches. Ein solches Einzelnes, das Sache einbegreift, ist ein *Allgemeines* wie Thier, Gott usw.“ (Das Kapital. Hamburg ¹1867, 27; zit. nach Fischer 1978, 66)

¹⁵⁶ Und ein Teil der Marxschen *Kritik* der politischen Ökonomie besteht in dem Versuch nachzuweisen, ihre Theoretiker verließen nicht die Perspektive des einzelnen Warenproduzenten. Von hier aus ist auch die zentrale Kritik an den „Robinsonaden“ zu verstehen.

¹⁵⁷ Die Kritik, die ein Begriff von gesellschaftlicher Reproduktion ermöglicht, erlaubt es jedoch noch nicht, sie einfach zu identifizieren mit der abstrakten Arbeit. – Schließlich ist diese – zumindest als Begriff – untrennbar verbunden mit ihrer Erscheinungsform im Verhältnis der Waren. Zur Problematik des Begriffs gesamtgesellschaftlicher Reproduktion vgl. das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit.

¹⁵⁸ MEW 231, 90

¹⁵⁹Vgl. Heinrich 2003, 198

einem intersubjektiven Verhältnis an, sondern mit dem ökonomischen Resultat des „gesellschaftlichen Lebens“. Für dieses X steht zunächst die abstrakte Arbeit als Wert, bzw. die durchschnittliche Arbeitszeit – als Wertgesetz, das zunächst für die abstrakt gefasste gesellschaftliche Dynamik steht:

„Die einfache Durchschnittsarbeit selbst wechselt zwar in verschiedenen Ländern und Kulturepochen ihren Charakter, ist aber in einer vorhandenen Gesellschaft gegeben.“¹⁶⁰

Diese „Gegebenheit“ in einer „vorhandnen Gesellschaft“ habe ich also als theoretische Setzung interpretiert. Damit ist jedoch immer noch nichts gesagt über die geschichtliche Realität der Wertsubstanz jenseits der Verhältnisse, in denen sie erscheint – oder eben gesetzt wurde.

Um einen möglichen Ort auszumachen, den die Position Lévinas' in dieser Diskussion einnehmen könnte, will ich zunächst versuchen, dessen Ansatz, der über bloße Andeutung kaum hinaus geht, mit Alfred Sohn-Rethels Erweiterung des Marxschen Tauschbegriffes zuzuspitzen. Indem dieser – ähnlich wie Lévinas – dem gesellschaftlichen Verhältnis des Tausches die Konstitution gesellschaftlichen Bewusstseins zuschreibt, unterscheidet er die abstrakte Arbeit vom Wert der Arbeit in ihrer geschichtlichen Kontinuität.

3. Die Agenten

Die Waren, schreibt Marx, „können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen“¹⁶¹. Von hier aus formuliert er eine kurze Theorie des Verhältnisses, das die Tauschenden zueinander eingehen.

„Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willenakts, sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer“¹⁶²

¹⁶⁰MEW 23, 59

¹⁶¹A.s.O., 99

¹⁶²Ebd.

Von diesem Verhältnis wechselseitiger Exklusion ausgehend versuchte Alfred Sohn-Rethel in mehreren Anläufen eine Theorie der Vergesellschaftung zu formulieren. Seine Intention war es dabei, die Marxsche „objektive Wertlehre“ durch einen Ansatz zu vervollständigen, der von der Praxis der Agenten des Tausches ausgehen würde. Ausgangspunkt ist eine Kritik an der Marxschen Wertlehre, der zufolge die Reduktion der Wertform auf die abstrakte Arbeit als deren *objektiver* Grund ein Restbestand der Hegelschen Wesenslogik sei, welche die Genese jener Denkformen außer Acht lasse, die erst den Begriff abstrakter Arbeit zu fassen in der Lage sind. Ich will im Folgenden in Hinblick auf Lévinas’ obige Darstellung von Vergesellschaftung zwei Elemente solcher Theorie „gesellschaftlicher Synthesis“ kurz skizzieren. Freilich erhebt dieser einen ganz anderen Anspruch als die Theorie Sohn-Rethels, die nichts weniger will, als die Formen des reinen Denkens – schließlich die kantische transzendente Apperzeption¹⁶³ – im Akt des Tausches zu begründen. Ohne diese Frage nach einer möglichen Genealogisierung der Verstandeskategorien aus der Praxis des Tausches weiterzuverfolgen, will ich bezüglich des Motivs vom Handel bei Lévinas probeweise ein Moment des Ansatzes Sohn-Rethels verwenden: nämlich die Konstitution einer homogenen *gesellschaftlichen Zeit* durch die gesellschaftliche Synthese¹⁶⁴.

Die Genese dieser reinen Form der Zeit im gesellschaftlichen Prozess stellt Sohn-Rethel einerseits „phänomenologisch“ dar, andererseits – ausgehend von obigem Zitat bei Marx – hinsichtlich der Logik des Verhältnisses, das die Tauschenden

¹⁶³Vgl. Sohn-Rethel 1973, S. 21: „Was am Geld in Erscheinung tritt, ist sein Material, sein Zuschnitt und die ihm aufgreprägten Symbole, also das, was es zu einem Ding macht... Aber was dieses Ding zum Geld macht, im Zusammenhang mit dem Wert und der ‚Wertabstraktion‘, ist [...] etwas, das seiner Natur nach rein formal und von höchster Allgemeinheits- bzw. Abstraktionsstufe ist. Die eigentliche Behauptung nun, die in der vorliegenden Schrift vertreten wird, ist, daß die Abstraktionsformen, die die gesellschaftlich-synthetische Funktion des Geldes ausmachen, sich gesondert ausweisen lassen. und daß sie, wenn das geschieht, sich als die letzthinigen Organisationsprinzipien der in warenproduzierenden, also geldvermittelten Gesellschaft notwendig werdenden Erkenntnisfunktionen des Denkens erweisen. Sie sind die Erkenntnisprinzipien, die die begriffliche Grundlage der antiken Philosophie sowohl wie der modernen Naturwissenschaften bilden, und die wir der Einfachheit halber mit dem seit Kant geläufig gewordenen Namen der ‚Kategorien a priori‘ etikettieren können. Diese Kategorien wären demnach Vergesellschaftungsformen des Denkens, die ein Individuum von genügender Intelligenz und Schulung befähigen, sich eines begrifflich unabhängigen Intellektes oder Verstandes zu bedienen, der für die Gesellschaft denkt. Dem Individuum selbst allerdings, zumal dem modernen, erscheint sein vergesellschaftetes Denken im Gegenteil als Leistung seines, dem Ursprung nach zwar mysteriösen (gottgegebenen und doch gottverneinenden), der Logik nach aber autonomen und ihm ureigenen ‚ego cogitans‘.“

¹⁶⁴Wenn auch der Vorwurf berechtigt sein mag, Sohn-Rethels Übertragung der spezifischen Synthese im Tausch auf das Gebiet der Naturwissenschaften verdanke sich einer bloßen Analogisierung (Vgl. Wohlraapp 1978), so müsste die Synthesis, die im Tausch stattfindet, zumindest auf das Feld der Praxis dieses Tausches angewandt werden können.

zueinander eingehen. Phänomenologisch ergibt sich dabei, dass die Abstraktion des Gebrauchswertes von einem Gegenstand seine virtuelle Unveränderlichkeit setzt: der Tauschakt bedeutet ein stillschweigendes Postulat, dass die materielle Beschaffenheit eines Gegenstandes nicht variieren darf; wenn sie dies tut, so affiziert sie das gesamte Verhältnis. Wenn der Apfel den ich eintauschen will, in der Zwischenzeit verschimmelt, so werde ich immer weniger dafür bekommen, wird dieser „weniger wert sein“. Wenn jedoch in einer gegebenen Gesellschaft alle möglichen Waren schon auf ein allgemeines Äquivalent bezogen sind, so ändert sich die Richtung dieser Dynamik.¹⁶⁵ Jetzt ist es nicht mehr die materielle Bewegung des Apfels, welche sich unmittelbar in seiner Äquivalenzform ausdrückt, sondern der Zustand des Apfels wird durch die Äquivalenzform gesetzt: er hat einen bestimmten Preis. Innerhalb dieser Setzung muss er mit sich identisch bleiben – diese Identität wiederum wird durch die Identität mit anderen Waren mittels des allgemeinen Äquivalents gewährleistet. Die virtuelle Identität mit sich bleibt solange aufrechterhalten, bis sich die sichtbaren Spuren der Veränderung im Nachlassen des Preises zeigen: der Apfel ist jetzt ein Sonderangebot. – Die natürliche zeitliche Dynamik der einzelnen Gegenstände wird also auf dem Markt auf die Zeitlichkeit des Geldes übertragen: was sich etwa in Zeiten starker Inflation unmittelbar erleben lässt¹⁶⁶. Damit ist mit dem Geld eine – *im wörtlichen Sinn* – eigene Perspektive auf die Gesellschaft gegeben. *De jure* bedeutet die Verwendung von Geld die *jeweilige* Setzung eines bestimmten Gebrauchswertes als allgemeinem Äquivalent; *de facto* jedoch ist der Markt – als durch das Geld konstituiertes Feld gesellschaftlicher Erfahrung – abtrennbar von solcher Setzung im einzelnen Tauschakt.

Diese Setzung, die sich als Abstraktion in jedem Tauschakt wiederholt, stellt nun die eigentliche Konstitution des bestimmten Gegenstandes X (also das vergegenständlichte Schema jedes Gegenstandes) in der reinen Form der Zeit dar. Bisher ist ja nur die Rede gewesen von einer Abstraktion, wie sie unmittelbar einsichtig ist: um einen Gegenstand als Ware zu bestimmen, muss ich von seinem Gebrauchswert zunächst abstrahieren. Sohn-Rethels eigentümlicher Ansatz ist es

¹⁶⁵ Wie bereits weiter oben gesehen, bedeutet diese Verschiebung der Perspektive bloß, dass der Apfel nun nicht mehr als allgemeine Wertform, sondern als relative gesetzt ist.

¹⁶⁶ Sohn-Rethel selbst hat mehrmals die Wirkung der Erfahrung der Inflation nach dem Ersten Weltkrieg auf seine Theoriebildung hervorgehoben. Vgl. Sohn-Rethel 1978, S. 15: „Deutlicher als 1923 in Deutschland könnte man die Wahrheit, daß die kapitalistische Gesellschaft durch den Tauschprozeß und das Geld zusammenhängt, nicht versetzt bekommen. Wenn man Geld bekam, setzte man sich in Laufschrift, weil man so schnell wie möglich in den Laden musste, wo sich das Geld eben in Sachwerte umsetzte. Das Geld erschmolz einem in der Hand wie Butter in der Sonne. Da gab's keinen gesellschaftlichen Zusammenhang mehr, und alles war möglich.“

jedoch zu zeigen, dass diese Abstraktion keine theoretische ist, d.h., dass diese Abstraktion nicht *vor* dem Auftritt der Ware auf dem Markt gemacht wird; – sondern, dass dieser Auftritt *als Tauschakt* gleichbedeutend ist mit der Abstraktion der Ware von ihrem Gebrauchswert. Mit jedem einzelnen Tausch wiederholte sich also die spezifische Vergesellschaftung, deren Resultat die Zeitlichkeit des Marktes – bzw. die spezifische Gegenständlichkeit am Markt darstellt. Bestimmend ist dabei das Verhältnis, das die Tauschenden zueinander eingehen.

Im *Kapital* ergibt die Stellung der Tauschagenten zueinander ein Paradoxon. Einerseits bestimmt der einzelne Tauschagent die Besitztümer aller anderen als mögliche Gebrauchswerte. Diese Setzung bezeichnet Marx als „individuellen Prozeß“¹⁶⁷. Es existieren hier nur Gegenstände, die ein mögliches Bedürfnis befriedigen. Andererseits wird diese individuelle Ebene beständig durchkreuzt, da ja der Wert des eigenen Produkts „realisiert“¹⁶⁸ werden soll. Hier also besteht das Verhältnis nicht zwischen individuellem Bedürfnis und möglicher Befriedigung, sondern bezeichnet – aus der Perspektive des Einzelnen – die Sphäre eines „gesellschaftlichen Prozeß[es]“¹⁶⁹. Die Realisation bedeutet also virtuell bereits die gesellschaftliche Ebene des Tausches. Indem aber jeder Einzelne seine Ware als „Verkörperung“ des Wertes aller anderen Waren setzt, existierten gleichsam nur allgemeine Äquivalenzen. – Damit fehlte jener Gegenstand, dessen Form tatsächlich darin bestünde, die allgemeine Äquivalenz auszudrücken. Die Lösung dieses Gegensatzes zwischen der gesellschaftlichen Bestimmung der eigenen Ware einerseits und der individuellen Bestimmung aller anderen Waren verlegt Marx in die pragmatische Ebene:

„In ihrer Verlegenheit denken unsere Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt bevor sie gedacht haben. [...] Sie können ihre Waren nur als Werte aufeinander beziehn, indem sie dieselben gegensätzlich auf irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent beziehn. Das ergab die Analyse der Ware. Aber nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller anderen Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte als Waren darstellen.“¹⁷⁰

¹⁶⁷MEW 23, 101

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd.

Das Moment dieser „gesellschaftlichen Aktion“ übernimmt Sohn-Rethel, um den „geschichtliche[n], raumzeitliche[n] Ursprung“¹⁷¹ der Abstraktion und Verwirklichung der allgemeinen Äquivalenzform des Gegenstandes Geld zu suchen. Als „Realabstraktion“ entspringt solche Setzung keiner intellektuellen Tätigkeit, sondern der intersubjektiven Relation des Tausches. Die Agenten bestimmen die Waren nach ihrer Nützlichkeit, d.h. nach ihren sinnlichen Bestimmungen, die Marx unterm Terminus des Gebrauchswertes zusammenfasst. Diesen „praktischen Solipsismus“¹⁷² begrifflich überwinden kann die *intellektuelle* Tätigkeit erst post festum, d.h. wenn eine Gesellschaft als Waren produzierende bereits gegeben ist. Das Faktum aber schafft der Tausch, indem er nach einer „Austauschbarkeitsform“ verlangt und sie zugleich stiftet. Diese Austauschbarkeitsform besteht in der Abstraktion von eben den sinnlichen Bestimmungen des Gegenstandes, in denen der „praktische Solipsismus“ befangen ist; indem sich die Agenten während des Tausches reziprok ihr Eigentumsrecht anerkennen, schaffen sie die Struktur der Austauschbarkeit:

„Daß sein [des Kontrahenten, Anm. M.S.] Interesse an [den Gegenständen] *sein* Interesse und nicht das des Anderen ist, seine Vorstellung von ihnen eben die seinige, daß die Bedürfnisse, Empfindungen, Gedanken, die im Spiele sind polarisiert sind darauf, wessen sie sind, ist das, was zählt, während die Inhalte zu monadologisch oder solipsistisch unvergleichbaren Realitäten für die Tauschpartner einander gegenüber werden.“¹⁷³

Die Formalisierung des Interesses der Tauschenden auf die wechselseitige Exklusion des Eigentums resultiert in einem „Postulat der Tauschabstraktion“¹⁷⁴, Nichtidentisches vergleichbar zu machen. Aus diesem wiederum resultiert der Wert als Vermittlungsbegriff. Wo Wert bei Marx also vorausgesetzt war mittels der Analyse der Ware selbst¹⁷⁵; wo also die Tauschenden nur hinzutreten, ohne, dass sich ihre Handlungen noch auf die *Logik* des Warenverhältnisses auswirken, setzt Sohn-Rethel die Handlungsstruktur als geschichtlichen und logischen Grund des Wertbegriffes.

¹⁷¹ Sohn-Rethel 1973, 63

¹⁷² A.a.O., 64ff.

¹⁷³ Sohn-Rethel 1973, 66

¹⁷⁴ Vgl. a.a.O., 93

¹⁷⁵ „Unsere Analyse bewies, daß die Wertform oder der Wertausdruck der Ware aus der Natur des Warenwerts entspringt, nicht umgekehrt Wert und Wertgröße aus ihrer Ausdrucksweise als Tauschwert.“ (MEW 23, 75) Vgl. auch: „Die Gesetze der Warennatur betätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer.“ (MEW 23, 101) – Wobei freilich die Polemik mitzuhören ist, mit der Marx ein gesellschaftliches Verhältnis als „natürliches“ bestimmt.

„Der ‚Wert‘ ist also nicht Grund der Gleichung, sondern umgekehrt, das dem Tauschverhältnis inhärente und für die gesellschaftliche Synthesis notwendige Postulat der Tauschgleichung geht dem Wertbegriff voraus. Das gibt dem Wertbegriff den Anschein, als weise er auf ein in den Waren enthaltendes [sic!] rein quantitatives Wesen hin. Aber dieses anscheinende Wesen ist nicht mehr und nichts anderes als eine aus dem Tun der Menschen hervordachsende gesellschaftliche Relation, in der das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen sich ‚verdinglicht‘, nämlich zu einem Verhältnis zwischen ihren Waren verschiebt.“¹⁷⁶

Der Wert entspringt nach Sohn-Rethel also einem zwischenmenschlichen Verhältnis – seine Grundlage, die abstrakte Zeit als Wertschubstanz, ist die Grundlage eines Scheins und bezieht sich nicht mehr auf die gesellschaftliche Produktion selbst. – Hier wäre es nur noch ein Schritt zum Hyperkonstruktivismus Baudrillards, wonach gesellschaftliche Arbeit bloßes Simulakrum in der Konstitutionsordnung von Gesellschaft wäre¹⁷⁷. Solcher Auflösung des gesellschaftlichen Prozesses in reine Virtualität¹⁷⁸ versucht Sohn-Rethel zu begegnen, indem er einen Dualismus einführt: zwischen dem Wert einerseits, insofern er als abstrakte Arbeit im Verhältnis der Waren, d.h. innerhalb der Wertform, erscheint; andererseits zwischen dem Wert, insofern er auf die gesellschaftliche Produktion als Stoffwechsel mit der Natur verweist¹⁷⁹. Zwar zeugen die Güter wie das gesellschaftliche Leben überhaupt von dieser Reproduktion; der Stoffwechsel mit der Natur hat jedoch keine Auswirkung auf die Weise der Vergesellschaftung wie sie im Tausch stattfindet und sich auf die Bildung des *herrschenden* Bewusstseins von Gesellschaft (und schließlich auf das „reine Denken“) auswirkt. Zugleich aber ist, was abstrakt als Stoffwechsel bezeichnet wird, gewissermaßen Platzhalter für die geschichtliche Dynamik, die durch die Sphäre des Marktes und das herrschende Bewusstsein, das auf diesem fußt, verdeckt ist.

„Zwischen dem Klassengegensatz von Kapital und Arbeit einerseits und der Scheidung von Kopf- und Handarbeit andererseits besteht ein

¹⁷⁶ Sohn-Rethel 1973, 76

¹⁷⁷ Vgl. Baudrillard 1982, 79ff. Eine weitere Ähnlichkeit zwischen den beiden Autoren läge von da her auch in der Bestimmung des Tausches als Zentrum von Vergesellschaftung.

¹⁷⁸ Bzw. um überhaupt noch in einer Auseinandersetzung mit dem Marxschen Ansatz zu bleiben...

¹⁷⁹ „Unsere Frage: Wie ist Vergesellschaftung in den Formen des Warentausches möglich? Ließe sich auch stellen als Frage nach der Möglichkeit von Vergesellschaftung, losgelöst vom menschlichen Stoffwechselprozeß mit der Natur. Was den Warentausch zu seiner vergesellschaftenden oder, wie ich sage, gesellschaftlich-synthetischen Funktion befähigt, ist seine Abstraktheit. Unsere Ausgangsfrage könnte daher auch heißen: Wie ist reine Vergesellschaftung möglich? – nach denselben Kriterien von ‚Reinheit‘, welche dem Begriff der ‚reinen Naturwissenschaft‘ bei Kant zugrunde liegt.“ (Sohn-Rethel 1973, 51). Vgl. auch a.a.O., 47: „Und ‚abstrakt‘ heißt hier abzüglich aller Merkmale möglichen Gebrauchs der Waren. ‚Gebrauch‘ versteht sich hier als produktiver wie als konsumtiver und als synonym mit dem gesamten Bereich des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur im Sinne von Marx.“

tiefverwurzelter Zusammenhang. Aber der Zusammenhang ist ein rein kausaler und geschichtlicher. Begrifflich sind beide gänzlich disparat, d.h. es gibt zwischen ihnen, sei es im Ganzen oder in den Einzelheiten, keine Querverbindung, die von dem einen auf das andere zu schließen erlauben. Deshalb muß also auch die Kritik der Erkenntnistheorie in vollständiger Unabhängigkeit von der Kritik der politischen Ökonomie vorgenommen werden.“¹⁸⁰

Einerseits also bewegen sich die Tauschagenten im Zirkel einer Realabstraktion, die sie zugleich erst als solche konstituiert. Andererseits, was Sohn-Rethel zuweilen mit Berufung auf den Historiker George Thomson¹⁸¹ macht, verortet er die Realabstraktion in eine vorkapitalistische Zeit der ersten Hochkulturen. Die Zeitspanne bis in den Frühkapitalismus wäre dann eine Geschichte der Produktivkräfte, die jedes Mal die Produktionsverhältnisse umstürzen, die immer wieder, durch alle Gesellschaftsformationen hindurch, als das immerselbe formallogische Bewusstsein der Herrschenden erscheinen werden. Neben der damit gemachten Unterstellung, dass die Kantsche Erkenntniskritik eigentlich schon in der platonischen Dialektik enthalten wäre¹⁸², führt die rigide Trennung von Begriffskritik und Realgeschichte dazu, die geschichtliche Dynamik gegenüber der transzendentalen (Zeit)Form, die doch bloß virtuell sein kann, als gleichsam natürlichen Boden des gesellschaftlichen Stoffwechsels mit der Natur anzusehen.

Die Perspektive auf Geschichte, die Sohn-Rethels Theorie damit einnimmt, läuft, wenn seine Erkenntniskritik ernst genommen wird, darauf hinaus, dass sich zwar nun nicht mehr die einzelnen Warenbesitzer, sondern der eine Pol des Verhältnisses von Kapital und Arbeit, nämlich das Proletariat als Agent der letzteren in jenem „praktischen Solipsismus“ befangen ist, nur Gebrauchswerte zu kennen, das gesellschaftliche Verhältnis aber, in dessen Form es erscheint, als dessen natürliche Eigenschaft zu bestimmen. Der „Sozialorganismus hat Gebrauchswerte“ – was nur so diffus denkbar ist, wie es Marx in seiner Kritik an Rodbertus formuliert.¹⁸³ – Zugleich eine Form der Teleologie, die ihre Entsprechung im Schatten der kantschen Erkenntniskritik hat, wenn dieser etwa in dem Text *Zum ewigen Frieden* die „gleichsam“ teleologisch angeordneten Flüsse in Sibirien erwähnt, was zwar nicht

¹⁸⁰ A.a.O., 60f.

¹⁸¹ Vgl. a.a.O., 95, Anm. 26

¹⁸² Unterstellung, die wohl nicht zuletzt dem neukantianischen Umfeld, in dem Sohn-Rethel auf das Problem einer Kritik der Erkenntniskritik gestoßen ist, zu verdanken ist.

¹⁸³ MEW 19, 374. Vgl. den letzten Abschnitt des vorangegangenen Kapitels meiner Arbeit.

ableitbar aus der Vernunft ist, dennoch aber Bedingung der Urteilskraft¹⁸⁴. Sohn-Rethel aber geht dann über die Begrenzung der bestimmenden Urteilskraft als quasi-teleologischer hinaus, wenn er gerade im revolutionären China, dessen damaliger Führer ein Meister war in der Anwendung organozistischer Metaphern¹⁸⁵, eine Emanzipation von den Herrschaftsverhältnissen der kapitalistischen Produktion ahnt¹⁸⁶.

Indem er die Ebene der Zirkulation von jener der Produktion so scharf trennt, entgeht Sohn-Rethel zudem die *gesellschaftliche* Realität jener Arbeit, die als Lohnarbeit im kapitalistischen Prozess tatsächlich immer wieder auf ihre *Abstraktion* als einfache Durchschnittsarbeit reduziert wird. In eine solche Richtung weist eine Kritik, die J. Halfmann und T. Rexroth in dem Buch *Marxismus als Erkenntniskritik* formulieren. Deren These ist, dass Marx den Wertbegriff aus Gründen der Darstellung nicht weiter abgeleitet hat. Weder habe Marx den Wert für die einfache Repräsentation des gesellschaftlichen Lebensprozesses gehalten, noch habe er dessen Herkunft aus dem Tauschverhältnis einfach übersehen. Vielmehr sei die Reduktion der Waren auf ihre Werts substanz eine theoretische Setzung, die innerhalb des Warenkapitels nicht mehr einzulösen ist:

„Sohn-Rethels Bemerkung, die Arbeit abstraktifiziere sich nicht selbst, ist richtig, sofern man sie als Einsicht in die Notwendigkeit begreift, abstrakte Arbeit ebenfalls unter warentheoretischen Gesichtspunkten zu untersuchen, was bedeutet, den Begriff der Ware zu verändern. Dies ist aber innerhalb der Analyse der einfachen Warenzirkulation nicht mehr möglich, denn sie handelt von toten Gegenständen. Die Kapitaltheorie fragt, wie es möglich ist, daß ein lebendiges Vermögen Ware sein kann.“¹⁸⁷

Die Autoren verschieben gegenüber Sohn-Rethel die tatsächlich stattfindende Abstraktion der Arbeit ganz in die Produktion von Mehrwert, also einer

¹⁸⁴Vgl. Kant, WA XI, 49f.

¹⁸⁵ „Wir chinesischen Kommunisten, deren Ausgangspunkt die höchsten Interessen der breitesten Volksmassen Chinas sind, glauben an die absolute Gerechtigkeit unserer Sache, scheuen vor keinem persönlichen Opfer zurück und sind jederzeit bereit, unser Leben für die Sache hinzugeben. Können wir da noch etwa zögern, jene Ideen, Gesichtspunkte, Meinungen und Methoden aufzugeben, die den Forderungen des Volkes widersprechen? Können wir da noch gutheißen, daß irgendein politischer Schmutz unser reines Antlitz befleckt, daß irgendwelche politischen Mikroben unseren gesunden Körper anfressen?“ (Mao Tse-tung, *Ausgewählte Werke Band III*, Verlag für fremdsprachige Literatur, Peking 1969, S.239-319. Zit. nach

http://www.infopartisan.net/archive/maowerke/MaoAWIII_239_319.htm [6.4.2008]

¹⁸⁶ „Mit allen nötigen Vorbehalten und Rücksichten darauf, daß es unmöglich ist, sich aus der Entfernung und überhaupt als nicht Dazugehöriger ein zuverlässiges Urteil zu bilden, spreche ich die persönliche Meinung aus, daß in China durch die Kulturrevolution unter der Wachsamkeit und Direktive von Mao die Voraussetzungen geschaffen worden sind dafür, daß dort eine klassenlose Herrschaft der Produzentenschaft sich nicht nur entwickeln soll, sondern tatsächlich in Entwicklung begriffen ist.“ (Sohn-Rethel 1973, 260)

¹⁸⁷ Rexroth/Halfmann 1976, 83

Produktionsweise, deren Konsum von Gebrauchswert bloßes Mittel ist für die Verwertung. Arbeit aber wird dabei nicht deshalb abstrakt, weil sie als Arbeitsvermögen zur Ware würde. Sondern umgekehrt, die Abstraktion welche die konkrete Arbeit im Prozess der Mehrwertproduktion erfährt, ermöglicht die Bestimmung des Arbeitsvermögens als Ware, die gekauft werden kann. Indem Arbeit zur Produktion von Mehrwert, zur *Selbstverwertung des Wertes*, gebraucht wird, d.h. vom unmittelbaren Zweck der Produktion losgelöst wird, wird sie austauschbar – und teilbar, etwa in der Aufteilung der Arbeiten in der Fabrik¹⁸⁸. Da ich den Prozess der Mehrwertproduktion im dritten Abschnitt des Textes thematisieren werde¹⁸⁹, sei hier nur auf die Grenze verwiesen, welche Rexroth/Tilmann für Sohn-Rethels Theorie der Vergesellschaftung durch den Tausch ziehen.

Unterläge der Verkauf der Arbeit selbst dem Äquivalenzprinzip der Wertform, so müsste sie als Arbeitsvermögen bereits vor der Betätigung der Arbeit ihr Äquivalent in Form des Lohns enthalten; und weiters müsste sie hinsichtlich ihrer konkreten Bestimmungen am Markt erscheinen. Als Lohnarbeit erscheint sie am Markt jedoch nur als Möglichkeit ihres Gebrauches bzw. als Vergegenständlichung der Arbeiterin als Lebewesen. Schließlich wird sie auch erst nach ihrer Betätigung gegen den Lohn ausgetauscht. Wenn also der Markt nach Sohn-Rethel die Unveränderlichkeit der Ware postuliert, so trifft das auf die Arbeitskraft als Ware nur scheinbar zu: zwischen der Einstellung einer Arbeitskraft und ihrem Austausch gegen Lohn liegt ihr Gebrauch, der nicht abstrahierbar ist von ihrer Warengestalt¹⁹⁰. Erst mit ihrem Gebrauch aber wird die Arbeit *tatsächlich* abstrakt, sodass sie, wie Lukàcs schreibt,

¹⁸⁸ „Obgleich die Form der Arbeit als Lohnarbeit entscheidend für die Gestalt des gesamten Prozesses und für die spezifische Weise der Produktion selbst, ist nicht die Lohnarbeit wertbestimmend. In der Wertbestimmung handelt es sich um die gesellschaftliche Arbeitszeit überhaupt, das Quantum Arbeit, worüber die Gesellschaft überhaupt zu verfügen hat und dessen relative Absorption durch die verschiedenen Produkte gewissermaßen deren respektives gesellschaftliches Gewicht bestimmt. Die bestimmte Form, worin sich die gesellschaftliche Arbeitszeit im Wert der Waren als bestimmend durchsetzt, hängt allerdings mit der Form der Arbeit als Lohnarbeit und der entsprechenden Form der Produktionsmittel als Kapital insofern zusammen, als nur auf dieser Basis die Warenproduktion zur allgemeinen Form der Produktion wird.“ (MEW 25, 889)

¹⁸⁹ Dort wird auch erst sinnvoll den Arbeitsbegriff hinreichend zu differenzieren.

¹⁹⁰ Vgl. Rexroth/Halfmann 1976, 86: „Offenbar wird die paradox scheinende Umkehrung der Prinzipien des einfachen Tausches dadurch, daß die Ware Arbeitskraft [...] sich in ihrem spezifischen Tauschverhältnis selbst verändert. Nicht nur insofern sie erst durch ihre Betätigung zur Ware wird – was sich auch darin zeigt, daß der Entgelt erst nach Vollzug der Arbeit ausgezahlt wird –, sondern vor allem darin, daß sie erst durch raumzeitliche Veräußerung ihre Bestimmung erfüllt. [...] Daß schließlich erst ihre ‚Gebrauchshandlung‘ die Tauschhandlung ermöglicht, erweist, daß es sich nicht um ein schlichtes Äquivalenzverhältnis handeln kann.“

die „Gesellschaft“, ihre „Beziehung zur Natur“, die „in ihr mögliche Beziehung der Menschen zueinander entscheidend beeinflusst“¹⁹¹.

„Der letzte Punkt, worauf noch aufmerksam zu machen ist, in der Arbeit, wie sie dem Kapital gegenübersteht, ist der, daß sie als *der* dem als Kapital gegenüberstehende Gebrauchswert nicht diese oder jene Arbeit, sondern *Arbeit schlechthin*, abstrakte Arbeit ist.“¹⁹²

Indem Sohn-Rethel Zirkulation und Produktion auseinander hält, gerät ihm die Produktion wider Willen zu einer selbständigen Konstante des Stoffwechsels mit der Natur. Diese Konsequenz wird auch bei Lévinas sichtbar. Indem er die Vergesellschaftung einzig vom Tausch her bestimmt, fallen bei ihm die Arbeit als Verhältnis zur Natur und der Tausch als Instanz der Vergesellschaftung auseinander.

4. Vergesellschaftung und Exteriorität

Die Kritik an Sohn-Rethels Interpretation bzw. Transformation der Marxschen Werttheorie sollte zeigen, dass die Hierarchisierung des Warentausches als Zentrum des Prozesses von Vergesellschaftung nicht hinreicht, den wesentlichen Aspekt der *kapitalistischen* Form von Vergesellschaftung – und damit auch die Grundlage einer Waren produzierenden Gesellschaft – zu begreifen. Diese Kritik müsste auch den Tauschbegriff im Diskurs Lévinas' treffen, wofern ihm eine systematische Funktion für den Begriff gesellschaftlicher Reproduktion zukäme. Oberflächlich besehen liegen die Ähnlichkeiten zum Ansatz Sohn-Rethels auf der Hand: die Erscheinungsweise oder Manifestation von Gesellschaft wird von intersubjektiven Verhältnissen her gedacht (und nicht von individuellen oder „monosubjektiven“ Handlungskategorien); der Tausch als – zumindest – zentrales intersubjektives Verhältnis konstituiert einen Begriff von Gesellschaft – oder: eine bestimmte Praxis konstituiert ein virtuelles oder symbolisches Raum-Zeit-Gefüge. Das primäre

¹⁹¹Vgl. Lukàcs 1978, 98f.: „Hier kommt es nur darauf an, festzustellen, daß die abstrakte, gleiche, vergleichbare, die an der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit mit zunehmender Exaktheit messbare Arbeit, die Arbeit der kapitalistischen Arbeitsteilung zugleich als Produkt und als Voraussetzung der kapitalistischen Produktion erst im Laufe ihrer Entwicklung zu einer gesellschaftlichen Kategorie wird, erst im Laufe ihrer Entwicklung entsteht; also erst im Laufe ihrer Entwicklung zu einer gesellschaftlichen Kategorie wird, die die Gegenständlichkeitsform sowohl der Objekte wie der Subjekte der so entstehenden Gesellschaft, ihrer Beziehung zur Natur, der in ihr möglichen Beziehung der Menschen zueinander entscheidend beeinflusst.“

¹⁹²MEW 42, 218

Kennzeichen dieser Virtualität ist ihre Gleichzeitigkeit – homogene gesellschaftliche Zeit bzw. Synchronisation –, die das Tauschverhältnis hervorbringt; diese Gleichzeitigkeit wiederum resultiert aus der Gleichung, in welche die Gegenstände und die Tauschagenten eintreten. Das Bewusstsein aber, das aus diesem Verhältnis resultiert, verdankt sich einem jeweils bestimmten Vergessen eines vorgängigen Realen: eine konstituierende Praxis, die innerhalb einer anderen Ordnung als jener, die sie hervorbringt, situiert wird – und dennoch in dieser, wenn auch gebrochen, wieder in Erscheinung tritt.

Zugleich jedoch ergeben sich aus einem Vergleich der beiden Diskurse entscheidende Unterschiede: abgesehen davon, dass Lévinas weit davon entfernt ist, auch nur die Grundlage für eine *Kritik der politischen Ökonomie* darzustellen, nimmt auch seine Konzeption des Tausches eine gänzlich andere Stellung ein als jene zentrale im Entwurf Sohn-Rethels. Bedeutet bei diesem der Tausch gerade die Abgrenzung dieses Rechtsverhältnisses vom Verhältnis der Gewalt¹⁹³, so stellt Lévinas, vgl. weiter oben, Tausch und Gewalt hinsichtlich einer Analogie dar: *beide* fungieren als „Synchronisation“ des intersubjektiven Verhältnisses (oder anders gesagt: sie konstituieren erst ein Verhältnis, das als „intersubjektiv“ im eigentlichen Sinn bezeichnet werden kann.) Eine mögliche Systematik dieser Konstitutionsleistungen scheint Lévinas indes gar nicht anzudenken. Einerseits finden sich Gewalt und Tausch in jenem analogen Verhältnis der Synchronisation, das zugleich ohnehin schon durch das Verhältnis von Denken und Gedachtem gegeben ist. Der Mangel einer solchen Systematik deutet andererseits schon darauf hin, dass es hier um etwas gänzlich anderes geht, als eine Genealogie im Sinne der Fragestellung der Soziologie zu entwerfen: wie nämlich „soziale Ordnung“ überhaupt möglich sei.¹⁹⁴ – Könnte Sohn-Rethel von der Marxschen Kritik her zum Vorwurf gemacht werden, er vertraue zu sehr auf einen Optimismus des Verstehens der menschlichen Handlungen dort, wo die Verhältnisse als dinghafte einfach gegeben sind, so markiert das „Denken der Nähe“ die Grenze des Verstehens selbst.¹⁹⁵ Dies bedeutet aber – zumindest seinem Anspruch nach – keinen einfachen

¹⁹³ In diesem Gegensatz fällt auch die Arbeit auf die Seite der Gewalt. Vgl. dazu auch das dritte Kapitel meiner Arbeit.

¹⁹⁴ Vgl. Lüdemann 2004, 108: „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ als „Problemstellung, die [nach Luhmann] die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin konstituiert.“

¹⁹⁵ Vgl. dazu das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit.

„Irrationalismus“, der einer Einheit von Denken und (vernünftigem) gesellschaftlichem Prozess gegenüber gestellt würde¹⁹⁶.

Wie auch immer aber die Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit durch intersubjektive Verhältnisse zu denken ist – diese Verhältnisse selbst tendieren bei Lévinas jederzeit zu ihrer Auflösung in ein exteriores Verhältnis, das sich nicht repräsentieren lässt durch eine gesellschaftlich allgemeine Kategorie (sei's durch die Arbeit oder den Tausch). Auf der anderen Seite allerdings fallen damit Begriff und Erscheinung der Gesellschaft zusammen.

„Die Nähe erscheint als Beziehung zum Anderen, die sich weder in „Bilder“ auflösen noch als Thema darstellen läßt; als Beziehung zu dem, was im Verhältnis zur arché der Thematisierung nicht übermäßig ist, vielmehr ohne gemeinsames Maß mit ihr, zu dem, was [...] jeden Schematismus zum Scheitern bringt.“¹⁹⁷

Gegenüber Sohn-Rethels Dichotomie der Repräsentation von Arbeit im Tauschwert und dem Stoffwechsel des Gattungswesens mit der Natur, relativiert sich das Verhältnis von Natur und Gesellschaft gegenüber dem Verhältnis zu *Altrui*. Mit diesem Scheitern eines „jeden Schematismus“ ist es unmöglich, den Tausch als Verzerrung jener ursprünglichen Ebene zu begreifen, die der Gebrauchswert dort bezeichnet, wo er nicht nur im Gegensatz zum Tauschwert angewandt wird. Aber nicht nur die konkrete Arbeit tritt hier gegenüber dem Tausch in eine bloß wechselseitige Relation, worin jeweils ein Pol über den Charakter der Synchronisation entscheidet: auch die Fiktion eines ideellen Verhältnisses zwischen den Menschen, das durch den Tausch entweder gestiftet oder korrumpiert wird fällt auf die Seite, worin das Verhältnis durch eine Instanz repräsentiert wird¹⁹⁸:

„Die Reduktion, der Rückgang vor das Sein, vor das Gesagte, in dem das Sein sich zeigt, in dem die *Weltzeit* sich hypostasiert, kann in keiner Weise

¹⁹⁶ „Der Moment ist gekommen, sich zu fragen, ob jener Eintritt der einen in die Repräsentation der anderen – ob jene Übereinstimmung der Gedanken in der Synchronie eines Gegebenen – die einzige – und ursprüngliche und letzte – Rationalität des Denkens und des Diskurses sei; ob diese Zusammenfassung der Zeit auf den ‚Seinsakt‘ (essance) des Seins, seine Reduzierbarkeit auf Präsenz und Repräsentation –, der primordiale geheime Zusammenhang der Zeit sei; und ob die Manifestation der Präsenz – ob die Erscheinung – mit der Rationalität gleichzusetzen sei.“ (Lévinas 1995, 200)

¹⁹⁷JdS, 221

¹⁹⁸ Welcher Aspekt möglicher Korruption für Sohn-Rethel der primäre ist, wenn er den Sündenfall säkularisiert, sei der Phantasie überlassen: „Man könnte auch sagen, das Grundgesetz des historischen Materialismus sei das Wertgesetz. Aber das Wertgesetz beginnt seinen Lauf erst, wo das menschliche Arbeitsprodukt die bloße Notdurft übersteigt und zwischenmenschlicher ‚Wert‘ wird, und das ist die Grenzwelle, wo Warentausch und Ausbeutung beginnen, also wo, unmarxistisch geredet, der ‚Sündenfall‘ anfängt, oder, marxistisch gesprochen, die ‚Verdinglichung‘ und ‚Selbstentfremdung‘ des Menschen, seine Verderbnis ohne Verdammnis, seine Verblendung ohne Erblindung, die gesellschaftlich verursachte Naturkausalität der ‚Ökonomie‘ und die Herrschaft einer Naturwüchsigkeit einsetzen, die es dem Menschen anheimgestellt ist aufzuheben, wenn die Zeit gekommen ist.“ (Sohn-Rethel 1973, 34)

bedeuten, eine Ontologie durch eine andere zu berichtigen [...]. Berichtigung, Wahrheit und Irrtum haben ihren Sinn nur in der Ordnung des Seins, und nur hier ist der Verrat Verfehlung gegenüber einer Treueverpflichtung.“¹⁹⁹

Wenn jedoch eine solche Vertiefung des gesellschaftlichen Verhältnisses diesen Begriff selbst verschwinden lässt – so kann es auch nicht mehr als Moment der gesellschaftlichen Reproduktion gedacht werden:

„[...] mittels des Goldes, das ihn kauft, oder des Stahls, das ihn tötet, tritt man dem Anderen nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüber; der Handel meint den anonymen Markt, der Krieg wird gegen eine Masse geführt, obwohl Handel und Krieg das Intervall der Transzendenz durchschreiten.“²⁰⁰

Im Tausch- bzw. Gewaltverhältnis²⁰¹ wird jeweils bzw. in jedem Mal ihrer Wiederholung mit dem „Intervall der Transzendenz“ die *Diachronie*, die im Verhältnis zu *Altrui* besteht, „durchschritten“. – Der gesellschaftliche Prozess wird damit zur Summe der Interaktionen, in denen jeweils ein exteriores Verhältnis sich denken lassen kann. Im Gegensatz zur Theorie Sohn-Rethels jedoch hat eine solche Reduktion auf die Interaktionen für einen Begriff von Gesellschaft keine konstitutive Funktion im eigentlichen Sinn. – Vergesellschaftung wird gleichsam vorausgesetzt, mit „Handel und Krieg“ aber sind bloße Strukturmerkmale dieses Prozesses gegeben. „Durchschritten“ wie im selben Zug abwesend gemacht aber wird die Diachronie von *Altrui*. Dies ist deshalb so wichtig zu betonen, da ja das andere der gesellschaftlichen Synthese bei Sohn-Rethel entweder in der Sphäre des „Gebrauchswertes“ (Verhältnis Mensch-Natur) oder in der Gewalt (Ausbeutung, Klassenverhältnis) gegeben ist: eine Ebene nicht nur positiver Gegebenheiten und Ereignisse also, sondern auch einer eigenen Zeitlichkeit, über die sich die virtuelle Wirklichkeit der Synthese durch Tausch legt. Jene davon unterschiedene Zeitlichkeit kann entweder nur in der zyklischen des „Stoffwechsels mit der Natur“ gefunden werden bzw. mit der formal gleichbedeutenden geschichtlicher Teleologie; oder aber

¹⁹⁹ JdS, 109

²⁰⁰ TU, 333. Die diesem Zitat vorhergehenden Sätze lauten: „Gewiß tritt in der historischen Beziehung ein Wille nicht an den anderen wie an eine Sache heran. Die Beziehung ähnelt nicht der, die für ihre Arbeit charakteristisch ist: Im Handel und im Krieg bleibt die Beziehung mit den Werken eine Beziehung mit dem Werker.“ Hier ist noch ein gewisses hermeneutisches Vertrauen in die Zweck-Mittel-Relation der Arbeit spürbar; ich habe die Problematik im ersten Kapitel meines Textes angedeutet.

²⁰¹ Die Differenz zwischen Krieg und einzelner Gewalthandlung ist hier nicht mehr relevant. Vgl. das erste Kapitel dieses Abschnittes.

sie bleibt auf bloße Kausalität beschränkt – dann jedoch ist sie ihrer Struktur nach gar nicht zu unterscheiden von jenem Feld, welches der Tausch konstituiert.²⁰²

Die gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich *jeweils auch* als ein „Durchschreiten des Intervalls der Transzendenz“ bildet, ohne an Transzendenz notwendig zu rühren, ist aber nun gerade nicht i.S. einer Identitätsstiftung der beteiligten Subjekte zu verstehen. Von einem „Denken der Nähe“ aus ist Gesellschaft eine Vielfalt von Synchronisationen, die sich nicht reduzieren lässt. Paradoxerweise ist eine solche unhistorische und unsystematische Bestimmung von Handel und Krieg, die diese immer wieder als archaische Formen der Vergesellschaftung zur Darstellung bringt, näher am Marxschen Begriff einer geschichtlich bestimmten, nämlich Waren produzierenden Gesellschaft, als dessen Erweiterung durch die gesellschaftliche Synthese des Tausches. Bei aller Mangelhaftigkeit, welche die Archaisierung mit sich bringt, unterstellt der unsystematische Begriff des Tausches nicht die *Notwendigkeit* der Konstitution eines bestimmten gesellschaftlichen Bewusstseins auf der abstrakten Ebene der Zirkulation. Sie wird bei Marx erst im Bezug zur Produktion möglich – in ihr aber, sofern sie Mehrwert produziert, wird Arbeit selbst zu einem Gebrauchswert innerhalb des Wertverhältnisses wird:

„Ein wirkliches Verhältnis von Tauschwert und Gebrauchswert fand [in der Geldzirkulation, Anm. M.S.] nicht statt. Die Ware als solche – ihre Besonderheit – ist daher auch ein gleichgültiger, nur zufälliger, und en général vorgestellter Inhalt, der außerhalb der ökonomischen Formbeziehung fällt; oder die ökonomische Formbeziehung ist eine nur oberflächliche Form, formelle Bestimmung [...] soll daher diese Formbestimmung als solche festgehalten werden im Geld, so verwandelt sie sich unter der Hand in ein gleichgültiges natürliches Produkt, ein Metall, an dem auch die letzte Beziehung, sei es zum Individuum, sei es zum Verkehr der Individuen ausgelöscht ist. Metall als solches drückt natürlich keine sozialen Beziehungen aus; auch die Form der Münze an ihm ausgelöscht; das letzte Lebenszeichen seiner sozialen Beziehung.“²⁰³

²⁰² Zwar schreibt Sohn-Rethel, dass die Kategorie der Kausalität auf „viel ältere Schichten“ als jene der Tauschabstraktion zurückgehe (Vgl. Sohn-Rethel, 1973, 86), die Abkoppelung der Kausalität von der durch den Tausch konstituierten Zeitlichkeit jedoch würde nur wieder zur zyklisch gedachten Zeit führen.

²⁰³ MEW 42, 180 – Die Lohnarbeit wird also zur Vorbedingung, dass sich im Wert die gesellschaftliche Gesamtarbeit darstellt – jedoch nur, weil durch sie der Warentausch systematisch wird: „Obgleich die Form der Arbeit als Lohnarbeit entscheidend für die Gestalt des gesamten Prozesses und für die spezifische Weise der Produktion selbst, ist nicht die Lohnarbeit wertbestimmend. In der Wertbestimmung handelt es sich um die gesellschaftliche Arbeitszeit überhaupt, das Quantum Arbeit, worüber die Gesellschaft überhaupt zu verfügen hat und dessen relative Absorption durch die verschiedenen Produkte gewissermaßen deren respektives gesellschaftliches Gewicht bestimmt. Die bestimmte Form, worin sich die gesellschaftliche Arbeitszeit im Wert der Waren als bestimmend durchsetzt, hängt allerdings mit der Form der Arbeit als Lohnarbeit und der entsprechenden Form der Produktionsmittel als Kapital insofern zusammen, als

Dagegen verhindert vielleicht gerade das „Pathos des Liberalismus“, dem sich Lévinas „anschließt“²⁰⁴, die falsche Totalisierung des Gesellschaftsbegriffes durch den Tausch, dessen Wirklichkeit in der Abstraktion eines Stoffwechsels mit der Natur begründet werden muss. Bei Lévinas finden sich sowohl subjektiv als objektiv, anders gesagt: sowohl in der Theorie als in der Praxis eine Vielheit von Synchronisationen, die auf der gesellschaftlichen Oberfläche erscheinen. Jenseits einer konkreten Analyse verflüchtigt sich ein solches Urteil nur dann nicht zur leeren Abstraktion²⁰⁵, wenn das Verhältnis der Exteriorität dagegen nicht bloß negativ abgehoben wird. Gerade der Sog aber, den dieses Verhältnis entwickelt, verhindert seine Verortung innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit:

„In diesem Krieg, der sich nicht nur in der Politik und als Politik abspielt, sondern elementar bereits in der Vielfalt der Sinngebungen und Ansprüche, die sich gegenseitig behaupten und verdrängen, zerfällt die Identität des Subjekts. Dieselbe Handlung hat einen anderen Sinn, ob sie aus dieser oder jener Perspektive des Subjekts [...] gesehen wird. In der Vielfalt der Sinnzuschreibungen löst sich das Subjekt auf, weil es sich selbst unter einander widersprechenden Gesichtspunkten sieht, die nicht zur Einheit zu bringen sind. Der Pluralismus des Krieges zerstört im wörtlichen Sinne. Die Gewalt des Krieges besteht nicht so sehr im – materiellen – Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wieder finden [...].“²⁰⁶

Was bei Marx als „Charaktermaske“ jeweils spezifische Funktionen innerhalb der ökonomischen Verhältnisse bezeichnet, wird nicht nur mit einem Schlag als das Selbe identifiziert; sie wird zudem als irreduzibles Moment jeder Theoriebildung verstanden. Für eine *Theorie* der politischen Ökonomie erweist sich eine solche Generalisierung als unbrauchbar; was er für deren *Kritik* leisten könnte, ist hier ebenfalls noch nicht gänzlich absehbar.²⁰⁷ Klar kann bis jetzt nur sein, dass sich hinter der Maske nicht ein menschliches Individuum in seiner raumzeitlichen Kontingenz verbergen kann; nicht nur gehört dieses ebenfalls der Ordnung gesellschaftlicher Wirklichkeit an – vor allem bezeichnet das Subjekt, wo es Lévinas im Sinne des obigen Zitats verwendet nicht eine Entität, sondern zuerst ein

nur auf dieser Basis die Warenproduktion zur allgemeinen Form der Produktion wird.“ (MEW 25, 889)

²⁰⁴ TU, 168

²⁰⁵ Vgl. in JdS, 363f. und passim., die Momente, die Lévinas ausdrücklich vom Skeptizismus übernimmt.

²⁰⁶ TU, 20

²⁰⁷ Wie bei Marx aber bleibt das Moment der gesellschaftlichen Repräsentation wie es die „Charaktermaske“ bezeichnet diesseits einer Ableitung aus konkreten Handlungen.

Verhältnis. Erst darin zeichnet sich ein Seiendes ab, das getrennt von der gesellschaftlichen Wirklichkeit auch ist²⁰⁸. Um jedoch dem Problem der Repräsentation der Andersheit in der theoretischen Ordnung zu entgehen, muss das Verhältnis zu diesem positiv darstellbar sein. Ich werde dem im Folgenden als *Stellvertretung* nachgehen.

5. Kommunikation und Stellvertretung

Bisher habe ich das exteriore Verhältnis eingeführt als bloßes Moment, das die „runden“ oder zyklischen Vorstellung von gesellschaftlicher Totalität (Sozialorganismus) oder der symmetrischen Beziehung intersubjektiv gedachter Praxis gleichsam unwichtig werden lassen: als ob deren Begriffe einfach nur eine *mögliche* andere Art von Beziehung übergehen würden, die eben nicht in der Mangelhaftigkeit der Einzelnen gegenüber des gesellschaftlichen Ganzen (oder in symmetrischen Beziehung der Intersubjektivität) bestünden. Folgt man jedoch Lévinas' Konkretion des Verhältnisses im Sinn einer *Stellvertretung* der Andersheit durch ein Subjekt, kommt ein eigentümlicher Zwang zur Sprache, der nicht mehr die bloß negative Abgrenzung darstellen kann. Lévinas schreibt in *Jenseits des Seins*:

„Geht man von der Subjektivität im Sinne des Sich aus, geht man aus von dem *Herausfallen* und der Enteignung, von der Kontraktion, in der das Ich sich nicht erscheint, sondern sich opfert, dann kann die Beziehung mit dem Anderen Kommunikation und Transzendenz sein und nicht immer nur eine andere Art der Suche nach Gewissheit oder nach Übereinstimmung mit sich selbst. Übereinstimmung mit sich selbst, aus der man, paradoxerweise, die Kommunikation ableiten will.“²⁰⁹

Mit der Kommunikation ist nun also ein Phänomen gegeben, das zugleich nicht aufgehen kann in der Ordnung der Phänomene. Es weist zurück auf das exteriore Verhältnis, das mit dem Begriff der Gesellschaft oder mit der Konstellation von Sagen und Gesagtem übergangen wurde. Der erste Teil der zitierten Stelle scheint nun unter „Kommunikation und Transzendenz“ gerade eine mögliche Alternative zu jenen sozialen Beziehungen darzustellen, wie sie in der Ordnung einer Theorie auftauchen: die Möglichkeitsform, die in dem Verb *Können* impliziert ist, wäre dann

²⁰⁸ Ich beziehe mich dabei vor allem auf das mit „Die Stellvertretung“ betitelte vierte Kapitel von JdS.

²⁰⁹JdS,263

verstanden als eine – aus politischen oder ethischen Gründen eingegangene – Beziehung, die auf Freiwilligkeit beruht. Mit dem zweiten Teil jedoch, worin die Ableitbarkeit der „Kommunikation“ aus der „Gewissheit“ oder der „Übereinstimmung mit sich selbst“ bestritten wird, schreibt Lévinas der Beziehung zur Alterität eine regelrechte Auswirkung auf jenes Feld zu, das von der Selbstgewissheit konstituiert wird. Demnach kann jene nicht mehr aufgefasst werden, als befände sie sich in gleichsam privater Unabhängigkeit vom gesellschaftlichen Prozess. Zwar verdankt sich das gesellschaftlich Gegebene einem Übergehen des diachronen Verhältnisses. Von der „Nähe der Alterität“ her betrachtet bleibt es aber – vorerst – bei dieser negativen Bestimmung bzw. bei dem Hinweis, dass „Kommunikation“ als *Phänomen* nicht zureichend gedacht ist. Gleichzeitig kann sie jedoch aus der „Nähe“ nicht in eine Konkurrenz zur Konstitution treten, ohne dass sie nicht selbst zum bloßen Ausweis würde, rechtmäßig gedacht zu haben (also bloße Alternative zur Konstitution durchs Bewusstsein zu werden).

Zu Beginn des Kapitels war bereits die Rede von einer „Subjektivität, die spricht“ welche die Rolle einer „Assistenz“ übernimmt zwischen dem „inneren Leben“ des Selbst und dem gesellschaftlichen Ganzen wie es sich in der Geschichte manifestiert. In *Jenseits des Seins* bezeichnet Lévinas jenes „Sprechen“ der „Subjektivität“ als das „Bedeutsame“ dessen, was *danach* – oder vergegenwärtigt als Bedeutung zwischen Sagen und Gesagtem manifest wird. In der *Diachronie* der Nähe ist, oder besser: war dieses Bedeutsame Verantwortung für *Altrui*.

„Meine Verantwortung für den Anderen ist das *für* der Beziehung, ist die eigentliche Bedeutsamkeit der Bedeutung, die bevor sie sich im *Gesagten* zeigt, im Sagen bedeutet.“²¹⁰

Die „Bedeutsamkeit der Bedeutung“ geschieht vor der Etablierung einer diskursiven Ordnung und ist nur von der Position des Subjektes bestimmbar, welches diese Verantwortung auf sich nimmt. Wie aber die „Bedeutsamkeit“ der Bedeutung vorausgeht, so die Verantwortung dem freien Entschluss eines bewussten Subjekt. Solche Vorgängigkeit besteht in der Passivität, von der bereits im ersten Kapitel die Rede war. In *Jenseits des Seins* wird das Problem des Status solcher Passivität auf folgende Frage zugespitzt:

„Wie ist im Bewußtsein ein Leiden oder eine *Passion* möglich, deren tätige Quelle nicht – und zwar in gar keiner Hinsicht – unter das Bewußtsein fällt? An dieser Exteriorität ist festzuhalten.“²¹¹

²¹⁰ A.a.O., 222

²¹¹ A.a.O., 226

Die Frage nach der Möglichkeit des Erleidens der Alterität ist also nicht einmal mehr als das Gegenteil der transzendentalphilosophischen nach den Bedingung der Möglichkeit eines Gegebenen zu verstehen: diese unterstellt, dass ich etwas getan habe oder, dass durch mich sich etwas konstituiert hat. Die Passivität aber, auf die sich Lévinas' Fragestellung bezieht, bedeutet ein Geschehen, an dem ich zwar beteiligt bin – die grammatikalische Position der ersten Person ist hier unvermeidlich –, und die ich dennoch nicht einmal im Nachhinein, d.h. in meinem Bewusstsein gewollt haben kann, geschweige denn durch ein Prinzip zu rechtfertigen in der Lage wäre: sie bezieht sich auf kein Erleben, das im Gegensatz zur Virtualität des Bewusstseins oder der gesellschaftlichen Totalität stünde.

„Vernunft als der Eine-für-den-Anderen! Man ist sogleich geneigt eine solche Bedeutung Erlebnis zu nennen. Als wäre die Bipolarität des *Erlebten* und des *Thematisierten* – die uns an der Husserlschen Phänomenologie vertraut ist – nicht schon Ausdruck einer bestimmten Weise, *allen Sinn in Abhängigkeit vom Sein und vom Bewußtsein* zu interpretieren. Als könnte die Verantwortung des der-Eine-für-den-Anderen nichts anderes ausdrücken als die Naivität eines unreflektierten Erlebten, dem aber die Thematisierung verheißen ist.“²¹²

Indem aber dem Verhältnis zum Anderen gerade nicht „die Thematisierung verheißen“ ist, wird das „Opfer“ für Altruismus, von dem Lévinas in dem Zitat weiter oben spricht, missverständlich. Offensichtlich stellt es nicht den Eintritt in eine Gemeinschaft dar, sei's des Lebens, sei's des Todes, sei's der Gegenwart oder Zukunft. Ein Opfer aber, das nicht für ein Sinn Ganzes, nicht einmal für die Möglichkeit einer Thematisierung begangen wird, verliert seinen mythischen Charakter.²¹³

Die eigentümlichen Namen, die Lévinas für jene Relationen findet, die sich in der Stellvertretung zusammenfassen: Geiselnhaft, Schuld, Verfolgung – diese Namen weisen auf ein Verhältnis, das etwas anderes darstellt als ein zufälliges Verhältnis unter anderen, die sich zwischen den Menschen abspielen. Damit ist nun – neben der Unmöglichkeit, die Kommunikation aus den manifesten Verhältnissen abzuleiten – eine positive Bestimmung jener *zentralen* Stellung gegeben, die das Verhältnis zur Andersheit gegenüber den intersubjektiven Verhältnissen einnimmt. Anders gesagt, wird hier, unter dem Namen der Stellvertretung, versucht, den Anspruch einzulösen,

²¹² A.a.O., 362

²¹³ „Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das Leben um ihrer selbst, die reine göttliche Gewalt über alles Leben um der Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.“ (Benjamin, GS II.1, 200)

die ökonomischen und gewaltsamen Verhältnisse zu denken, als bezeichneten sie *jeweils auch* ein „Durchschreiten des Intervalls der Transzendenz“. – Von der Charaktermaske als Trägerin – Subjekt – einer gesellschaftlichen Funktion hebt sich also nicht die Zufälligkeit oder die Freiheit des Individuums ab²¹⁴; beides gilt – von der *Stellvertretung* her bestimmt – als das Selbe wie jene Masken. Und auch der Name, das benannt Werden durch die Anderen ist noch Folge jener Öffnung, die zuerst *Geiselhaft* ist.

Die Passivität, in der ich *Geisel Altruus* bin, wäre als Eintritt in eine Gesellschaftlichkeit zu bestimmen, noch bevor ein Ich in eine Welt eingetreten ist. Der Begriff der Gesellschaftlichkeit setzt jedoch voraus, was in der Verantwortlichkeit zu *Altrui* gerade verschwindet, nämlich eine Möglichkeit, sich innerhalb einer bestimmten Konstellation zu befinden oder zu orientieren. Gänzlich entzieht sich dieses Verhältnis dem objektiven Blick einer Theorie der Gesellschaft. Im dritten Kapitel meines Textes werde ich auf einen möglichen Übergang zu einem Begriff von Gesellschaft eingehen, den Lévinas ausgehend vom Verhältnis zur Alterität versucht. Bis jetzt aber konnte das Verhältnis des Subjektes zu *Altrui* nur im unüberbrückbaren Gegensatz zu jenem Feld bestimmt werden, worin es eine Position einnimmt – wo es in die Synchronizität intersubjektiver Verhältnisse und praktischer Bestimmungen eingegangen ist. Besteht jenes in einem sich ausgeliefert Haben als Verantwortung – als irreduzible Infragestellung des Selbst, so geht diese von einem Begriff der (Selbst-)Gewissheit aus. Konstitution, Konstituiertes und der reflektierende Akt der Rechtfertigung fallen damit zu einer Einheit zusammen, die sich abhebt von der exterioren Beziehung.

Die *Stellvertretung* als Grundbegriff einer Theorie gesellschaftlicher oder zwischenmenschlicher Verhältnisse erweist also deren Unbrauchbarkeit für einen Begriff gesellschaftlicher Reproduktion. Deren Momente (vgl. das erste Kapitel meiner Arbeit) werden gleichsam angezogen von der Schwerkraft, die die Alterität in der „Nähe“ zur Entfaltung bringt: die zyklische Dynamik des sozialen Organismus wie die Repräsentation, die der Tausch entweder voraussetzt oder aber stiftet, haben

²¹⁴Vgl. die bereits im ersten Kapitel zitierte Stelle: „[...] diesseits der Gegenwart [...] setzt sich das Sich in seinem ‚tiefen, niemals als ausreichend tiefen Einst‘ als Hypostase aus, dem das Sein, das es als Seiendes ist, lediglich eine Maske ist. Das Sich trägt seinen Namen als Leihnamen, als Pseudonym, als Pro-nomen. [...] Das Sich des Bewußtseins ist also nicht erneut ein Bewußtsein, sondern hypostasierter Term. Aufgrund dieser Hypostase taucht in substantivischer Weise die Person als eine nicht zu rechtfertigende und in diesem Sinne empirische oder kontingente Identität auf, die jedoch in ihrem Bestand der Erosion durch die Zeit und die Geschichte widerstand bietet, das heißt, die betroffen ist durch den gewaltsamen und immer zu frühen Tod.“ (JdS, 235)

die Diachronie immer schon überschritten. Wenn also das exteriore Verhältnis in die spezifischen Verhältnisse eingeführt wird, welche das Feld der politischen Ökonomie bestimmen, so bedeutet dies nicht eine wie auch immer zufällige Erweiterung: es bedeutet *nicht* eine Unterbrechung des gesellschaftlichen Organismus etwa durch das Verhältnis der Liebesbeziehung; oder zum Beispiel die Alternative zur Tauschbeziehung in Form des Geschenks. Die Stellvertretung bedeutet keine Beziehung, die gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die *Kritik der politischen Ökonomie* zum Gegenstand hat, eine andere, womöglich „bessere“ (weil scheinbar „menschlichere“) Form von Vergesellschaftung darstellen.²¹⁵

„Die Rekurrenz der Verfolgung im *Sich* ist [...] nicht reduzierbar auf die Intentionalität, in der sich, bis hinein in die Neutralität, die er als kontemplative Bewegung hat, der Wille behauptet [...]. Die Rekurrenz des *Sich* in der Verantwortung-für-die-Anderen geht als Besessenheit der Verfolgung in die der Intentionalität entgegengesetzte Richtung, so, daß die Verantwortung für die Anderen unter keinen Umständen bedeuten kann: Wille zum Altruismus, Antrieb aus ‚natürlichem Wohlwollen‘ oder Liebe.“²¹⁶

Nur mit dieser Abgrenzung aber erscheint mir der Versuch der vorliegenden Arbeit berechtigt, nämlich das Verhältnis der Exteriorität mit jenen Verhältnissen zu konfrontieren, von welchen eine politische Ökonomie ausgeht: nämlich nicht als bloße, dem Inhalt der politischen Ökonomie äußerliche Versammlung möglicher zwischenmenschlicher Verhältnisse, sondern im Begriff des gesellschaftlichen Verhältnisses selbst auffindbare Struktur – die allerdings beständig übergangen wird und werden kann, ohne dabei die Ordnung der Dinge und Menschen sichtbar zu stören.

²¹⁵ Vgl. etwa Marcel Mauss, der in seiner bekannten Abhandlung *Die Gabe* dem „Rationalismus“ der Warengesellschaft die „irrationale Ausgabe“ des „Gabentausches“ nicht nur als geschichtlichen Restbestand, sondern auch als ein Normatives gegenüber stellt (Mauss 1989, 135). Zwischen den beiden Kriterien von Vergesellschaftung schwankend kommt er zu einer Art Kompromiss, der freilich den Horizont des (Sozial)Staates nicht verlassen kann: „Eine andere Frage ist es, ob dieser Zustand gut sei. Es mag gut sein, daß es noch andere Möglichkeiten des Austauschs gibt als die reine Verausgabung. Unserer Meinung nach liegt die Methode der besten Ökonomie nicht in der Berechnung individueller Bedürfnisse. [...] Die brutale Verfolgung individueller Zwecke schadet den Zwecken und dem Frieden des Ganzen, dem Rhythmus unserer Arbeit und unserer Freuden und letztlich dem einzelnen selbst.“ (a.a.O., 136)

²¹⁶JdS, 247

6. Abschließend: Ideologie der Alterität

„In der Mythologie ‚des Anderen‘ [...] verschwindet die gesellschaftliche Konstruktion des Rassismus, und er erscheint als verstocktes Vorurteil, als Störung in der Wahrnehmung ‚des Fremden‘. Die Abstraktion des Individuums zum Menschen an sich und damit zum Subjekt ist gleichsam verschluckt, das Menschenrecht wird zum Inbegriff und das Naturrecht zum Ausgangspunkt politisierender Anthropologie.“²¹⁷

Mit der Thematisierung jenes Zwanges, den Lévinas auch als „Geiselhaft“ bezeichnet, entfaltet sich dessen „Realität“ in einer Weise, die sich nun *auch als Bedingungen* jenes Gegebenen darstellen. Bedingungen jedoch, die im Bedingten weder aufscheinen, noch in derselben Weise ausgerichtet sind auf ihre bedingende Funktion, wie es für die Momente einer *transzendentalen* Konstitution kennzeichnend ist. Dementsprechend lassen sich die Analysen des Verhältnisses zur Andersheit auch nicht als *Rechtfertigung* verstehen, die sich das Denken bezüglich seines Gegenstandes ablegt. Wenn sich Sohn-Rethels Ansatz zusammenfassen lässt als Deduktion der Theorie bzw. Konstitution des theoretischen Gegenstandes von der intersubjektiven Praxis aus, so verbleibt er gerade innerhalb des Paradigmas, das Gegebene als rechtmäßig Gedachtes auszuweisen – wenn auch solcher Ort der Wahrheit nicht mehr im Denken gesucht wird.

Marx schreibt im Kapital, in dem Kapitel, das dem *Fetischcharakter der Ware* gewidmet ist:

„Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eigenen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr eigenes gesellschaftliches Produkt so wie die Sprache.“²¹⁸

In diesem Satz ist die gesamte Problematik impliziert, der das vorliegende Kapitel gewidmet ist. Die „Hieroglyphe“, welche die Produktion hinterlässt, verdankt sich

²¹⁷ Bruhn 1994, 81

²¹⁸ MEW 23, 88

auf der begrifflichen Ebene einerseits dem zeitlichen Schema der Verwirklichung, andererseits ist sie deshalb gerade Hieroglyphe, weil sie nicht einfach reduzierbar ist auf die Intention eines Subjektes – anders gesagt: weil sie, als Wert, gesellschaftliches Verhältnis ist und sich nicht einer subjektiven Bestimmung, etwa des individuellen Bedürfnisses, verdankt. Die Grenzen auf welche der Versuch stößt, sie zu „entziffern“ habe ich einerseits anhand der Kritik Halfmanns und Rexroths an Sohn-Rethel zu zeigen versucht: zwar lässt sich der Begriff der Ware als implizites Verhältnis zweier Waren und ihres Äquivalentes analysieren – der „Sinn der Hieroglyphe“ jedoch bleibt innerhalb des Rahmens des *Warenkapitels* mit dem Substrat der „abstrakten Arbeit“ als bloße methodische Setzung. Andererseits habe ich versucht, eine weiterreichende Grundlegung der abstrakten Arbeit durch ein kontinuierliches – oder jargonhaft ausgedrückt: im geschichtlichen Wandel *anwesendes* Subjekt der Menschheit mit dem Transzendenzbegriff Lévinas' zu problematisieren. Diesen anzunehmen bedeutet zugleich die Bestimmung der gesellschaftlichen Bühne als einer Vielzahl von Sinnhorizonten; ein Perspektivismus, der nicht die Möglichkeit objektiver Urteile bestreitet; durch die Beziehung zur Exteriorität jedoch grenzt er ab und relativiert die Synchronizität, die jene Urteile voraussetzen.

Da ich mich bisher am zeitlichen Schema der Verwirklichung (des Produkts durch ein produzierendes Subjekt) und der daraus resultierenden Kritik an der gesellschaftlichen „Verdinglichung“ auf der Ebene der Zirkulation orientiert habe, will ich abschließend auf eine andere Tendenz eingehen, die nun eine gewisse Ähnlichkeit mit der Position Lévinas' zu teilen scheint. Sie bezieht sich auf die Rolle des gesellschaftlichen Verhältnisses, insofern es die Beziehung zwischen den Menschen zur „Hieroglyphe“ macht. Die Vorgabe könnte etwa das bekannte Zitat Marx', wiederum aus dem Kapitel zum *Fetischcharakter der Ware* machen:

„Es ist bloß das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“²¹⁹

Hier steht nicht die Verzerrung der Produktion durch die Sphäre der Zirkulation im Vordergrund, sondern die Abhebung zweier Verhältnisse voneinander. Dass die „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“ als „für sie“, d.h. für die einzelnen Menschen bestimmt ist, könnte suggerieren, dass vom Standpunkt der

²¹⁹ A.a.O., 86

Marxschen Kritik aus deren Verhältnis transparent wäre. Solche Transparenz nähme dann bereits den Zustand des Kommunismus als „Verein freier Menschen“²²⁰ vorweg. Diese Interpretation scheinen zwei jüngere Texte vorauszusetzen, die mit großzügigem Wohlwollen, wenn auch nicht ohne kritische Distanzierung von Marx, dessen Begriff der „Verdinglichung“ bzw. des „Fetischismus“ aufnehmen, um diese sofort aus der Sphäre einer *Kritik der politischen Ökonomie* in eine Theorie von Gesellschaftlichkeit überhaupt zu transferieren. Im einen Fall ist es Axel Honneth, der in seinem Buch zur *Verdinglichung* diese Kategorie im Kontext von Lukàcs' Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*²²¹ verfolgt. Honneth übernimmt einerseits den Gehalt des Begriffes, gleichzeitig jedoch kritisiert er seine Verengung auf den ökonomischen Bereich innerhalb des so genannten Basis-Überbau-Schemas²²². Ich will auf diese Problematik, die m.E. mehr mit der einseitigen Marx-Lektüre Honneths zu tun hat, nicht weiter nachgehen. Mehr interessiert mich hier, dass Honneth den Verdinglichungsbegriff zum Anlass nimmt, um ex negativo seine Auffassung eines konstitutiven menschlichen Verhältnisses zu demonstrieren, nämlich den von Hegel übernommenen Begriff des „Kampfes um Anerkennung“. Verdinglichung, so die These Honneths, resultiere aus einem Vergessen jenes Verhältnisses konstitutiver Anerkennung. Gemäß einer in der deutschen Tradition nicht unüblichen Interpretation von Verdinglichung²²³ wird diese zu einer für Gesellschaftlichkeit selbst nahezu synonymen Praxis. Davon hebt er die Anerkennung ab – als gleichsam ursprüngliche, jederzeit konstitutive, jedoch eben durch die vielfältigen gesellschaftlichen Weisen der Verdinglichung „vergessen“ gemachte Form menschlicher Interaktion. Konsequenterweise wird mit der Abgrenzung von der *Kritik der politischen Ökonomie* das bürgerliche Recht nicht als Ausdruck einer Vergesellschaftung durch den Tausch begriffen²²⁴, sondern gleichsam naturrechtlich zurückgebunden an jene ursprüngliche Sphäre der Anerkennung.

„Diese Schutzfunktion des Rechts, in der letztlich eine dürftige, aber umso wirksamere Übersetzung des Faktums vorgängiger Anerkennung zu sehen ist, hat Lukàcs nicht angemessen wahrnehmen können, weil er die Institution des Rechts selber für eine Ausgeburt der

²²⁰ A.a.O. , 92.

²²¹ Vgl. Lukàcs 1978

²²² Vgl. Honneth 2005, 97

²²³ Vgl. Heidegger 2001: „Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins“, S. 167ff.

²²⁴ Vgl. dazu Paschukanis 1991

Verdinglichungstendenzen des kapitalistischen Wirtschaftssystems gehalten hat.²²⁵

Die Abgrenzung von der Ökonomiekritik scheint Honneth jedoch dazu führen, seinerseits deren „Fakten“ „nicht angemessen wahrnehmen zu können“:

„Während Bewerbungsgespräche in früheren Zeiten zumeist die Funktion besaßen, anhand von schriftlichen Dokumenten oder abverlangten Fähigkeitsbeweisen die Eignung eines Bewerbers für eine spezifische Tätigkeit zu überprüfen, nehmen sie inzwischen nach Auskunft der Arbeitssoziologie häufig einen ganz anderen Charakter an: Sie ähneln zunehmend Verkaufsgesprächen, weil sie vom Bewerber verlangen, sein zukünftiges Arbeitsengagement möglichst überzeugend und effektiv zu inszenieren, anstatt über bereits erworbene Qualifikationen zu berichten.“²²⁶

Die Analyse der Lohnarbeit als Verkauf von Arbeitskraft wird ersetzt durch die Differenz von „ehrlicher“ Befähigung und „verlogenen“ Austausch: zwei parallele Formen von intersubjektivem Verhältnis, die durch ein undeutliches Kriterium von Authentizität und Lebensweltlichkeit²²⁷ zusammengehalten werden. Dass ein solcher Ansatz der *Kritik der politischen Ökonomie* nichts hinzufügt – sondern eher im Gegenteil deren grundlegende Einsichten außer Acht lässt – ist offensichtlich, und im Übrigen ja auch von Honneth intendiert. Jedoch nicht minder differiert diese Parallelisierung zweier Formen des Verhältnisses vom Ansatz Lévinas'. Zwar geht auch dieser von einer Differenz zwischen der allgemein-gesellschaftlichen Interaktion und einem Verhältnis aus, das nur subjektiv zu fassen (oder eben nicht zu fassen) ist. Wo Lévinas jedoch *Diachronie* als ein Zustoßen bestimmt, das dem Bewusstsein immer entgangen ist, integriert Honneth das Verhältnis zur Andersheit im Bewusstsein als Affektion des Subjekts, das zugleich den Beginn seiner Ontogenese darstellt. Dem Verhältnis der Anerkennung kommt jedoch nicht nur im selben Sinn wie dem verdinglichten eine Positivität oder Realität zu – letztlich also eine synchrone Wirklichkeit; die Anerkennung ist, wie gesehen, auch zugleich die *normative* Grundlage, von der sich die Verdinglichung gleichsam als pathologisches Phänomen abhebt²²⁸. So führt Honneth das Beispiel der Amnesie an:

„Hier von bloßen Objekten oder gar von ‚Dingen‘ zu sprechen soll bedeuten, daß wir mit der Amnesie die Fähigkeit verlieren, die

²²⁵Honneth 2005, 101

²²⁶A.a.O., 105

²²⁷„Überall dort, wo sich Praktiken des puren Beobachtens, Registrierens oder Berechnens von Menschen gegenüber ihrem lebensweltlichen Kontext verselbständigen, ohne noch in rechtliche Beziehungen eingebettet zu sein, entsteht jene Ignoranz gegenüber der vorgängigen Anerkennung, die hier als Kern aller intersubjektiven Verdinglichung beschrieben worden ist.“ (A.a.O., 101)

²²⁸Dies zeigt sich vor allem dann, wenn Honneth versucht, die Sphäre ursprünglicher Anerkennung mit der genetischen Psychologie zu erweisen.

Verhaltensäußerungen anderer Personen direkt als Aufforderungen zu einer eigenen Reaktion zu verstehen [...]. Zwar sind wir kognitiv gewiß noch in der Lage, das ganze Spektrum menschlicher Expression wahrzunehmen, aber uns fehlt gewissermaßen das Verbundenheitsgefühl, das erforderlich wäre, um von dem Wahrgenommenen auch affiziert zu sein.“²²⁹

Das Verhältnis der Anerkennung wird also gleichermaßen als Bedingung des Subjekts als auch als Ideal geglückter Kommunikation, repräsentiert durch das Recht, gefasst. Die konkreten Verhältnisse intersubjektiver Praxis bilden somit den Anfang einer kontinuierlichen Reihe, die zum gesellschaftlichen Allgemeinen führt. Dieses wiederum weicht mehr oder weniger ab von der Norm, die sich in den konkreten Verhältnissen ausdrückt. Gerade dieses Ideal aber ist bei Lévinas durch die Exteriorität beständig in Frage gestellt, da sich dieses auf der Grundlage eines bewussten Verhältnisses bildet:

„Im Unterschied zu all jenen, die die Entstehung mehrerer ‚Ichs‘ auf einen Dialog und ein ursprüngliches *Wir* gründen wollen, und die sich dabei auf eine hinter der faktischen Kommunikation liegende ursprüngliche Kommunikation beziehen [...] und die so das Problem der Gewissheit zurückführen – unterstellen wir der Transzendenz der Sprache eine Beziehung, die nicht empirisches Wort ist, sondern Verantwortung, und das heißt auch Sich-Abfinden (in der Passivität, vor jedem Entschluß) mit dem Risiko des Mißverständnisses [...], mit dem Risiko der Verfehlung und Kommunikationsverweigerung – Verantwortung und Stellvertretung, in denen auch das thematisierende Ich seinen Grund hat.“²³⁰

Durch die Asymmetrie der Exteriorität und die Diachronie, in der diese passiert ist, kann sie weder zur theoretischen Rechtfertigung noch zur normativen Kritik bestehender Verhältnisse herangezogen werden. Das Verhältnis zu *Altrui* bildet nicht die sich beständig ereignende Grundlage des gesellschaftlichen Ganzen sondern die Grenze von dessen Begriff.

Der zweite Text nun, den ich abschließend heranziehen will, grenzt sich nicht im Vorhinein ab vom Thema der *Kritik der politischen Ökonomie*, sondern versucht, diese selbst mit einem bestimmten Begriff von intersubjektivem Verhältnis zu konfrontieren. Hartmut Böhme deutet in seinem Aufsatz zum *Fetischismus-Konzept von Marx* dieses als das begriffliche Zentrum der Marxschen Kritik. Zunächst interpretiert bzw. erweitert er den Begriff vom Fetischcharakter der Ware als „absolute Metapher“ i. S. Hans Blumenbergs²³¹:

²²⁹Honneth 2005, 69

²³⁰JdS, 266

²³¹ Vgl. dazu die ähnliche Metaphertheorie D. Davidsons im ersten Kapitel dieser Arbeit.

„[...] unausweichlich, nicht ins Begriffliche überführbar, für mindestens eine Kultur universell, selbstreferentiell und auf nichts verweisend als auf sich selbst. ‚Fetisch‘ ist die metaphorische Formel für den schier undurchdringlichen, faszinierenden, dennoch verschlingenden und geheimnisvollen, eben darum zwischen Naturhaftigkeit und Maschinerie, Göttlichkeit und Materie schwankenden Schein des Kapitalismus.“²³²

Nach Böhme würde Marx den Fetischcharakter demnach als nicht hintergehbaren allgemeinen Erfahrungshorizont für alle Mitglieder einer warenproduzierenden Gesellschaft konzipiert haben. Diese gigantische Erweiterung ermöglicht nun die Kritik: mit dem Anspruch, „die Verhältnisse auf die Füße zu stellen“, mache sich Marx zum „Exorzisten und Antipriester“²³³:

„Es wäre nur eine andere Form der Selbstfetischisierung, nähme man an, man hätte die ‚Wirklichkeit‘ damit gewonnen.“²³⁴

Böhme versucht dies zu belegen an dem Beispiel von eben jenes „Verein[s] freier Menschen“, „die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“²³⁵. Die „Selbstfetischisierung“ läge allerdings dann vor, wenn die abstrakte Arbeit als Werts substanz und ihr Gesetz, die durchschnittliche Arbeitszeit, unabhängig von ihrer Erscheinungsform gedacht wäre. Tatsächlich geschah dies in der marxistisch-leninistischen Tradition, wenn die Werts substanz unmittelbar mit der Lohnarbeit identifiziert wird²³⁶ - oder anders gesagt: wenn jene Metapher vom Organismus vom ersten Kapitel vorliegenden Textes wörtlich genommen wird. Zumindest im Kapitel vom *Fetischcharakter der Ware* firmiert jenes Beispiel der rationalen Produktion jedoch als eines unter anderen. So kommen hier auch die Robinsonade eines nur für den Eigenbedarf produzierenden Menschen und die Produktionsweise im europäischen Mittelalter zur Sprache. Letztere findet bei Böhme keine Erwähnung, stattdessen konstatiert er mit der Kontinuität zwischen der Robinsonade und dem „Verein freier Menschen“ ein „kulturkritisch-romantisches und – nicht zu übersehen – apokalyptisches Erbe“²³⁷. Marx aber spricht eben auch die feudale Produktionsweise des Mittelalters an, wo „der dem Pfaffen zu leistende Zehent klarer [ist] als der Segen des Pfaffen“²³⁸. In der Abgabe des Zehent geht

²³² Böhme 2001, 314

²³³ A.a.O., 316

²³⁴ Ebd.

²³⁵ MEW 23, 92

²³⁶ Vgl. dazu etwa Bösch 1995. Ich komme im dritten Kapitel darauf zurück.

²³⁷ Böhme 2001, 317

²³⁸ MEW 23, 91

dieser nicht ins gesellschaftliche Verhältnis des Tauschwertes ein, sondern bleibt insofern transparent als er eben ein Zehntel der Produktion eines Bauern ausmacht.

„Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenüber treten, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte.“²³⁹

Nur weil die Produktionsweise einer bestimmten Gesellschaft ohne Fetischisierung der Arbeitsprodukte auskommt, heißt dies nach Marx noch nicht die Transparenz der in ihr wirkenden Verhältnisse überhaupt: es bleibt der „unklare Segen“, d.h. die durch Religion gestiftete Einheit dieser Gesellschaft, und, so ließe sich hinzufügen, die Gewalt zur Sicherung ihrer Verhältnisse. Indem Böhme jedoch den Fetischcharakter als allgemeinen Verblendungszusammenhang über die Sphäre der Ökonomie hinaustreibt, scheint es nur noch eine Alternative zu geben: entweder die Dunkelheit aller gesellschaftlichen Zusammenhänge – oder aber die von ihm als Hybris kritisierte rationale Produktionsweise:

„Die Transparenz von Produktion, Gütertausch und sozialen Beziehungen in diesem archaisierenden Idyll ist die Folie, vor der die Warentauschgesellschaft erst den Status eines dunklen magischen Banns gewinnt.“²⁴⁰

Vor diese Wahl gestellt entscheidet sich Böhme für den „dunklen, magischen Bann“. Der ist nun zwar nicht mehr so dunkel, zugleich aber wird er zur Konstante für jede Form von Vergesellschaftung gemacht. Der Versuch, nur die historische Relativität eines Fetischismus zu denken bzw. die Möglichkeit einer anderen Form der Produktionsweise gerät ihm zum Eurozentrismus, der archaischen Verbänden, schließlich allen *Anderen*, ihren Fetischismus nehmen will:

„[...] man löst [den Fetischismus] nicht auf, sondern unterliegt ihm um so nachhaltiger, als man den Fetischismus beim Anderen und nicht im Selbst identifiziert, in der anderen Kultur, der anderen Gesellschaft, der anderen Schicht, der anderen Gruppe. Das wirklich Vertrackte des Fetischismus, das Marx zum Unglück seiner Nachfolger nicht verstanden hatte, besteht nämlich darin, daß man ihn bei sich selbst um so eher prolongiert, als man ihn beim Anderen kritisch verfolgt. Der unterstellte Fetischismus der anderen ist zumeist der projizierte eigene. Der Umgang mit den kolonisierten Völkern, mit den ethnischen Minderheiten, mit den kulturell Fremden, mit den sexuellen Außenseitern hat dies in unserem Jahrhundert blutig bewiesen.“²⁴¹

²³⁹ A.a.O., 91f

²⁴⁰ Böhme 2001, 316

²⁴¹ A.a.O., 318

Im völligen Vergessen der Funktion des Begriffs vom Fetischismus innerhalb der Ökonomie wird er, in welcher Form bzw. als was auch immer, gleichsam zum Menschenrecht verallgemeinert. Von der ihrerseits fetischistisch gedachten Transparenz aber hebt sich nun das Stichwort für Lévinas ab: die „Anderen“. Sie werden als Zeugen aufgerufen, es beim „Dunkel“ der kapitalistischen Verhältnisse zu belassen, die damit gleichsam naturalisiert werden als archaische Verhältnisse kultureller Fremdeheit. Freilich kann sich Böhme auf die Andersheit als historische Kategorie gesellschaftlicher Ausgrenzung berufen. Solche Formen gesellschaftlicher Konstitution von Andersheit bleiben jedoch in beständiger Abhängigkeit nicht nur von der theoretischen, sondern der jeweils gesellschaftlichen Synchronisation, in denen sie ihre Rolle zu spielen gezwungen werden, und die ist „in unserem Jahrhundert“ eben durch die kapitalistische Produktionsweise bestimmt. Dies zeigt sich nicht zuletzt in dem normativen Moment bei Böhme. Er kann nur ausgehen von der rechtlichen Gleichheit aller Menschen, denen erst auf dieser Basis ein Recht auf Andersheit, jedem sein eigener Fetisch, zugesprochen wird.²⁴² Von dieser Fetischisierung der Andersheit hebt sich das *Altrui* Lévinas nicht nur durch die Radikalisierung des Begriffs vom Verhältnis ab. Indem die Exteriorität jenes *Denken der Nähe* verlangt, kann die Andersheit im Sinne Lévinas' auch nicht zur Konstruktion sei's einer faktisch oder normativ gedachten Wirklichkeit verwendet werden.

Inwiefern der Ansatz Lévinas' dennoch eine Anwendung des exterioren Verhältnisses auf eine andere Konstruktion von Gesellschaftlichkeit erlaubt, werde ich im dritten Teil des vorliegenden Textes nachgehen. Bisher scheinen die beiden Begriffe, welche diesen strukturieren: das gesellschaftliche Verhältnis im Sinne einer Theorie der Ökonomie bzw. die Beziehung zur Alterität unvermittelt nebeneinander zu stehen. Zumindest gilt dies von der Seite der Ökonomie her betrachtet. Lévinas' *Denken der Nähe* bezeichnet ihre Grenze – auch hinsichtlich des Begriffs vom

²⁴² Dies zeigt sich deutlich vor dem Hintergrund der Theorie E. Paschukanis', der in dem Buch *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* versucht, die Marxsche Wertkritik auf eine Kritik der Rechtsverhältnisse in ihr anzuwenden: „Tatsächlich ist der Mensch als moralisches Subjekt, d.h. als gleichwertige Persönlichkeit, nichts weiter als die Vorbedingung für den Tausch nach dem Wertgesetz. Eine solche Bedingung ist auch der Mensch als Rechtssubjekt, d.h. als Eigentümer. Endlich sind diese beiden Bestimmungen aufs engste mit einer dritten verbunden, in der der Mensch als egoistisches wirtschaftendes Subjekt figuriert. Alle drei nicht aufeinander reduzierbare und scheinbar widersprechende Bestimmungen drücken die Gesamtheit der zur Realisierung des Wertverhältnisses notwendigen Bedingungen aus, d.h. eines Verhältnisses, in dem die Beziehungen der Menschen zueinander im Arbeitsprozeß als eine dingliche Eigenschaft der ausgetauschten Produkte erscheint.“ (Paschukanis 1991, 159f.)

gesellschaftlichen Verhältnis; einen eigenen Begriff für eine warenproduzierende Gesellschaft jedoch kann es – gerade was das Problem anbelangt, deren Reproduktion zu denken – nicht bereitstellen.

Anhand des Ansatzes Sohn-Rethels und der Texte von Böhme und Honneth aber wollte ich nicht zuletzt das Problem einer einseitigen Fokussierung auf die Sphäre des Marktes aufzeigen.

Die Gleichheit der Menschen, die diese Sphäre voraussetzt, der Zwang, zweckmäßig zu handeln, macht sie einerseits zum bevorzugten Ansatzpunkt philosophischer Anthropologie; andererseits führt die Partikularität dieser Totalität unweigerlich dazu, ihren Grund entweder in ihrer normativen Überhöhung als enthistorisiertes Menschenrecht zu setzen, oder aber in ihrer Rückbindung an einen einfachen Arbeitsbegriff eine „ursprünglichere“ Form menschlicher Interaktion zu suchen.

In meinen Ausführungen zu Lévinas hoffe ich deutlich gemacht zu haben, dass das Verhältnis der Exteriorität weder ein solches authentischeres gegenüber der verdinglichten Form des Zirkulationsverkehrs bedeutet, noch die Installation einer irreduziblen Irrationalität in das Ganze der Ökonomie. Die Unterscheidung zwischen dem Verhältnis zu *Autrui* und jenem der *Anerkennung* aber soll es nun erlauben, den Ansatz Lévinas' mitzunehmen, wenn ich mit Marx die Sphäre der Zirkulation als dem „wahren[n] Eden der Menschenrechte“²⁴³ verlasse, in die „Gerberei“ der zu Markt getragenen Haut der Arbeitskraft²⁴⁴, zur Thematisierung der Arbeit

„[...] wie sie als Gegensatz, als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital *vorausgesetzt* ist und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt.“²⁴⁵

²⁴³MEW 23, 189

²⁴⁴A.a.O., 190

²⁴⁵MEW 42, 218

III. Mehrwertproduktion und gesellschaftliche Totalität

„Es wird wohl von Sozialisten gesagt, wir brauchen Kapital, aber nicht den Kapitalisten. Dann erscheint das Kapital als reine Sache, nicht als Produktionsverhältnis, das in sich reflektiert eben der Kapitalist ist.“²⁴⁶

1. Mehrwertproduktion als gesellschaftliches Verhältnis

Die Voraussetzung einer Waren produzierenden Gesellschaft lässt die Verhältnisse in ihr als von allgemeinen Rechtsverhältnissen bestimmt erscheinen. In dieser Allgemeinheit ist jedoch nicht nur ihr Ursprung im konkreten Akt des Tausches, der die Warenverhältnisse stiftet, ausgelöscht, zugleich entgeht einer solchen Definition der Erscheinung der Gesellschaft ein Verhältnis, das nicht allein vom Warentausch her bestimmbar ist, und dennoch Bedingung einer Waren produzierenden Gesellschaft ist: das Kapital als gesellschaftliches Verhältnis bzw. die Produktion von Mehrwert als dessen Grundlage.

Die erste Frage, die sich Marx dabei stellt, ist durch die Theorie der politischen Ökonomie von Smith und Ricardo vorgegeben: die Herkunft des Mehrwerts – der seinerseits Grundlage ist für kapitalistische Produktion. Kapital, das erscheint als Geld, das investiert wird und als Profit aus dieser Investition resultiert: gegenüber dem einfachen Tausch gibt Marx dieser bestimmten Form der Zirkulation die Formel Geld – Ware – Geld' (also Mehr Geld). Im Verhältnis des Tausches kann die Herkunft des Mehrwerts jedoch nicht erklärt werden. Dessen Erscheinung als Profit, d.h. als bloßer willkürlicher Gewinn aus dem einzelnen Verkauf eines Produktes – als Preisaufschlag innerhalb der Konkurrenz – hebt sich, bezogen auf alle Agenten dieser Transaktion wieder auf: “Die Gesamtheit der Kapitalistenklasse eines Landes kann sich nicht selbst übervorteilen.“²⁴⁷

²⁴⁶ MEW 42, 224f.

²⁴⁷ MEW 23, 177. Vgl. auch a.a.O., 176: „Die konsequenten Vertreter der Illusion, daß der Mehrwert aus einem nominellen Preisaufschlag entspringt, oder aus dem Privilegium des Verkäufers, die Ware

Sowenig Mehrwert jedoch aus der Zirkulation stammen kann, sowenig aus der einfachen Produktion. Marx stößt hier auf die arbeitswerttheoretische Unterscheidung der klassischen Ökonomie in unmittelbare und vergegenständlichte, „akkumulierte“ Arbeit. Diesem Ansatz nach bestünde das Kapitalverhältnis in dem einfachen Austausch von der Tätigkeit der Arbeit gegen ihre vergegenständlichte Form, die sich in den Waren darstellt. Die Formel Geld – Ware – Geld würde als wertbildender Prozess gedacht, wobei die unmittelbare Arbeit gegenüber der vergegenständlichten ein Mehr geben müsste, damit am Ende ein Mehr an vergegenständlichter Arbeit resultiert. Dies entspricht zwar dem Versuch der klassischen Ökonomie, die „verschiedenen und einander fremden Formen des Reichtums [...] auf ihre innere Einheit zurückzuführen“²⁴⁸, nämlich auf Arbeit. Das Wertverhältnis aber, dessen Resultat schließlich das Geld ist, wäre hier als bloße Vermittlungsinstanz gegenüber der Arbeit irrelevant und durchgestrichen – andererseits blieben die Modi der Arbeit unter der Hand abhängig vom Wertverhältnis, da sie nur über Geld – als Lohn, Kapital und Profit – sich darstellen²⁴⁹: die „innere Einheit“ hätte sich wieder in die verschiedenen Gestalten der Waren aufgelöst.²⁵⁰

Der starre Dualismus zwischen Zirkulation und Produktion, Ware und Arbeit lässt sich also nicht auf der Basis eines einfachen Austausches vereinen. Darin besteht die wesentliche Kritik Marx’ an David Ricardo, die zugleich zu einer neuen Begriffsbildung führt: die Aufspaltung der Arbeit in ihren Tauschwert und Gebrauchswert bzw. der Arbeiterin in eine Warenbesitzerin und Produzentin. So schreibt Marx in den *Theorien über den Mehrwert*:

„[Ricardo] hätte, statt von der *Arbeit* vom *Arbeitsvermögen* sprechen müssen. Damit hätte sich aber auch das *Kapital* dargestellt als die dem Arbeiter verselbständigte Macht gegenüber tretenden sachlichen

zu teuer zu verkaufen, unterstellen [...] eine Klasse, die nur kauft, ohne zu verkaufen, also auch nur konsumiert, ohne zu produzieren. Die Existenz einer solchen Klasse ist von unsrem bisher erreichten Standpunkt, dem der einfachen Zirkulation noch unerklärlich. [...] Das Geld einer solchen Klasse muß ihr beständig, umsonst, auf beliebige Rechts- und Gewaltstitel hin, von den Warenbesitzern selbst zufließen. Dieser Klasse die Waren über dem Wert verkaufen, heißt nur, umsonst weggegebenes Geld sich zum Teil wieder zurückschwindeln.“

²⁴⁸ MEW 26.3, 490

²⁴⁹ „Den Widerspruch zwischen ungleichem Tausch und Wertgesetz, also den Ursprung des Mehrwerts [...] kann auch Ricardo nicht begrifflich fassen, weil ihm der Unterschied zwischen Wert (vergegenständlichter Arbeit) und Gebrauchswert (lebendiger Arbeit) nicht als erklärungsbedürftig bewußt wird. Wert der Arbeit und Menge der Arbeit sind ihm so lange identische Ausdrücke, wie sie jeweils schon vergegenständlichte Arbeit, Waren also bezeichnen.“ (Pohrt 1976, 32)

²⁵⁰ „Um als Ware auf dem Markt verkauft zu werden, müsste die Arbeit jedenfalls existieren, bevor sie verkauft wird. Könnte der Arbeiter ihr aber eine selbständige Existenz geben, so würde er Ware verkaufen und nicht Arbeit.“ (MEW 23, 558)

Arbeitsbedingungen. Und das Kapital hätte sich sofort als *bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis* dargestellt. So unterscheidet es sich für Ricardo nur als ‚accumulated labour‘ von ‚immediate labour‘. Und ist etwas bloß Sachliches; bloß Element im *Arbeitsprozeß*, woraus das Verhältnis von Arbeiter und Kapital, wages and profits, nimmermehr entwickelt werden kann.²⁵¹

Mit dem Arbeitsvermögen bzw. der synonymen *Arbeitskraft* ist eine Ware gegeben, die in ihrem Gebrauch – anders gesagt: deren Gebrauchswert darin besteht, dass sie – Waren produziert oder eben „Quelle von Wert“ ist. Was die Arbeit zuerst zu determinieren schien, wodurch sie überhaupt sichtbar ist auf der gesellschaftlichen Oberfläche, war entweder der Lohn oder der „Wert“, den sie im Kapital als vergegenständlichte Arbeit einnehmen soll. Dieser Lohn betrifft nun nur noch die Arbeitskraft als „Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren“²⁵². Deren Gebrauch aber ist die Grundlage des Mehrwerts: der Gebrauch der Arbeit resultiert in mehr Wert als für Arbeitskraft und Produktionsmittel insgesamt bezahlt wird. Damit ist nun also die Grundlage für die Erklärung gegeben, warum sich der Mehrwert in einem Tauschverhältnis darstellt – und doch nicht aus diesem erklärt werden kann²⁵³. Die Produktion aber wird zur „verselbständigten Macht“ gegenüber der Arbeiterin, da sie in diesen als für eine Zeitspanne verkaufte Ware in diesen eingeht. Gegenüber der – um mit Sohn-Rethel zu sprechen – „transzendentalen“ Ebene des Tausches ist damit die Produktion in radikalem Gegensatz wie auch Zusammenhang gegeben.

„Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohns oder in Wert und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle

²⁵¹MEW 26.2, 403

²⁵²MEW 23, 181

²⁵³ „Der Austausch von Äquivalenten, der als die ursprüngliche Operation erschien, hat sich so gedreht, daß nur zum Schein ausgetauscht wird, indem erstens der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsprodukts ist und zweitens von seinem Produzenten, dem Arbeiter, nicht nur ersetzt, sondern mit neuem Surplus ersetzt werden muß. Das Verhältnis des Austauschs zwischen Kapitalist und Arbeiter wird also nur ein dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein, bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert. Der beständige Kauf und Verkauf der Arbeitskraft ist die Form. Der Inhalt ist, daß der Kapitalist einen Teil der bereits vergegenständlichten fremden Arbeit, die er sich unaufhörlich ohne Äquivalent aneignet, stets wieder gegen größeres Quantum lebendiger freier Arbeit umsetzt. Ursprünglich erschien uns das Eigentumsrecht gegründet auf eigne Arbeit. Wenigstens musste diese Annahme gelten, da sich nur gleichberechtigte Warenbesitzer gegenüberstehen, das Mittel zur Aneignung aber nur die Veräußerung der eignen Ware und letztere nur durch Arbeit herstellbar ist.“ (A.a.O., 608f.)

Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.“²⁵⁴

Den Begriff des Kapitals als gesellschaftliches Verhältnis zu bestimmen, hat also unmittelbare Folgen für Begriff und Vorstellung von einer warenproduzierenden Gesellschaft überhaupt. – Die einfache Unterscheidung in unmittelbare und akkumulierte Arbeit impliziert entweder gar keinen Begriff von Gesellschaft – die einzelne Arbeiterin stellte dann eben „bloßes Element im *Arbeitsprozess*“ dar; oder sie wird zur Grundlage einer bestimmten, nämlich „mystifizierten“ Vorstellung von jener Gesellschaft. Solcher Alternative lassen sich die „Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten“ zuordnen.

Der Position Letzteren entspricht jene vom Warenfetischismus, die anstatt der Gesellschaft als ganzer nur den pragmatischen Boden einzelner Warenbesitzer kennt. In dem Possenspiel vom Produktionsmittelbesitzer²⁵⁵ gerät dieser beim Versuch, seine Position zu rechtfertigen, in eine Aporie nach der anderen – um schließlich festzustellen, dass er solche „apologetischen Flausen“ gar nicht benötigt: er kann sich auf das positive Recht berufen, wonach er eben als Besitzer von Kapital den Mehrwert beibehält. Aber auch die andere Seite der Alternative, jene des Arbeiters, ist von Mystifikationen – nun aber naturrechtlichen – nicht frei.²⁵⁶

Fällt nämlich mit der einfachen Entgegensetzung von lebendiger und akkumulierter Arbeit die Vermittlung über den Verkauf der Arbeitskraft – d.h. die Wertform – als unwesentlich weg, so stehen sich ein einfaches Geben und Nehmen von Arbeit gegenüber. Deren Gemeinsames ist eben die Arbeit – ohne das Wertverhältnis aber fällt diese mit dem Wert selbst zusammen. Die einfache Gleichung kann nun als Kriterium eines gerechten Tausches verwendet werden: einmal festgestellt, dass die Arbeit mehr Wert produziert als was in den Löhnen enthalten ist, kann die Herkunft des Mehrwerts nur als Diebstahl des Kapitals an der Arbeit gefasst werden. Dass eine solche Moralisierung des Kapitalverhältnisses bereits bei den unmittelbaren Nachfolgern Ricardos einsetzt, zeigt Michael Heinrich:

„Genau wie für Smith und Ricardo erscheint auch für Hodgskin Warenproduktion als natürliche, dem Menschen angemessene Produktionsweise. Der Äquivalententausch ist ihm Ausdruck natürlicher

²⁵⁴ A.a.O., 562

²⁵⁵ Vgl. a.a.O., 206f.

²⁵⁶ Zwar bezieht sich die „Rechtsvorstellung des Arbeiters“ an der oben zitierten Stelle auf die Erscheinungsweise der Lohnarbeit, insofern sie die ganze geleistete Arbeit als bezahlt erscheinen lässt, d.h. auch die Mehrarbeit, die in die Produktion von Mehrwert eingeht. Eine konsequente Kritik des „Werts der Arbeit“ als „irrationeller Ausdruck“ (MEW 23, 561) muss jedoch auch die umgekehrte Vorstellung betreffen.

Gerechtigkeit und da beim Austausch zwischen Kapital und Arbeit anscheinend keine Äquivalente getauscht werden, dem Arbeiter nicht mehr alles gehört, was er produziert hat, ist dieser Tausch ungerecht.“²⁵⁷

Mit einem solchen Kriterium von Gerechtigkeit²⁵⁸ ist unmittelbar jene positive Vorstellung von Gesellschaft gegeben, die ich im ersten Abschnitt dieser Arbeit anhand der Metapher vom Sozialorganismus thematisiert habe. Mit der Reduktion des gesellschaftlichen Verhältnisses auf die bloße Vermittlung der Produktionsinstanzen von lebendiger und vergegenständlichter Arbeit, richtet sich die Gesellschaft unter dem Kriterium ihrer Reproduktion auf, verschwindet die Spaltung der Lohnarbeiterin in ihrer Identität als Produzentin, die bestohlen wird. Einer solchen Enthistorisierung von Gerechtigkeit entgehen einerseits gerade die spezifischen Machtverhältnisse innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft; andererseits wird gerade vom Kapital produzierter Schein verwendet, um die Forderung nach dessen Abschaffung zu stellen²⁵⁹. Die Differenz von Arbeitskraft und Arbeit stellt einen Riss durch die Totalität der Gesellschaft dar, den der Terminus von einer „unbezahlten Arbeit“, die *deshalb* ungerecht wäre, nicht überbrücken kann. Für Marx gehört der Terminus der Gerechtigkeit denn auch ganz der gesellschaftlichen Oberfläche zu:

„Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten, als Äußerungen ihres gemeinsamen Willens und als der Einzelpartei gegenüber von Staats wegen erzwingbare Kontrakte erscheinen, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise ist ungerecht. Ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware.“²⁶⁰

²⁵⁷ Heinrich 2003, 60f.

²⁵⁸ Moralisierung, die im zwanzigsten Jahrhundert Schule gemacht hat: „Ricardo findet ein gesellschaftliches Verhältnis vor, in welchem der Reichtum unter der Form von Waren *und* Geld existiert. Nominalistisch läßt er zunächst diesen so widersprüchlichen wie umfassenden Begriff des Reichtums einfach fallen, indem er behauptet, Geld und Ware seien eigentlich bedeutungslose Hirngespinnste, in Wahrheit zählten nur materielle Produkte. Er subtrahiert also vom erscheinenden Reichtum das Geld, ignoriert die Warenform der Produkte und erklärt den Rest zum wirklichen Reichtum. Nichts anderes taten auch die Faschisten, als sie gegen Zinsknechtschaft, Finanzkapital, raffendes Kapital hetzten, nur um das vermeintlich produktive Kapital ungeschoren davon kommen zu lassen.“ (Pohrt 1976, 39)

²⁵⁹ Vgl. die *Kritik des Gothaer Programmes*: „Die Befreiung der Arbeit erfordert die Erhebung der Arbeitsmittel zu Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit mit gerechter Verteilung des Arbeitsertrags.' [...] Was ist ‚gerechte‘ Verteilung? Behaupten die Bourgeois nicht, daß die heutige Verteilung ‚gerecht‘ ist? Und ist sie in der Tat nicht die einzige ‚gerechte‘ Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt, oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen?“ (MEW 19, 20)

²⁶⁰ MEW 25, 352

„Arbeit“ ist also abhängig von dem gesellschaftlichen Verhältnis, in welchem sie auftritt und zur Darstellung gelangt. Durch den Verkauf der Arbeitskraft spaltet sich die Arbeit in ihren Tausch- und Gebrauchswert. Unter diesen Bedingungen ist es nicht mehr möglich, jene „materialistische Reduktion“, von der im ersten Abschnitt dieser Arbeit die Rede war, zur Grundlage eines positiven Begriffes vom gesellschaftlichen Ganzen zu machen – die Arbeit entzieht sich ihrer Repräsentation auf der gesellschaftlichen Oberfläche. Von dieser Einsicht ausgehend versucht Enrique Dussel, dessen Lektüre der Marxschen Kritik im folgenden Kapitel thematisiert wird, das Kapitalverhältnis mittels des Begriffes von der *Exteriorität* darzustellen.

2. Enrique Dussel: Entfremdung als Integration

„In der Subjektform ist das Individuum nicht Herr seiner selbst, sondern die leibhafte Erscheinung der Arbeitskraft. Und Subjekt kann das Individuum nur bleiben, wenn es in einem als kapitalproduktiv und staatsloyal sich bewährt. Für das erste kann es gar nichts, für das zweite aber umso mehr tun. Die organische Aversion gegen den Markt, die das Subjekt als immerhin körperbehaustes ausbrütet, wendet sich in den fanatischen Applaus für staatliche Arbeitsbeschaffung. Die marktformige Abstraktion vom Organischen des Individuums läßt das Subjekt nach dem ‚organischen Staat‘ schreien. Daß es keine Arbeit hat und keine Aussicht darauf, kann es sich nicht anders verständlich machen denn als [...] ungerechten Ausschluß aus der Subjektform [...].“²⁶¹

Da Enrique Dussels Texte ein, so weit ich sehe, seltenes Beispiel für den Versuch darstellen, die Marxsche Kritik mittels des Ansatzes Lévinas' zu lesen, sollen sie hier kurz thematisiert werden. Bewegen sich die frühen Texte noch ganz im theoretischen Rahmen Lévinas', der nur um die Entfremdungskritik des jungen Marx erweitert wird²⁶², so wenden sich erst die späteren Texte der *Kritik der politischen Ökonomie* im eigentlichen Sinn hin. Diese Verlagerung geht einher mit einem merklich geringeren Interesse für Lévinas. Zwar war schon in den frühen Texten von Dussel die Kritik an einer Idolatrie des *Anderen* zentral, der nur „liturgisch verehrt werden soll“:

„Wir schulden also Lévinas die Beschreibung der ursprünglichen Erfahrung, aber wir müssen ihn überwinden, zurücklassen in dem, was die Einsetzung der Vermittlungen betrifft [...]. Der Andere vergegenwärtigt sich [nach Lévinas, Anm. M.S.] als absolut anders, schließlich ist er zweideutig, absolut unverständlich, inkommunikabel, uneinholbar, man kann ihn nicht befreien (retten). Der Arme pro-voziert zwar, aber schließlich bleibt er für immer arm, elend.“²⁶³

²⁶¹ Bruhn 1994, 147f.

²⁶² Vgl. Etwa: Dussel, Enrique: Philosophie der Befreiung. Hamburg 1989

²⁶³ Dussel E.: Palabras preliminares, in: ders./Guillot D. (Hrsg.), Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Buenos Aires 1975. Zit. n. Schelkshorn 1992, 97

– Kritik also an einer Theorie, die nicht zeigt, wie jener *Andere* „geschichtlich zu befrei[en]“ wäre, schließlich „wie man eine neue Ordnung konstruieren soll“²⁶⁴ – Dennoch bleiben in den späteren Texten zur Marxschen Kritik zumindest zwei Kategorien leitend, die aus der Beschäftigung mit Lévinas stammen: das Verhältnis der Exteriorität gegenüber der Totalität, und, daraus folgend, die *Metaphysik* des Verhältnisses gegenüber einer *Ontologie* der Fakten. Es wird jedoch zu zeigen sein, wie jenes Programm einer „Vermittlung des Anderen“ über den Umweg einer Kritik der politischen Ökonomie das Verhältnis der Exteriorität i.S. Lévinas’ geradezu umkehrt. Hierbei stütze ich mich – nicht zuletzt wegen der wenigen Übersetzungen – auf einen Kommentar, den Dussel zu Marx’ Notizen und Vorarbeiten zum *Kapital* verfasst hat²⁶⁵.

Den Ansatz bildet dabei der Fokus auf die Reproduktion der Gesellschaft als einem Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse – die ihrerseits jedoch zunächst von ihrer gesellschaftlichen Repräsentation abgehoben werden müssen:

„When the ‘social relations of productions’ are mentioned in the Marxist tradition, it is frequently forgotten that the *social* ‘relationship’ is, first, a ‘relationship’ among persons [...]“²⁶⁶

Wiederum also – vgl. den zweiten Abschnitt dieser Arbeit – bildet eine Differenz zwischen den gesellschaftlich-sozialen Verhältnissen und den personalen den Ausgangspunkt, Exteriorität zu denken. War dort jedoch die Problematik unmittelbar gegeben durch die Rechtssubjektivität der Individuen und ihren individuellen Beziehungen, so wird nun gewissermaßen ein Ursprung der Exteriorität gesucht. – Im Gegensatz zu den Charaktermasken des einfachen Tauschverhältnisses setzt Dussel die Alterität in der Produktion an, nämlich in der Spaltung der Arbeit im Kapitalverhältnis. Ist die zum Verkauf stehende Arbeitskraft zukünftige Option, die objektiviert dagegen – wie sie sich im fixen Kapital darstellt – vergangene, so bleibt die „lebendige Arbeit“ als gegenwärtige. Dussel kann sich dabei auf Marx’ Sprachgebrauch stützen:

„The capitalist, who represents value as such, is confronted by the worker, as labour capacity pure and simple, as worker in general, so that the antithesis between self-valorizing value, self-valorizing objectified labour,

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Towards an unknown Marx (Dussel 2001)

²⁶⁶ A.a.O., 203

and living value-creating labour (*werthschaffenden*) labour capacity forms the point and the actual content of the relation.”²⁶⁷

Die beständige Integration des Individuums ins Kapitalverhältnis und das gleichzeitige Fortbestehen seiner als Subjekt *lebendiger Arbeit* wird nun zum zentralen Angelpunkt. *Lebendige Arbeit* besteht fort, indem sie notwendig ist für die Produktion von Mehrwert; andererseits geht sie nicht auf in der Gleichung von Arbeit und Lohn, die konstitutiv wird für die gesellschaftliche Totalität:

„This ontological act by which the ‘exteriority’ of ‘living labour’ is denied (and by which the latter is totalized or subsumed) is the labourer’s ‘alienation’: negation of the Other (different from capital) and constitution of the living labour as wage labour.”²⁶⁸

Die Konstitution der Lohnarbeit als Eintritt in die gesellschaftliche Totalität bedeutet zugleich die Negation der Alterität des Individuums, das in dieses Verhältnis eintritt. Es wird Subjekt, indem es sich einerseits von seiner Arbeitskraft, die es verkauft, trennt, andererseits wird es – im Vollzug der Arbeit- zum Anhängsel des fixen Kapitals. Dies deckt sich mit der Genese der Totalität im Sinne Lévinas’, der den Tausch und die Gewalt als die beiden für die gesellschaftliche Totalität wesentlichen Konstituenten bestimmt (vgl. den zweiten Abschnitt meiner Arbeit). Indem Dussel jedoch solche Konstitution in das Kapitalverhältnis miteinbezieht, stößt er auf den Begriff der lebendigen Arbeit, die ihm nun als Garant für das Fortbestehen der Exteriorität dient. Bereits hier findet sich eine gegenüber der Marxschen Analyse entscheidende Fortführung. Was bei Marx unter *lebendiger Arbeit* ²⁶⁹ zur nicht weiter ableitbaren Grundlage für die Herkunft des Mehrwerts dient, also rein ökonomische Kategorie bleibt, wird von Dussel zurück ins vorausgesetzte „personale Verhältnis“ verschoben. – Jene scheinbar „flüssige“, dynamische Form der Arbeit ist ja zunächst keine positiv bestimmbares Phänomen, sondern Negativum, das aus der Analyse des Mehrwerts aus dem einfachen Verhältnis von Arbeit und Kapital gewonnen wurde.²⁷⁰ Demgegenüber schließt Dussel diese negative, rein ökonomische Bestimmung eines Sachverhalts kurz mit dem exterioren Verhältnis der Arbeiterin zum Kapital – was als „ethisches Verhältnis“ zugleich

²⁶⁷Zit. n. Dussel 2001, 3 (Dussel stützt sich auf die Ausgabe der *Marx Engels Collected Works* 30, 41)

²⁶⁸A.a.O., 12

²⁶⁹Zum Begriff der *lebendigen Arbeit* bei Marx vgl. das Schlusskapitel meiner Arbeit.

²⁷⁰Freilich bleibt es in der Marxschen Kritik nicht bei dieser negativen Bestimmung. Von der Analyse des Mehrwerts aus ergeben sich etwa die geschichtlichen Darstellungen in den Abschnitten zum Kampf um den relativen und absoluten Mehrwert (MEW 23, Fünfter Abschnitt) oder das Kapitel von der „ursprünglichen Akkumulation“ (a.a.O., 741ff.)

jederzeit abhängig bleibt von der ersten ökonomischen Voraussetzung, nämlich der Notwendigkeit lebendiger Arbeit für die Produktion von Mehrwert.

Die „alienation“ der Arbeiterin entspricht nun zunächst der Verknüpfung von distributiver und produktiver Ebene, d.h. von personalem und sachlichem Verhältnis, wie er schon in Marx' Mehrwertbegriff gegeben ist: Dussel bestimmt sie einerseits als Entfremdung vom Produktionsprozess, d.h. von der dominierenden gesellschaftlichen Zeit; andererseits ist sie Entfremdung von einem als ethisch im eigentlichen Sinn bestimmten Verhältnis. So schließt Dussel aus der oben zitierten Differenz zwischen „social“ und „personal“ production:

„When the ‘social relations of productions’ are mentioned in the Marxist tradition, it is frequently forgotten that the *social* ‘relationship’ is, first, a ‘relationship’ among persons [...] the ‘social’ moment of the relationship indicates the already perverse nature of capitalism (‘isolated’ worker, non-communitarian labour, etc.).“²⁷¹

Der Dualismus zwischen “social relation” und “personal relation” führt damit zu einer weiteren entscheidenden Transformation des Produktionsverhältnisses im Marxschen Begriff von Mehrwertproduktion: nicht nur wird die politökonomische Analyse unmittelbar „ethisch“ gelesen. – Wo bei Marx das gesellschaftliche Verhältnis als personales verstanden wird – nämlich im Sinne der Konstitution einer Rechtssubjektivität der Arbeitskraftbesitzerin – die gegenüber den „sachlichen Arbeitsbedingungen“ gesetzt wird, fällt bei Dussel das Tauschverhältnis als gesellschaftliches mit dem Arbeitsprozess zusammen – dem gegenüber die Arbeiterin zu stehen kommt. Sie erlebt die „Alienation“ in der Exteriorität. In einem Kommentar zu den Grundrissen schreibt Dussel:

„Sozusagen in der ‚Welt‘ des Kapitals (oder das unter seinem Horizont konstituierte) ist der Arbeiter kein Seiendes: Nichts. Jenseits des Kapitals (und noch nicht subsumiert...) ist er Nicht-Objektivität (weil er noch nicht Objekt ist...) Wenn der Reichtum Kapital ist, befindet sich **außerhalb** die ‚absolute Armut‘. **Nichts** an Sinn, Nichts an Realität, unproduktiv, inexistent, ‚Nicht-Wert‘. Diese Position haben wir ‚den Anderen‘ genannt.“²⁷²

Dussel scheint also gerade jener Position, die durch das Tauschverhältnis zustande kommt, den Tausch aber noch nicht ausführt, als das *Altrui* der Exteriorität zu

²⁷¹Dussel 2001, 203

²⁷² Dussel, E.: La producción teórica de Marx. Commentario as los Grundrisse. México 1985, S. 333. Zit. n. Schelkshorn 1992, S. 143

bestimmten: die Arbeiterin als Rechtsperson, die über ihre Arbeitskraft am Markt zu verfügen hat und über deren Arbeit in der Produktion verfügt wird. *Weil* jedoch diese Position gerade mit der Subjektivität der Rechtsperson zusammenfällt, kann sie nur in einem praktischen Außen verortet werden, die über nichts anderes als über die Entfremdung von den personalen Verhältnissen im Sinne Dussels, d.h. zwischen Individuen, bestimmt wird. Solche Bestimmung setzt Dussel nun als „metaphysische“ der kapitalistischen Totalität und ihrem ontologischen Begriff gegenüber; erst damit ist für ihn die Möglichkeit einer Kritik gegeben:

“Our claim is to indicate that the ontological analysis of capital (to discover its foundations, the identity of being or the essence as the origin of the phenomenal forms of its manifestation), of the ‘value that valorizes itself’, is only possible from a *critical* position (which we have called metaphysical rather than ontological). The ontological critique of capital is possible from a *practical* ‘outside’ of capitalism (thus being able to constitute the ‘totality’ of capital (not the realm of *my* world, because it could not be an object) as a ‘subject matter’. ‘Exteriority’ is the practical condition that allows the ‘totality’ of the capital to be submitted to a critique. But, in addition, such ‘exteriority’ is the place of the *reality* of the other, the non-capital, the living labourer in his corporeality not *yet* subsumed by the capital.”²⁷³

Mit dem letzten Satz geht Dussel jedoch aus der bloß negativen Bestimmung des Außen, der Alterität hinaus. Lebendige Arbeit ist nun ihrerseits eine Wirklichkeit („Wirklichkeit, die wirklicher ist als das Wirkliche“, sagt Lévinas in Bezug auf die Alterität). Doch was ist nun jenes *Altrui*, das die Entfremdung sowohl von seinen „personalen“ Verhältnissen und von seiner Arbeit erfährt? Dass es nicht einfach das Individuum sein kann, liegt auf der Hand. Als solches wäre es nur jenes Seiende, das seiner Vergesellschaftung gegenüber steht.²⁷⁴ Die Setzung jener „metaphysisch“ bestimmten Wirklichkeit verlangt jedoch nach einer Bestimmung, die einerseits jenseits des Individuums als Subjekt seiner Arbeitskraft, andererseits diesseits seiner Subsumierung unter den Produktionsprozess zu stehen kommt – und dennoch, zumindest *de jure* innerhalb einer gegenüber der kapitalistischen Totalität selbständigen Wirklichkeit von „personal relations“ ist:

“The only absolute positive, not relative to any other term, is the human being in community, the person, living labour, and thus, Marx’s *materialism* is *historical* or *productive* materialism; namely, it is the materiality of the labourer’s ‘corporeality’ (his body, his basic needs, his

²⁷³Dussel 2001, 240f.

²⁷⁴ Was es in dem *idealen* Begriff von Mehrwert der Marxschen Analyse – d.h. vor dem Widerstand und der Organisation im Verhältnis des Klassenkampfes auch tut.

sensibility – no longer in a theory of knowledge interpretation, Kant's or Feuerbach's intuitive sensibility, but a sensibility of need, *of hunger*) from which all that is economic emerges, from which all economic science must be thought. From such a real and sensible corporeality of living labour everything must be ethically judged."²⁷⁵

Diese Wirklichkeit scheint Dussel über eine eigentümliche Interpretation des Marxschen Wertbegriffes zu denken.

„Concrete labour, notwithstanding the time and social formation, is now determined as 'social labour' – in the capitalist sense of the word, no longer produces only materially a product with a use value, but also now it posits surplus value. According to Marx, to posit value is not the same as to posit 'more' value, 'new value', 'to valorize (*verwerten*)'."²⁷⁶

Ein solcher Begriff von Wertsetzung, die unabhängig ist von einer Mehrwert produzierenden Gesellschaft widerspricht jedoch explizit schon dem Ansatz Marx':

„Der Begriff von Wert, ganz der modernen Ökonomie angehörig, weil er der abstrakteste Ausdruck des Kapitals selbst und der auf ihm ruhenden Produktion ist.“²⁷⁷

Ausgehend von der Differenz zwischen Wert und Mehrwert ergibt sich für Dussel also eine rechtmäßige Sphäre des Werts, die unabhängig vom Mehrwert bestimmt wird. Er fährt fort:

“Labour that valorizes is a specific type of labour: 'social labour' (which, as we have said, is neither 'communal' labour, nor 'living' labour as such).”²⁷⁸

Die erste Differenz – zwischen sozialem und personalem Verhältnis – setzt sich also fort in jener von Mehrproduktion und Wert einerseits, Mehrwert andererseits. Jener wird der lebendigen Arbeit, die in ihrer Wirklichkeit zugleich kommunale ist bzw. sein könnte, beständig vorenthalten, „gestohlen“. Darin also besteht der „perverse“ Charakter der Arbeit, insofern sie „gesellschaftliche“ geworden ist.

²⁷⁵ A.a.O., 203

²⁷⁶ A.a.O., 13

²⁷⁷ (II.1.2/646) D.h. Wert hat nach diesem Zitat keine selbständige historische Gestalt; in der Differenz zum Mehrwert bezeichnet sie bloß den Unterschied zwischen der Reproduktion des Werts der Arbeitskraft und dem Mehrwert, den sie zusätzlich produziert. Vgl. auch MEW 19, 375f.: „Er würde also gefunden haben, dass der ‚Wert‘ der Ware nur in einer historisch entwickelten Form ausdrückt, was in allen andern historischen Gesellschaftsformen ebenfalls existiert, wenn auch *in andrer Form, nämlich gesellschaftlicher Charakter der Arbeit*, sofern sie als *Verausgabung ‚gesellschaftlicher‘ Arbeitskraft* existiert. Ist ‚der Wert‘ der Ware so nur eine bestimmte historische Form von etwas, was in allen Gesellschaftsformen existiert, so aber auch der ‚gesellschaftliche Gebrauchswert‘, wie er den ‚Gebrauchswert‘ der Ware charakterisiert.“

²⁷⁸ Dussel 2001, 13

„If, for Marx living labour is the origin of all critique (and of reality) of capital, the *addressee* of critical theory is the ‘proletarian consciousness’: for such a consciousness to know that all capital is nothing but living labour. But **not only as value**, which could hypothetically share its appropriation in communitarian form, but as alienated, stolen surplus value [...]. Such ‘knowledge’ (*Wissen*) of the ‘proletariat’s consciousness’ about the essence of capital, and not only about its phenomenal and fetishized appearance, is the effective *historical realization* of science (*Wissenschaft*) in Marx’s sense.“²⁷⁹

Die Versammlung der *lebendigen Arbeit* unter dem Wert, den sie “hypothetically” auch für sich produzieren könnte, bildet also deren eigentliches Konstituens – und nicht mehr die “alienation”, die ihr den Charakter der Exteriorität erst unter kapitalistischen Bedingungen gibt. Damit verschwindet jedoch die Verhältnisbestimmung zwischen Totalität und exteriorer Wirklichkeit, zwischen Identität und *Altrui* in der diffusen Vorstellung einer lebendigen Arbeit, die zur Statthalterin einer vergangenen Produktionsweise *und* einer zukünftigen wird.

Der letzte Schritt bildet schließlich eine *negative* Vermittlung von Exteriorität und Totalität über Anleihen aus der Dependenztheorie, d.h. der Differenz zwischen dem zentralisierten Kapitalismus und der kapitalistischen Produktion in den weniger entwickelten Ländern. Annahme ist dabei, dass ein beständiger Transfer des Mehrprodukts aus der „Peripherie“ ins Zentrum stattfindet, wobei die lokale Bourgeoisie, als Statthalterin des zentralen Kapitals ebenso ausgebeutet wird. – *Altrui*, das ist jetzt die „alienated living labour of classes, peripheral, under-developed peoples, of the so-called Third World struggling in national and popular processes of transformation against central and peripheral globalized capitalism“²⁸⁰ die in einer „nationalen Befreiung“ den Wert nun für sich produzieren soll:

„Proletarians liberate themselves from the capitalist class only through *national* revolutions by taking *state power*.“²⁸¹

Solche Alternativlosigkeit einer nationalen Befreiung ist weniger willkürlich, als es zunächst den Anschein hat. Zwar wird die Alterität der lebendigen Arbeit theoretisch über die Analyse des Mehrwerts als dessen Grundlage entdeckt – zugleich aber deren Status aus der Produktion in die prekäre Lage des Individuums verlegt, das nur seine Arbeitskraft besitzt. In der fragwürdigen Identifikation dieser Alterität mit der „living“ oder „communal labour“ ist alles Weitere beschlossen: diese lässt sich

²⁷⁹ A.a.O., 203f. [Herv. von mit, M.S.]

²⁸⁰ A.a.O., 204

²⁸¹ A.a.O., 232

innerhalb des politökonomischen Rahmens, in dem Dussels Text bleibt, nur als Produktion von Wert denken, und dieser, obwohl aus der Analyse des Mehrwerts gewonnen, bildet nun das Zentrum. Die Einheit von Individuen als Gleichen aber, die sich qua ihrer Stellung als Lohnabhängige unterscheiden und gleich sind, ist eben nichts anderes als ein Nationalstaat – wenn in diesem – wie in Dussels Fall nationale Solidarität gegenüber dem “Zentrum” herrschen soll, so heißt das eben nur, das der Nationalstaat eine wichtigere Funktion in der Produktion, bis zu deren völliger Übernahme, innehat. –So kann Dussel über das sandinistische Projekt eines „national and popular movement“ schreiben:

„National in that, by overcoming capitalist dependency, the country can accumulate the fruit of the labour of its workers as its own wealth. *Popular* in that the classes oppresses by past capitalism, but even those who were *nothing* for total national capital (the unemployed, the ethnic minorities, the marginal population, etc.) [...] can organize a new, liberated way of life on the basis of their culture – and of their religion as part of their popular *culture* – as an affirmation of the exteriority of concrete, historical *living labour*.“²⁸²

Die Exteriorität, als Kategorie zunächst aus der Reduktion der Individuen auf ihre Arbeitskraft in ihrem Verhältnis zum privaten bzw. globalen Kapital gewonnen, wird nun durch ein Staatskapital „affimiert“; dieser Unterschied scheint für Dussel wichtig zu sein. Der Terminus der Exteriorität hat dabei den Vorteil, so offen zu sein, dass auch gleich alle kulturellen und religiösen Residuen in dieses Staatsprojekt eingeschrieben bzw. fungibel gemacht werden können. Kurz, es ist ein völkischer oder auf Völkern aufbauender Staat, gewachsen auf scheinbar organischen wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen, deren Exteriorität nur den Konkurrenzkampf der globalen Peripherie mit dem Zentrum ausdrückt.

Gegenüber der Applikation von Exteriorität auf die Ebene der Zirkulation wie ich sie im zweiten Abschnitt dargestellt habe, zeigen sich hier ungleich schwere Folgen einer unkritischen Substitution der abstrakten ökonomischen Verhältnisse durch solche von Individuen als „Anderen“. Nur aus der Grundlegung der *social relations* durch *personal relations* aber kann Dussel das abstrakte Kapitalverhältnis durch die Exteriorität aufladen. Diese verleiht dem „ethical judgement“ Dussels bloß rhetorisches Gewicht, hat aber inhaltlich keine Auswirkungen. Grundlegend für das Verhältnis von Arbeit und Kapital, schließlich für Peripherie und globalem Zentrum ist wiederum – vgl. weiter oben – die Ungerechtigkeit des gestohlenen Mehrwerts.

²⁸² A.a.O., 234

Die Unterscheidung des Individuums in Subjekt der Arbeitskraft und Arbeiterin wird zurückgenommen und jene als – nun exterior aufgeladenes – Subjekt von Naturrecht vorausgesetzt.

Nun ist – vgl. den ersten Abschnitt meiner Arbeit – auch bei Lévinas „der Proletarier“ in besonderer Weise in einer exterioren Beziehung. Auch dort resultiert sie aus der Reduktion auf das Bedürfnis, wird aber als absoluter Mangel begriffen, der nicht einfach durch Restitution des Arbeitsproduktes und ominöser „kultureller Werte“ beseitigt werden könnte in einem Staat, der „Exteriorität affirmiert“. Dass ein Staat dazu gar nicht in der Lage ist, zumindest innerhalb des theoretischen Rahmens von Lévinas, wird noch zu zeigen sein. Vorerst aber will ich auf den Begriff der Gerechtigkeit im Hinblick auf eine Konstruktion von Gesellschaft eingehen, wie sie auch bei Dussel vorliegt.

3. Cornelius Castoriadis: Gerechtigkeit als Konstitution

In seinem Versuch, den Terminus der lebendigen Arbeit als Exteriorität der kapitalistischen Totalität entgegenzusetzen, benötigt Dussel, jene einzubetten in einen gleichsam autonomen Kontext: zwar beständig der kapitalistischen Akkumulation ausgesetzt, dennoch de jure eigenständig. Diese Setzung habe ich in Bezug auf eine linke Interpretation Ricardos bzw. auf die Marxsche Kritik des Kapitalfetischs zu lesen versucht. Die Vorstellung von Gerechtigkeit selbst aber, die für Dussel erst den eigentlichen Konnex zwischen Totalität und Exteriorität schafft – anders gesagt: die Gerechtigkeit als Moment solcher Konstruktion wird dabei einfach vorausgesetzt.²⁸³ Im Folgenden will ich anhand eines Textes von Cornelius Castoriadis der Bedeutung nachgehen, der der Vorstellung von Gerechtigkeit für die Konstruktion eines Begriffs von Gesellschaft zukommen könnte.

Castoriadis geht in dem Aufsatz *Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns* zunächst von dem unklaren Status aus der der *Werts substanz* zukommt. Dabei rekuriert Castoriadis auf das Tauschverhältnis, wie es bei Aristoteles als Konstituens des Begriffs von Gesellschaft selbst angelegt ist. Demzufolge bildet nicht die abstrakte Arbeit als Werts substanz die Grundlage des Tausches, sondern das

²⁸³ Bzw. von der Ebene der Zirkulation und des Tausches auf die gesamte Gesellschaft ausgeweitet.

„gesellschaftliche Bedürfnis“, zwei Waren zwecks Austauschs zu vergleichen. Indem Marx solche für sich genommen bloß pragmatische Setzung zur theoretischen Grundlage mache, tendiere seine Analyse immer wieder zu einer „Metaphysik der Arbeit“²⁸⁴, d.h. zu einem Begriff abstrakter Arbeit als überhistorischer oder natürlicher Konstante: zwar gehe Marx durchaus von dem bloßen Schein aus, welche die kapitalistische Produktion als abstrakte Arbeit erzeuge²⁸⁵. Gleichzeitig aber tendiere er immer wieder zu einer übergeschichtlichen Interpretation abstrakter Arbeit, die nun als Substanz die Grundlage aller Gesellschaften bilde. – Und zugleich den Übergang in den postrevolutionären Zustand einer sich emanzipierenden Gesellschaft bilde

„Doch was gab es denn in Wahrheit zu sehen? *Nichts*. Jenes reale Trugbild, jenes geschichtliche Konstrukt einer Pseudo-Gleichartigkeit der Individuen und Arbeiten ist eine Einrichtung und Schöpfung des Kapitalismus [...], mittels dessen der Kapitalismus *sich* produziert – und das Marx, gefesselt an die ‚historische Schranke‘ der Gesellschaft, in der er lebte, von Fall zu Fall in eine universale, übergeschichtliche Bestimmung, nämlich die Substanz Arbeit verwandelt.“ (234)

Der Fetischismus Marx' bestünde dann in dem Glauben, aus der Gleichheit, die der Tausch „so gut es eben geht“ herstellt, „ließen sich die ‚Gewichtungskoeffizienten‘ ableiten“²⁸⁶, welche die Wertform bestimmen als Verhältnisse von Mengen einfacher Arbeit: „ x Maurer = y Schuster – und: 1 Baumeister = y/x Schuster“. Die bekannte historische Schranke, die nach Marx eine aristotelische Arbeitswerttheorie verhindert²⁸⁷, wird so zu einer Beschränkung bei Marx selbst: zu glauben, Vergesellschaftung ließe sich mit der Rückführung auf abstrakte Arbeit rationalisieren, aus ihr gesellschaftliche Bewegungsgesetze und historische Tendenzen ablesen zu können.

Marx aber unterstelle Aristoteles, die Frage nach dem Tauschwert dort zu stellen, wo dieser eine tiefer gelegene zum Ausgangspunkt mache, nämlich die nach der

²⁸⁴ Vgl. Castoriadis 1983, 258

²⁸⁵ „Als etwas in ‚in Wahrheit‘ und ‚objektiv‘ Bestehendes betrachtet gilt eine solche Kommensurabilität nur, insofern sie eine imaginäre Bedeutung ist, die in der kapitalistischen Gesellschaft und durch sie wirkt. Diese imaginäre gesellschaftliche Bedeutung, realer als alle ‚Realität‘, diese wirkliche Fiktion samt all den Bedeutungen, die sie mitführt und auf die sie verweist, bildet viel eher eine ‚historische Schranke‘, die in gewissem Maße verständlich werden lässt, warum Marx die Substanz Arbeit bald als rein physiologisch-natürlich, bald als ganz und gar gesellschaftlich denken kann; warum er sie bald übergeschichtlich, bald in besonderer Weise an die kapitalistische Phase gebunden sieht; warum sie einerseits als Erscheinung der Verdinglichung des Menschen unter der kapitalistischen Ausbeutung, andererseits als Grundlage einer ‚rationalen Berechnung‘ in einer künftigen Gesellschaft gelten kann.“ (a.a.O., 236)

²⁸⁶ A.a.O., 258

²⁸⁷ Vgl. MEW 23, 74

Vergesellschaftung – die Marx seinerseits „bisweilen unter Berufung auf geschichtliche Gesetze umgehen zu können glaubt“:

„Die Frage des Aristoteles ist die *politische* Frage, die rätselhafte Gründung des politischen Gemeinwesens und der Gesellschaft (*koinônia* oder *polis*) durch Herausbildung gesellschaftlicher Individuen (*paideia*), durch Gerechtigkeit (*dikaioné*), Tausch (*allagê*) und die Untrennbarkeit dieser drei Momente. Bei diesem Konstitutionsproblem kann das Faktische kaum vom Rechtsgrund geschieden werden.“ (268)

Solche Einheit von „Faktischem und Rechtsgrund“ und deren Momente von Individuum, Tausch und Gerechtigkeit bezieht Castoriadis auf die Gerechtigkeit selbst zurück. Von ihr aus ordnet sich das Feld des Politischen, soweit es als Bild der Gesellschaft konstitutiv ist, an.

Castoriadis unterscheidet dabei mit Aristoteles zwischen einer *allgemeinen* Gerechtigkeit und einer *partikularen*. Erst in Letzterer stellt sich das Problem des Verhältnisses, das die Mitglieder einer Gesellschaft zueinander und zu ihren Reichtümern eingehen, stellt sich die Frage nach dem „Was für wen“. Die *ausgleichende* oder *arithmetische* Gerechtigkeit ist wiederum der *distributiven* oder *geometrischen* untergeordnet: erst mit dem Verhältnis, das ein Individuum und ein Gegenstand – oder mit Marx gesagt: Gebrauchswert – zu einem anderen Individuum und dessen Gebrauchswert eingeht, kann es ein Kriterium von Gleichheit oder Ungleichheit der Verteilung geben – das sich durch arithmetische Gerechtigkeit bestimmen lässt. Das proportionale Verhältnis der distributiven Gerechtigkeit bildet somit die Form, in der Gesellschaftlichkeit selbst gegeben ist: eben jenes Verhältnis A/a zu B/b , das auch in der Marxschen Ökonomiekritik kennzeichnend ist für eine warenproduzierende Gesellschaft. Im Gegensatz zu Marx jedoch gibt es für Castoriadis keinen weiteren Grund für dieses Verhältnis mehr. – Es lässt sich nicht rationalisieren mit dem Begriff abstrakter Arbeit, die sich in der Wertform darstellt; die für die Produktionsweise steht, die sich hinter diesem Verhältnis verbirgt – und die schließlich als übergeschichtliche Konstante alle Formen von Gesellschaft unter einen Horizont bringt.

Dabei gesteht Castoriadis Marx zu, dass mit der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich der Schein entsteht, als bilde die abstrakte Arbeit und das Wertgesetz die Grundlage von Gesellschaft.

„Es wäre natürlich falsch zu behaupten, Marx denke die menschlichen Bedürfnisse als ‚natürliche‘; er kennt deren ‚geschichtlichen‘ Charakter und bekräftigt das mehrfach. *Aber dieser Gedanke bleibt folgenlos.* Jedes Mal, wenn die Kategorie der Bedürfnisse ins Spiel kommt, bleibt dieser Gedanke

unberücksichtigt: Marx betreibt die Analyse der kapitalistischen Ökonomie so, als ob in ihr feste und stabile Bedürfnisse angenommen werden könnten, als ob sich etwa ein für allemal ein ‚Lebensstandard der Arbeiterklasse bestimmen ließe (eine Bestimmung, ohne die sich die Idee der ‚Ware Arbeitskraft‘ in Rauch auflöst).“²⁸⁸

Mit der Lohnarbeit entstünde somit der Schein von einem Tauschwert, der die abstrakte Arbeit bzw. die für die Reproduktion des arbeitenden Individuums notwendige Arbeit repräsentiert.

Der Fetischismus bei Marx selbst würde sich hier also zunächst in der Ausweitung der abstrakten Arbeit als Grundlage einer jeden Gesellschaft zeigen. Anders stellt sich für Castoriadis das Problem, wenn Marx in der *Kritik des Gothaer Programmes* auf eine zukünftige, sich emanzipierende Form von Gesellschaft zu sprechen kommt. – Das Kriterium der „höheren Phase des Kommunismus“ wird dort bestimmt als eine Verteilung „jedem nach seinen Bedürfnissen“ bzw. der Behandlung eines jeden „nach seinen Fähigkeiten“. Darin setzt sich zwar die Form distributiver Gerechtigkeit durch; indem damit jedoch schon die Lösung dessen postuliert wird, was Castoriadis als das „Problem des Politischen“ selbst bezeichnet, d.h. jene Anordnung von Vergesellschaftung, Tausch und Gerechtigkeit, streiche, so Castoriadis, Marx diese Frage des Politischen selbst durch.

„Selbst wenn sich das, was Marx in der *Kritik des Gothaer Programms* sagt, nur auf den individuellen Beitrag zur gesellschaftlichen Arbeit und die Verteilung der ‚Konsumtionsmittel‘ bezieht [...], so ist doch die *axia*, der Proto-Wert, *nach dem* sich jener Proto-Wert und jene Verteilung zu richten haben, das *Bedürfnis*. Während jedoch Aristoteles das Bedürfnis (*chreia*) als dasjenige versteht, wodurch der Bürgerschaft ihr Zusammenhalt gewahrt wird, (*sunechei, summenei*), geht es Marx um das Bedürfnis jedes Einzelnen: *Jedem nach seinen* Bedürfnissen.“²⁸⁹

Indem also in der „höheren Phase“ des Kommunismus die Werts substanz wegfalle, diese aber zugleich als analytische Grundlage aller bisherigen Gesellschaften fungiere, falle der Begriff von Gesellschaft selbst auseinander. Nach Castoriadis würde sich der Marxsche Ansatz damit in einer Alternative bewegen zwischen dem metaphysisch überhöhten Schein der Gleichheit von Individuen bzw. ihren Bedürfnissen und Dingen einerseits und dem „Mythos einer Gesellschaft [...], in der jeder mit jedem und mit sich selber versöhnt wäre.“²⁹⁰

²⁸⁸ A.a.O., 268

²⁸⁹ A.a.O., 266

²⁹⁰ A.a.O., 267

Damit ist unmittelbar der Ansatz der vorliegenden Arbeit angesprochen: Indem Gesellschaft auf die Verhältnisse in ihr reduziert wird – auf jenes „einander Machen“, von dem im ersten Kapitel die Rede war, so lässt sich von Gesellschaft nur noch mythisch erzählen. Dagegen habe, so Castoriadis weiter, Aristoteles mit der Trennung in die konkreten Tauschverhältnisse und dem Bild distributiver Gerechtigkeit, an die jene nur pragmatisch sich orientieren, einen *politischen* Begriff von Gesellschaft in Stellung gebracht. Zwar falle er im selben Sinn wie Marx stellenweise wieder in eine naturrechtliche Ableitung – im Gegensatz zu diesem aber löse seine Theorie Gesellschaft als solche nicht auf. Das Gemeinsame, das Aristoteles hinsichtlich des Tausches als Bedürfnis nicht einzelner, sondern der Gesellschaft als Ganzer substituiert, bleibe die Voraussetzung, um Gesellschaft theoretisch zu denken. Diese theoretische Setzung schließlich als unmittelbar politische, nicht weiter ableitbare begreifend, geht Castoriadis über Aristoteles' Ansatz hinaus. Weder naturrechtlich noch geschichtlich sei diese politische Substanz einer bestimmten Gesellschaft mit anderen vergleichbar:

„Die Probleme der ganzen Gerechtigkeit, der Herausbildung der Individuen, der *paideia* im umfassenden Sinne sowie die der Sozialisation der Psyche werden auch in Zukunft bestehen bleiben und sich niemals von selbst oder spontan durch irgendeine ‚allseitige Entwicklung‘ der Individuen lösen. Denn eine solche Entwicklung kann sich immer nur über die gesellschaftliche Erzeugung des Individuums vollziehen. Und ebenso werden, wie groß der gesellschaftliche Überfluß auch sein mag, das Problem der distributiven Gerechtigkeit, der Festlegung auf dessen, was verteilt werden kann, und das Problem der Verteilung fort dauern. Denn stets werden die Grenzen der Privatsphäre, die Einschränkungen des Rechts und der Rechte des Einzelnen in Frage stehen, soweit sie sich auf sein eigenes Leben und die ihm zur Verfügung gestellten Lebens-Mittel beziehen.“²⁹¹

Damit aber reduziert Castoriadis die „ganze Gerechtigkeit“ auf die Verteilung des gesellschaftlichen Produkts an die Privatpersonen, die als solche als rechtlich gleich gestellt, in ihren Bedürfnissen aber verschieden gedacht werden – kurz: er reduziert die Möglichkeiten von Vergesellschaftung auf deren Gestalt unter kapitalistischen Bedingungen. Schon unter Bedingungen einer Gesellschaft, wie jener Aristoteles', in der zwar Warentausch vorherrscht, aber keineswegs Lohnarbeit, könnte sie sich so gar nicht stellen. Auch von der anderen Seite her gedacht, kann die Instanz der Verteilung bei Aristoteles nicht im Sinne eines gesellschaftlichen Zentrums ausgedacht werden, von dem aus Verteilung geplant würde. Die ganze Gerechtigkeit bei

²⁹¹ A.a.O., 267

Aristoteles hat gerade nicht jenen aktiven Charakter, der einem Staat zukäme, der diese Gerechtigkeit übernimmt. Mindestens eine tendenziell durch Warentausch bestimmbare Gesellschaft, letztlich aber eine warenproduzierende Gesellschaft muss Castoriadis also voraussetzen für seinen Katalog dessen, was unabänderlich sein sollt:

„Wenn der Gegensatz zwischen individuellen Absichten und gesellschaftlicher Prägung erscheint – wie es in den sogenannten ‚historischen Gesellschaften‘ seit langem der Fall ist –, dann kann sich die Versöhnung der beiden Pole niemals mehr spontan und von selbst vollziehen. Und *auch darin* sehen wir nur eine konkrete Formulierung der Gerechtigkeit und der Politik. Von Individuen, die bereits vor jeder Sozialisation vollständig determiniert wären, könnten wir keine Antwort auf die Frage der Gerechtigkeit, weil die Annahme absurd ist, sie könnten ‚ihre‘ Fähigkeiten und ‚ihre‘ Bedürfnisse definieren [...].“²⁹²

Etwas anderes ist jedoch, Bedürfnisse als nicht natürlich bestimmt zu fassen, und andererseits von einer Gesellschaft auszugehen, welche die Individuen auf ihre Bedürfnisse reduziert. Zwar ist sich Castoriadis, vgl. weiter oben, dieser Reduktion bewusst, zugleich aber hat sie keine Auswirkung auf seinen Begriff einer überhistorischen Form von Gesellschaftlichkeit. Damit verdecken sich aber gerade die Resultate der Marxschen Mehrwertanalyse. Die Verhältnisse der Individuen werden *entweder* als unter Bedingungen der Arbeitsteilung gedacht²⁹³, *oder* unter jener der Relativität der Bedürfnisse der Individuen, nie aber als zwei Seiten derselben Vergesellschaftung. Damit kann der Staat abgelöst werden von der Ökonomie, um dieser als gleichsam neutrales Medium und Rechtsprechung gegenüberzutreten. Nicht zufällig übernimmt Castoriadis die Position des Richters, einer staatlichen Instanz, als der konkreten Vermittlung der „ganzen Gerechtigkeit“ in einer Gesellschaft.²⁹⁴ Mit der theoretischen Perpetuierung dessen, was er

²⁹² Ebd.

²⁹³ „Die Konstitution der Gesellschaft als Austausch zwischen ‚Arzt‘ und ‚Bauer‘ muß das Rätsel lösen, wie Gleichheit herzustellen ist zwischen ganz und gar Verschiedenen. Arzt und Bauer können nur existieren, wenn sie ‚kommunizieren‘ – in jeder Bedeutung des Wortes –, und kommunizieren können sie einzig über den Tausch; um tauschen zu können, müssen sie (sie selbst, ihre ‚Produkte‘, die Sachen auf dem Umweg über die Personen) einander gleichgesetzt werden. Hinter dem konstituierten Tausch gibt es den konstitutiven. [...] der die Gesellschaft begründende Tausch *ist kein* Tausch von Polstern gegen Geld, sondern Austausch zwischen der ‚Leistung‘ des Arztes und der ‚Leistung‘ des Bauern (ergon), das heißt zwischen dem Arztsein und dem Bauersein, wie es sich in ihren jeweiligen Leistungen ausdrückt.“ (a.a.O.255f.)

²⁹⁴ „Im Grunde verweisen Gesetzgeber und Richter, Gerechtigkeit und Billigkeit wechselseitig aufeinander. Wieder einmal geht es darum, der Vorschrift der Analogie, der Proportionalität, des ‚gemäß‘ zur Geltung zu verhelfen. Der Richter handelt, wie es der Gesetzgeber getan hätte, denn der wahre Gesetzgeber lässt sich vom *analogon* leiten, soll sich davon leiten lassen; und hätte er den konkreten Fall vor sich gehabt, so hätte er ihm die Lösung angepasst und ihn in richtige Proportion

„historische Gesellschaften“ nennt, übernimmt er ganz selbstverständlich deren Staatswesen, in Unabhängigkeit von den Produktionsverhältnissen in ihnen. Gesellschaft wird so transparent wie die nominalistische Reduktion des Geldes als bloßer Stellvertretung des Bedürfnisses: Verhältnis von Individuen und Gebrauchswerten unter einem bestimmten Kriterium.

Zwar geht auch Marx, wie gesehen, aus von der historischen Relativität dessen, was in einer Gesellschaft gerecht ist. Mit der Sphäre der unbezahlten Arbeit aber, mit der Spaltung des Individuums in Arbeitskraft und Arbeiter begrenzt er gerade die Möglichkeit der Anwendbarkeit der Gerechtigkeit als Kategorie. Indem Castoriadis die kapitalistische Gesellschaft als Einheit unter einem Kriterium von Gerechtigkeit fasst, kann er die Modi ihrer realen Vereinheitlichung nur noch als unabänderliche Weisen ein und desselben fassen.

Diese Unabänderlichkeit, die aus der Engführung der „ganzen Gerechtigkeit“ mit der Produktion resultiert, zeigt sich schließlich auch in der Kritik an dem Marxschen Kriterium für eine emanzipierte Gesellschaft: sie verdankt sich der Umdeutung einer Minimalforderung in das Prinzip einer Gerechtigkeit, das sich, da ohne Kriterium, unmittelbar selbst durchstreicht. Liest man jenes Kriterium – „jedem nach seinen Bedürfnissen, jeder nach seinen Fähigkeiten“ – als bloße Bedingung, so bedeutet Emanzipation, dass sich die Verhältnisse der Individuen eben nicht abhängig wären von der Reproduktion der Gesellschaft – sei's unter dem Gesetz der Wertverwertung oder dem staatlicher Produktionsführung.

Zwar ermöglicht die Trennung der ökonomischen Konstitution und Reproduktion von dem Begriff des gesellschaftlichen Ganzen und der darin gesetzten Vorstellung von Gerechtigkeit als „politischer Frage“ eine Reflexion der Theorie auf sich selbst. Mit der Kritik der Werts substanz verhindert Castoriadis die Metaphysizierung von Geschichte, ohne damit entweder Theorie oder deren geschichtlichen Gegenstand als unabänderlich hinzunehmen. Indem jedoch in dieser politischen Form des Begriffs von Gesellschaft nur wiederum unmittelbar von deren Reproduktion her gedacht wird – und Castoriadis *kann* gar nicht anders –, bleibt er innerhalb der Bedingungen, die nur für eine kapitalistische Gesellschaft gelten. Im Folgenden will ich daher zu Lévinas zurückkehren, dessen Begriff von Gerechtigkeit Ähnlichkeiten mit jenem

gebracht. Er hätte das Gesetz, das die Sprache arithmetisch wiedergibt, ein zweites Mal ‚geometrisiert‘.“ (A.a.O.,253)

von Castoriadis aufweist, ohne dass er kurzgeschlossen wäre mit der gesellschaftlichen Reproduktion.

4. Lévinas: Gerechtigkeit als Störung

Aus der Einsicht in die ontologische Unmöglichkeit, zwei Dinge und zwei Menschen kommensurabel zu machen, leitet Castoriadis die Forderung ab, den Wert als politisches Verhältnis festzumachen. Solcher Nominalismus begrenzt die Möglichkeit, Gesellschaft anders als aus der Perspektive der Gerechtigkeit als deren politisches Konstitutivum zu fassen; *als* Nominalismus aber bezieht er seine Legitimation aus der einfachen *erkenntnistheoretischen* Einsicht in die Singularität der Individuen, in die gesellschaftliche Relativität der Bedürfnisse, in die geschichtliche der Staatsformen. Gesellschaft wird formalisiert und darin als Gegenstand technokratischer Herrschaft fixiert. Die Spaltung der Individuen in ihre sinnliche Erscheinung einerseits und ihre intelligible Rechtssubjektivität andererseits wird enthistorisiert. In der Geschichte erscheint „der abstrakte Mensch“²⁹⁵.

Bei Lévinas findet sich nun ein auf den ersten Blick ähnlicher Begriff von Gerechtigkeit: auch hier ist sie auf der Oberfläche gesellschaftlicher Praxis deren – zumindest begriffliches²⁹⁶ – Zentrum. Um sie herum werden die Individuen und ihre Bedürfnisse, Institutionen und Dinge angeordnet²⁹⁷. Schon die einfache Beziehung zur Alterität aber entsprang nicht aus der Bestimmung des „anderen Menschen“ als Exemplar der Gattung²⁹⁸; im Bereich der Exteriorität, „in der Nähe“, können deshalb die Individuen auch nicht als gleiche Subjekte des Rechts begriffen werden. Die Differenz zwischen Bedürfnis und Begehren²⁹⁹, das dem Tausch und der Gewalt vorausgehende Verhältnis der „Verantwortung“³⁰⁰ entziehen sich der begrifflichen Konstruktion von Gesellschaft selbst: einerseits in der *theoretischen* Unmöglichkeit, das Individuum auf sein Bedürfnis zu reduzieren, andererseits in der Verdeckung des Begehrens im Tauschverhältnis bzw. in der Subjektivität der Rechtsperson. Die

²⁹⁵ MEW23, 96

²⁹⁶ Zur Problematik, wie bzw. ob Lévinas unterscheidet zwischen theoretischer und praktischer Konstitution von Gesellschaft vgl. den zweiten Abschnitt vorliegender Arbeit und weiter unten.

²⁹⁷ Auf die Bedeutung des Gerechtigkeitsbegriffes für den Repräsentation von Gesellschaft, ihrer Verhältnisse und Figuren hat nachdrücklich Thomas Habel hingewiesen: Vgl. Habel 1994

²⁹⁸ Vgl., JdS, 360: „Alle Anderen, die mich im Anderen bedrängen und verfolgen, betreffen mich nicht als ‚Exemplare‘ derselben Gattung, die mit meinem Nächsten aufgrund von Ähnlichkeiten oder natürlicher Gemeinschaft verbunden sind – nicht als Individuationen der Gattung Mensch [...]“

²⁹⁹ Vgl. den ersten Teil vorliegender Arbeit.

³⁰⁰ Vgl. den zweiten Teil vorliegender Arbeit.

Voraussetzung des exterioren Verhältnisses geht damit als Kritik an der Totalität der nominalistischen Kritik Castoriadis' voraus. Anders gesagt: mit der Voraussetzung der Exteriorität wird auch die erkenntnistheoretische Einsicht in die Unmöglichkeit der Vergleichbarkeit der Individuen noch zum Bestandteil der Totalität; die Auflösung des Wertes zum politischen Verhältnis, das nur in seiner Lösung auftreten kann, wird selbst zur Ontologie – die Formalisierung des Verhältnisses aber wird als theoretischen Perpetuierung praktischer Gewalt kenntlich:

„Im Bündnis zwischen Philosophie und Staat, Philosophie und Medizin wird der Abbruch des Diskurses überwunden. [...] Gewalt oder Staatsräson oder Annäherung sichern der Rationalität der Logik eine Universalität und dem Gesetz die ihm unterstellten Bereiche.“³⁰¹

Lévinas bleibt jedoch nicht bei einem einfachen Dualismus zwischen der exterioren Beziehung einerseits und der gesellschaftlichen Totalität, deren jeweilige Konkretion in einer spezifischen Gerechtigkeit bestünde. Indem Gerechtigkeit selbst in eine Konstellation der Exteriorität aufgelöst wird, bildet sie zugleich einen Übergang zur Totalität. – Zunächst aber bedeutet Gerechtigkeit eine Überlagerung des einfachen Verhältnisses zu *Autrui*; in die Nähe zur Andersheit kommt eine weitere Andersheit, eine Differenz zwischen zwei Anderen, denen ich verantwortlich bin, hinzu: ein *Dritter* „stört“ die Beziehung der Nähe.

„In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere [sic!] sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.“³⁰²

„Mit einem Schlag“ also entsteht über solche Störung ein Bewusstsein und Selbstbewusstsein – nicht jedoch wie etwa bei Lévi-Strauss: Der *Dritte* und die mit ihm eintretende Frage der Gerechtigkeit ist eben noch nicht schon der überzählige Signifikant als das eine Immanenz konstituierende Außen, das – zumindest in seiner *Einleitung ins Werk Marcel Mauss'* zugleich unmittelbar Zentrum der symbolischen Ordnung einer Gesellschaft oder eines Staates darstellt³⁰³. Die Gerechtigkeit ist nicht problematisch, weil sie zugleich den Status von Grund und Begründetem, Außen und Innen oder Transzendenz und Immanenz hätte. Diese Fragen stellten sich nur von der

³⁰¹ JdS, 368

³⁰² JdS, 344

³⁰³ Vgl. Lévi-Strauss 1989, 26: „In Wirklichkeit handelt es sich nicht darum, eine äußerliche Gegebenheit in Symbole zu übersetzen, sondern Sachverhalte auf ihre Natur eines symbolischen Systems zurückzuführen, dem sie sich einzig entziehen, um sich unkommunizierbar zu machen. Wie die Sprache *ist* das Soziale eine (und zwar dieselbe) autonome Realität; die Symbole sind realer als das, was sie symbolisieren, der Signifikant geht dem Signifikat voraus und bestimmt es.“

Sphäre aus, die Lévinas Totalität nennt. – Das Problem der Gerechtigkeit in der *Nähe* bedeutet zunächst den Einbruch eines Problems: für wen ich mich entscheiden soll, anders gesagt, einen Unterschied zu machen, wo keine Unterscheidung rechtmäßig ist. Indem der Eintritt des Dritten jedoch zugleich auch Reflexion selbst auslöst – auf mein Verhältnis zu dem anarchischen Verhältnis zu *Altrui* einerseits, zum Dritten andererseits, drängt sich die Frage nach einem Grund dieses Verhältnisses auf. – Diese Frage jedoch ist keine theoretische, sondern stellt sich als Forderung:

„In der Nähe nimmt mich der Andere in Beschlag, nach der absoluten Bedeutung, des der-Eine-für-den-Anderen: ich stehe für ihn ein, während doch niemand mich ersetzen kann und die Stellvertretung des Einen für den Anderen nicht die Stellvertretung des Anderen für den Einen bedeutet. Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe, in der das Gesicht, indem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert. Es entstehen Abwägen, Denken, Objektivieren und dadurch ein Stillstand, in dem meine an-archische Beziehung zur Illeität verraten wird, in dem sie jedoch zum Ausdruck kommt.“³⁰⁴

Es scheint mir nicht zufällig, dass Lévinas die Gestalten jener Reflexion, die durch den Dritten ausgelöst wird, in den substantialisierten Verben vom „Abwägen“, „Denken“ und „Objektivieren“ bestimmt: Gerechtigkeit bedeutet hier allenfalls den Übergang in die Totalität; gewissermaßen weist sie von dem exterioren Verhältnis in jenen Bereich, der von den rechtmäßig (transzendental) bestimmten Bedingungen ausgeht – Exteriorität selbst aber bzw. die Reflexion auf sie verweigert sich ihrem Aufgehen in dieser Totalität. Sie kann deshalb auch nicht als ein wie auch immer zu denkender „Ursprung“ des Politischen bestimmt werden, auf die sich letztere beziehen sollte. In einer solchen nähme sich das Ich gerade in eine beobachtende Position zurück, welche das Feld der Politik anordnet – es stellte sich dar als Subjekt der gesellschaftlichen Totalität: „Vernunft der Gerechtigkeit, der Staatsräson, der Vernunft der Thematisierung, der Synchronisierung, der Ver-gegenwärtigung des Logos und des Seins“.³⁰⁵ Dagegen ist jene Konstellation von Gerechtigkeit

„[...] unmöglich, ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. Seine Funktion beschränkt sich nicht auf die ‚Funktion der Urteilskraft‘, auf die Subsumtion von Einzelfällen unter die allgemeine Regel. Der Richter steht nicht außerhalb des Streitfalls, das Gesetz aber gilt innerhalb der Nähe.“³⁰⁶

³⁰⁴ JdS, 345

³⁰⁵ A.a.O., 363

³⁰⁶ A.a.O., 347

Die Gerechtigkeit wiederum, wie sie Castoriadis bestimmt – als institutionalisiertes Zentrum von Gesellschaft –, bedeutet nicht weniger einen Ausgang von der Totalität; diese ist nun zwar problematisiert als Verhältnis einer distributiven Gerechtigkeit zu ihrem Maßstab (der „ganzen Gerechtigkeit“, sodass das Subjekt ihrer Theoretisierung nicht ohne weiteres ihren Platz einnehmen könnte – worin sich aber das Ich der Exteriorität weder wieder finden noch aufheben könnte.

„Das der-Eine-für-den-Anderen ist nicht eine entstellende Abstraktion. In ihr zeigt sich von Anfang an die Gerechtigkeit – als eine, die abkünftig ist aus der Bedeutsamkeit der Bedeutung, aus dem der-Eine-für-den-Anderen der Bedeutung. Was konkret oder empirisch bedeutet, daß die Gerechtigkeit nicht eine über Massen von Menschen herrschende Legalität ist, der sich eine Technik des ‚sozialen Gleichgewichts‘ entnehmen läßt, durch die antagonistische Kräfte harmonisiert werden; es wäre dies eine Rechtfertigung des Staates, der seinen eigenen Notwendigkeiten überlassen bleibt.“³⁰⁷

Die Konstellation der Gerechtigkeit ermöglicht damit eine Reflexion der Theorie auf ihren eigenen Begriff von Gesellschaft und löst diesen von ihrer praktischen Konstitution und Manifestation.³⁰⁸ Für die praktischen Bedingungen von Gesellschaft – denen Lévinas ungleich weniger Aufmerksamkeit schenkt – habe ich bereits den Tausch und die Gewalt als die wesentlichen Figuren dargestellt. Der Übergang von der Nähe zur Totalität, den der Dritte in seiner Unterbrechung schafft, scheint bei Lévinas dem Gang der Theorie ungleich näher zu sein.³⁰⁹ – Gerade aber nicht deshalb weil sich das Denken gegenüber den geschichtlichen Gestalten unabhängig wähnte, sondern weil es von dem exterioren Verhältnis her, in *dessen* Abhängigkeit, gedacht wird.³¹⁰

Nach wie vor herrscht in der Exteriorität das pragmatische Primat des Bedeutet-, und Appelliert-Werdens gegenüber dem Inhalt – dem „Thematischen“ der Bedeutung –,

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Besonders deutlich wird diese Distanzierung der Theorie zu ihrem Gegenstand im Vergleich zur *Dekonstruktion* bei Jacques Derrida, für die der Begriff der Gerechtigkeit – nicht unähnlich zum Ansatz Castoriadis’ – gerade den unaufhebbaren Grund von Gesellschaft wie des Begriffs von ihr darstellt: „Wenn es so etwas gibt wie die Gerechtigkeit als solche, eine Gerechtigkeit außerhalb oder jenseits des Rechts, so läßt sie sich nicht dekonstruieren. Ebenso wenig wie die Dekonstruktion selbst, wenn es so etwas gibt. Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit. [...] Die Dekonstruktion ist in dem Maße / dort als unmögliche mögliche, in dem / wo *es X (Undekonstruierbares) gibt*; sie ist also in dem Maße / dort möglich, in dem / wo *es gibt* (dies ist das Undekonstruierbare).“ (Derrida 1991, 30f.) Nicht zufällig wird bei Lévinas jenes – wohl von Heidegger übernommene – „Es gibt“ zum Gegenstand der Kritik. (Vgl. JdS, passim).

³⁰⁹ In JdS, das seinem Anspruch nach weniger die Fortsetzung von TU darstellt, als dessen Überholung, kommen Tausch und Gewalt praktisch gar nicht mehr zur Sprache.

³¹⁰ Das Denken der Nähe selbst entzieht sich jeglicher Relativierung – etwa einer Kritik, welche behaupten könnte Lévinas’ Ansatz setze den Verkehr freier und gleicher (Waren)BesitzerInnen voraus.

auch wenn die Objektivation des Bedeutens – dessen „Thematisierung“ – durch den Dritten erzwungen wird. Und nach wie vor herrscht die Diachronie, konfrontiert zu werden mit dem Anderen als dessen Zeit, die mir zustößt.³¹¹ Gewissermaßen stößt mir die Synchronizität, die sich in der Konstellation der Gerechtigkeit zum ersten Mal andeutet, in solchem (Un)Maß zu, wie die Alterität der Andersheit in der einfachen Beziehung der Nähe. Was mir aber darin, in der Gerechtigkeit als ganzer, zustößt, ist nicht jene Störung durch den Dritten, sondern dessen Verbindung mit *Altrui*: „Der Andere ist von vornherein der Bruder aller anderen Menschen.“³¹² Damit ist nun die andere Seite der Gerechtigkeit gegeben. Der Dritte erzwingt nicht nur meine Reflexion, sondern im selben Maß stehe ich der Einheit, der „Intrige“ der Anderen gegenüber; ich kann und muss dieses Verhältnis der Anderen vergleichen mit meinem Verhältnis zur Alterität, die doch gerade qua ihrer Asymmetrie unvergleichbar war.

Aus der den bürgerlichen Rechtsbegriff bildenden Triade von *Liberté*, *Egalité* und *Fraternité* löst sich Letztere, um von der Exteriorität her jene Einheit zu bestimmen. Dies könnte – weniger bei Lévinas selbst – zu einer Reflexion der Theorie führen, die – und dies schon bei Lévinas – auf einem anderen Ort als dem ihren ihre Bedingungen findet. Die Freiheit ist zunächst die Freiheit des Anderen, dieser nicht die Begrenzung meiner³¹³; die Gleichheit ist zunächst das Problem, das sich stellt, wenn der Dritte hinzutritt.

Kurz, mit der Konstellation der Gerechtigkeit ergibt sich gleichsam eine Vorgeschichte der gesellschaftlichen Oberfläche, ihrer Ökonomie und Politik, die sie nicht ausgehend von ihren Erscheinungen, d.h. als Verhältnis von Wesen und Schein, begründet. Dass sie dennoch als Vorgeschichte eine Grundlage und Vermittlung der Exteriorität mit der Totalität darstellt, lässt den Ansatz Lévinas' dennoch immer wieder in eine Apologie jener Totalität abdriften. – Und zwar immer dann, so scheint es, wenn sich der unkritische Begriff von Ökonomie, Staat und Gesellschaft auszuwirken beginnt.

³¹¹ Zu diesen Punkten vgl. den zweiten Teil vorliegender Arbeit.

³¹² JDS, 344

³¹³ Vgl. das zweite Kapitel meiner Arbeit.

5. Abschließend: Exteriorität und Gesellschaftliches Verhältnis

Lévinas beansprucht also, jene gesellschaftliche Oberfläche konstituierter Subjekte in ein Verhältnis zur Exteriorität zu bringen. Dies ist auch nur konsequent, nachdem mit der Gerechtigkeit die Frage nach der Gesellschaft vorweggenommen ist, nachdem das „außer-ordentliche Engagement des Anderen gegenüber dem Dritten [...] außerhalb der Anarchie, an die Suche nach einem ersten Grund [appelliert]“.³¹⁴ Zwischen der Gerechtigkeit als Konstellation aber und ihrem Status als Moment gesellschaftlicher Totalität schiebt sich eine kritische Distanz. Sie ermöglicht es, den Legitimationscharakter eines unreflektierten Begriffs von Gesellschaft über den Weg der Exteriorität zu finden:

„Die Gerechtigkeit, die Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen – die verschiedenen Weisen des Sich-Austauschens und der Arbeit, von der Nähe her verstanden – bedeuten jeweils, daß nichts von der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen kann. Es ist wichtig, all diese Gebilde von der Nähe her aufzufinden, wo doch das Sein, die Totalität, der Staat, die Politik, die Technik, die Arbeit immer wieder nahe daran sind, ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu haben, [nur] für sich selbst zu wiegen – und zu zählen.“³¹⁵

Gegenüber den Versuchen von Dussel und Castoriadis, ausgehend von der Marxschen Kritik den Begriff des gesellschaftlichen Verhältnisses gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen aufzuwerten, erweist sich der Ansatz Lévinas' als konsequenter. Weder ordnet er die Verhältnisse einer Arbeitswerttheorie noch einem formalisierten Begriff von Gerechtigkeit als politischer Setzung unter. Gesellschaftliche Totalität aber wird von Lévinas nie auf einen Begriff gebracht – es bleibt bei einem Nebeneinander wie in obigem Zitat: „Gerechtigkeit“, „Staat“, „Institutionen“, „die verschiedenen Weisen des Sich-Austauschens und der Arbeit“. Dasselbe gilt für die subjektive Seite: nebeneinander tauchen die Individuen in der Totalität einmal als Rechtssubjekte bzw. Staatsbürger, als Arbeitende oder in ihrer Leiblichkeit auf; der systematische Zusammenhang der Totalität aber fehlt. Indem Lévinas so auf der Oberfläche der Gesellschaft bleibt, deren Subjekte letztlich auf Monaden cartesianischer Erkenntnistheorie bzw. als Warenbesitzer, zuweilen als Arbeitende, bestimmt³¹⁶, wird der ethische Appell, der auf die Totalität geht, zur Rechtfertigung des Staates und der Ökonomie, die in ihm herrschen. – Lévinas verfällt jener Seite des Fetischcharakters der Ware, die die gegebenen Verhältnisse in

³¹⁴ JdS, 351

³¹⁵ A.a.O., 347

³¹⁶ Vgl. das erste und zweite Kapitel meiner Arbeit.

der Totalität als *unabänderliche* erscheinen lässt – indem sie zu Verhältnissen von Dingen werden³¹⁷.

„Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflicht über meine Rechte. Die Selbstvergessenheit bewegt die Gerechtigkeit. Es ist infolgedessen nicht ganz unwichtig zu wissen, ob der egalitäre Staat, in dem der Mensch seine Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt), aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle und ob er auf Freundschaften und Gesichter verzichten kann. [...]“³¹⁸

Wird der Staat so aus der Nähe her bestimmt, in die er letztlich integriert wird, ist er nur noch schwer zu unterscheiden, von dem Staat einer Gemeinschaft. – Gemeinschaft, die ihren Staat scheinbar unnötig macht, um desto mehr durch diesen zu herrschen. Ein Staat aber, der auf Austausch und Mehrwertproduktion aufbaut, ist immer getragen von einem Rechtsverhältnis der Konkurrenz d.h. eines „Krieg[es] aller gegen alle“ – die Möglichkeit anzunehmen, einen „egalitären“, d.h. wohl modernen Staat auf der „irreduziblen Verantwortung des Einen für alle“ zu begründen, läuft auf seine ideologische Apologie hinaus.

Indem so der „ethische Appell“ der Gerechtigkeit an die Staatsbürgerinnen geht, wird diese zum Ideal, an dem sich ein „bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis“ (Marx) als Ganzes der Gesellschaft ausrichtet. Gerade solche Idealität aber lässt die Gerechtigkeit als exteriore Konstellation verschwinden; wie ich im vorigen Kapitel zu zeigen versucht habe, versteht Lévinas unter Gerechtigkeit ja zunächst ein problematisches Verhältnis des Ich zur Anderen und zur Dritten. Als zweite Seite hat sich dabei deren Verhältnis zueinander ergeben, das Lévinas als „Intrige“ der Anderen bestimmt, die dem Ich zustößt. Diese Seite scheint nun Überhand gewonnen zu haben: aus der problematischen Konstellation herausgelöst, wird sie nun zum ethisch gewendeten Appell an das Ich, an der Totalität in ihrer staatlichen *Erscheinungsweise* teilzunehmen.

Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit war schon die Rede von der Konstitutionsleistung des Gewalt- und Tauschverhältnisses hinsichtlich der gesellschaftlichen Totalität. Von diesen beiden Modi, die beide die Exteriorität gerade durchstreichen, ist jedoch nur in *Totalität und Unendlichkeit* die Rede. In dem Nachfolgewerk *Jenseits des*

³¹⁷Vgl. MEW 23, 86 und Lukàcs 1978, S. 187, bzw. S. 257

³¹⁸JdS, 347f.

Seins, das seinem Vorläufer gegenüber den Gerechtigkeitsbegriff in der dargestellten Weise neu entwickelt, fehlen jene konstitutiven Verhältnisse zur Gänze. Es scheint also fast so, als ersetze der Gerechtigkeitsbegriff als Übergang in die Totalität das Tausch- und Gewaltverhältnis. Bedeuten diese jedoch einen Bruch mit der Exteriorität, so ist die Gerechtigkeit deren positive Anbindung an die Totalität³¹⁹.

Bezogen auf meine Darstellung der Marxschen Mehrwertanalyse bezeichnen jene Kategorien drei verschiedene Bereiche, die zwar eben durch die Produktion von Mehrwert verbunden sind, deren Synthese jedoch gerade nicht über einen Begriff von Gerechtigkeit möglich ist. Diese ist, wie ich vor allem anhand von Dussels Ansatz zu zeigen versucht habe, ganz abhängig von der durch den Verkauf der Arbeitskraft konstituierten Oberfläche. Dahinter verbergen sich Gewaltverhältnisse: deren zentrale Momente bei Marx sind die Arbeit als Gebrauchswert des Kapitals, d.h. als dessen Eigentum einerseits, die ursprüngliche Akkumulation als gewaltförmige Produktion eines Proletariats andererseits. Gewalt ist dabei die Voraussetzung der kapitalistischen Produktionsweise, jedoch nicht im selben Sinn wie der Verkauf der Arbeitskraft die gesellschaftliche Oberfläche konstituiert.³²⁰

Ausgehend von einer solchen Interpretation ist es nur schlüssig, wenn Lévinas seinerseits Tausch und Gewalt hinsichtlich der Totalität identifiziert – insofern sie die Exteriorität zum Verschwinden bringen. Erst mit der ethischen Anbindung der Erscheinungsweisen gesellschaftlicher Totalität an das exterioere Verhältnis fällt Lévinas vor dem Hintergrund der Marxschen Kritik in eine Apologie zurück, die jederzeit davon abhängig ist, wie ihr Gesellschaft erscheint. Zwar vermischen sich hier nicht wie bei Dussel die Ebene der Verhältnisse von Individuen mit jenen durch soziale Funktionen (oder „Charaktermasken“) gebildeten auf einer ontologischen Ebene. – Sie findet auf der *praktischen* Ebene des Appells statt: Appell einer Gesellschaft, die nun durch einen positiven Gattungsbegriff begründet als „Brüderlichkeit der Anderen“ erscheint.

³¹⁹ „Und weil der Dritte nicht im empirischen Sinne die Nähe stört, sondern weil das Gesicht zugleich der Nächste und ein Gesicht unter Gesichtern – Gesicht und sichtbar – ist, deshalb ist die Verbindung zwischen der Ordnung des Seins und der Nähe unaufkündbar.“ (a.a.O., 349)

³²⁰ Zu dieser Unterscheidung zwischen einem gesellschaftlichen *de jure* und *de facto* auch den zweiten Abschnitt der vorliegenden Arbeit.

Abschließend: Menschheit, Sozialorganismus, Kunstwerk

„Die Andersheit des Anderen hängt nicht von irgendeiner Qualität ab, die ihn von mir unterscheidet; denn eine Unterscheidung dieser Art würde wischen uns gerade jene Gemeinsamkeit der Gattung voraussetzen, die die Andersheit schon vernichtet. Und dennoch, der Andere leugnet nicht schlicht das Ich; die totale Verneinung, deren Versuchung und Versuch der Mord ist, weist auf eine vorgängige Beziehung. [...] Der Andere bleibt unendlich transzendent, unendlich fremd – aber sein Antlitz, in dem sich seine Epiphanie ereignet und das nach mir ruft, bricht mit der Welt, die unsere gemeinsame Welt sein kann, deren Virtualitäten implizit in unserer *Natur* enthalten sind, und die wir ebenso in unsere Existenz entfalten. Aber das Wort hat seine Herkunft in der absoluten Differenz.“³²¹

In der einseitigen Anwendung seines Gerechtigkeitsbegriffes auf eine unkritisch übernommene gesellschaftliche Totalität von Warenbesitzenden fällt Lévinas also hinter die eigenen Ansprüche einerseits, andererseits hinter den Marxschen Begriff vom Kapital als gesellschaftlichem Verhältnis zurück. Das „Denken der Nähe“ und die durch Tausch und Gewalt konstituierte Totalität sind nun ethisch verbunden, Totalität selbst wird als Nähe verstanden zum ethischen Appell einer paradoxen Gemeinschaft von konkurrierenden Individuen. Die „Brüderlichkeit der Anderen“ wird so entweder zu deren moralisch geforderter Subsumtion unter ein Staatsvolk, oder zur Verdinglichung eines „Reiches der Moral“ jenseits der Geschichte. Lévinas' gegen Husserl gewendetes Projekt einer *Gegenreduktion*, die vom geschichtlich Seienden auszugehen versucht, erweist sich als abhängig vom gesellschaftlichen Schein einer real existierenden menschlichen Gemeinschaft, die dennoch nur ausgehen kann von den monadischen Subjekten des Warentausches. Dagegen stellte die Gerechtigkeit, wie sie Lévinas zunächst verstanden hat – als eben jene

³²¹ TU, 278

problematische Konstellation *einerseits* zwischen mir, der Anderen und der Dritten, *andererseits* zwischen mir und der „Intrige“ der Anderen – gerade einen Gegenbegriff zur Menschheit als Gattung bzw. zu den Staatsgemeinschaften, in denen sie zur Erscheinung kommt, dar. Jene Konstellation jedoch wäre nicht, weder in der kapitalistischen, noch in einer vom Zwang der zweiten Natur emanzipierten Gesellschaft auflösbar in ein Subjekt der Menschheit. Weder dürfte eine solcher Gerechtigkeitsbegriff das „Gattungswesen“ als staats- oder weltbürgerliches, noch als Subjekt von Gesamtarbeit, d.h. als Momente des menschlichen Sozialorganismus denken.

Ein solcher Begriff von Gerechtigkeit greift andererseits auch noch die von Marx übernommene frühsozialistische Forderung an, nach der „Jeder nach seinen Fähigkeiten“ zu beurteilen, „Jedem nach seinen Bedürfnissen“ zu geben sei. Wird diese als die zentrale Bestimmung der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt verstanden, also, gemäß der Kritik Castoriadis', als „politische Frage“ durchgestrichen, so tendiert sie tatsächlich auch zu einer harmonisch und zentral – durch wen auch immer – organisierten Totalität von Individuen, deren Fähigkeiten und Bedürfnisse gleichsam natürlich standardisiert vorgestellt werden. Dagegen habe ich die Marxsche Forderung als Minimalprogramm versucht zu begreifen, die gerade die Einführung gesellschaftlicher Verhältnisse mit der gesellschaftlichen Reproduktion ablöste, oder anders gesagt: die autoritäre Unterordnung der Verhältnisse durch die gesellschaftliche Reproduktion als Produktion von Mehrwert. Gegen diese Unterordnung würde sich einerseits die Einführung des Lévinasschen Gerechtigkeitsbegriffes einerseits richten, andererseits des *Begehrens* gegenüber der Reduktion auf ein Bedürfnis, das durch solche Reduktion unweigerlich als Mangel gesetzt ist (Vgl. das erste Kapitel meiner Arbeit).

So verstanden könnte sich Lévinas' Gerechtigkeitsbegriff der Konstruktion und schließlich der ethisch begründeten Rechtfertigung sei's der gegebenen, sei's einer vorgestellten Gesellschaftsform entziehen – schließlich würden die beiden Modi gegenüber der Gerechtigkeit als problematischer Konstellation zusammen fallen³²². Weder diese noch das Begehren in der (oder in die) Exteriorität sind notwendige Bedingungen um die Gesellschaft, in unserem Fall eine Waren produzierende, zu

³²² Vgl. dazu die verstreuten Bemerkungen Lévinas' zum Skeptizismus als Einwand gegen eine rationale Kohärenz eines Begriffes von Gesellschaft, der schließlich mit dieser zusammenfallen würde: „Die beständige Wiederkehr des Skeptizismus ruft uns den – in einem sehr weiten Sinne – politischen Charakter jedes logischen Rationalismus in Erinnerung, das Bündnis der Logik mit der Politik.“ (JdS, 370)

denken. Sie ermöglichen aber eine Reflexion des auf Gesellschaft gerichteten Denkens. Gerade in den zwei Seiten des Gerechtigkeitsbegriffes, dessen eine schon Gesellschaft als Totalität konstruiert, gerät ein Denken, das die *Nähe* nicht vergessen hat, in eine Aporie, die es verhindert, dass das Denken sich mit jener Totalität gleichsetzt und mehr noch, welchen Ort es dabei einnehmen würde. Wird die Gesellschaft als Totalität „ihrer eigenen Notwendigkeit“³²³ überlassen, die durch Tausch und Gewalt konstituiert wird, d.h. durch den Abbruch des Verhältnisses zur Alterität; wird weiters der Übergang zu jener Totalität als jene Konstellation zwischen Dreien gedacht als eine Gerechtigkeit, die nicht zusammenfällt mit einer Gerechtigkeit, insofern sie Grundlage der Konstruktion oder Maß der Verteilung ist, so entsteht ein Bruch im Begriff der Gesellschaft, der eine zumindest analoge Entsprechung im Marxschen Text hat: die Spaltung der Individuen in Arbeitskraft Besitzende einerseits, diese Veräußernde andererseits, wie es im Begriff des Mehrwerts resultiert. Auch von hier aus ist die Vereinheitlichung der Individuen nur kritisch darstellbar – sei’s von der Seite des positiven Rechts des Tausches oder des Naturrechts der Arbeit – jedenfalls aber indem die gewaltsame Herstellung jener Identität zum Gegenstand wird. In der kritischen Darstellung Marx’ bleibt von dem Individuum aber nur ein gesetztes Substrat. Von ihm lässt sich entweder nur aus subjektiver Sicht – als Erfahrung am eigenen Leib – erzählen, oder aber es geht auf im „nackten Leben“ der Menschen, die auf ihre Arbeitskraft reduziert werden³²⁴. Lévinas’ Beharren auf dem Verhältnis zum Anderen scheint dieser Reduzierbarkeit für die Theorie eine Grenze zu setzen, die es nicht beim eigenen oder kollektiven Leben (das schließlich mit jenem zusammenfällt) belässt, sondern die Verantwortung für das Leben des Anderen darstellt. Zugleich aber tendiert eine so gesetzte Sphäre, die sich dem Begriff der Vergesellschaftung entzieht, dazu, wie eine zweite Wirklichkeit zu erscheinen. Dies hat sich in den *Ideologien der Alterität* bei Böhme und Honneth (Vgl. das zweite Kapitel) und bezogen auf das Kapitalverhältnis bei Enrique Dussel gezeigt. Deren Voraussetzung dabei, dass, in den Worten Dussels, „social relations“ zunächst als „personal relations“ zu verstehen seien, greift zwar den Umstand auf, dass das Kapitalverhältnis unterhalb der rechtlichen Oberfläche als Zwang, d.h. als unmittelbares, sei’s staatliches, sei’s privates Gewaltverhältnis auftritt. Die unmittelbare Identifizierung des Gewaltverhältnisses als Exteriorität der lebendigen Arbeit gegenüber dem Kapital aber nimmt die Marxsche *Kritik* zurück,

³²³ JdS, 347. Vgl. das dritte Kapitel des vorliegenden Textes.

³²⁴ Vgl. etwa die Darstellung der „ursprünglichen Akkumulation“ im *Kapital*. (MEW 23, 741ff.).

und benutzt Lévinas' Alterität zur Konstruktion eines Anderen, an das schließlich als „Völker der Peripherie“ appelliert wird, produktiver zu werden als die „Totalität“ des Zentrums – das „ethische“ Verhältnis zur Alterität wird zum Faktum gesellschaftlicher Gewalt, das durch die Exteriorität gleichsam naturrechtlich legitimiert wird.

Im selben Sinn wie Dussel ein Moment des Kapitalverhältnisses personifiziert als den Anderen der Peripherie, wenden Böhme und Honneth die aus der Marxschen Kritik gewonnenen Bestimmungen von Verhältnissen an. Da diese jedoch nur von der Sphäre des Marktes, also von den Verhältnissen rechtlich Gleicher ausgehen, beziehen sich deren Konstruktionen auf den Menschen in seiner Abstraktheit. Ist dieser bei Honneth das Resultat des Wirkens gleichsam authentischer Verhältnisse von Anerkennung, so bei Böhme der Ausgangspunkt für dessen staatstragende Forderung nach der Tolerierung von Andersheit. Nicht zufällig tritt diese als *kulturelle* (bzw. subkulturelle) Andersheit auf – von der Allgemeinheit seiner Position aus, kann der Andere nur sein, was der formalen Gleichheit entgeht – nicht das Individuum, das ja bereits für die normative Konstruktion dient – sondern die „lebensweltliche“, d.h. kulturelle Wirklichkeit, in der es verortet wird, aus *der heraus es* zu kommen scheint. Böhme und Honneth gehen unmittelbar vom Rechtsverhältnis des Tausches aus, identifizieren den Anderen mit dem, was dieser formellen Gleichheit entgeht; aber mittelbar geht auch Dussel aus vom Kriterium des Tausches, insofern er das Kapitalverhältnis als ungerechten Tausch zwischen Arbeit und Kapital, schließlich zwischen der Peripherie und dem Zentrum denkt. Auch hier wird der Andere mit dem Inhalt identifiziert, den die Form angeblich ausschließt: mit der kulturellen Sphäre der sozialen Arbeit, und schließlich der Völker der Peripherie.

Diese Versuche, die *Kritik der politischen Ökonomie* in den Kontext kultureller Lebenssphären einzubetten, oder womöglich zu begründen klammern das entscheidende Moment der Marxschen Darstellung aus, nämlich von den Dingen, von den „Resultaten des Entwicklungsprozesses“³²⁵ auszugehen, die intersubjektiven Verhältnisse immer wieder an diese zurück zu binden. Nicht zuletzt das Kriterium des Tausches, die formale Gleichheit der Agenten führt hier dazu, neben den „verdinglichten“ Verhältnissen gleichsam lebendige Verhältnisse zwischen den Menschen zu denken, die von jenen für die Theorie unabhängig wären.

³²⁵ Vgl. MEW 23, 89f. bzw. das zweite Kapitel meiner Arbeit.

Der Begriff von Exteriorität bezeichnet dagegen alles andere als ein gegenüber dem gesellschaftlich Allgemeinen gedachtes Private, das ja seinerseits, als allgemeine Form oder eben bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis, ein Moment gesellschaftlicher Totalität darstellt. – Genau so wenig ist die *Diachronie* eine individuelle Zeit des (arbeitenden) Erlebens gegenüber der Synchronizität gesellschaftlicher Zeit darstellt, sondern eben als Zeit des Anderen in keinem analogen oder synthetischen Verhältnis zu jener. Wie ich im zweiten Abschnitt zu zeigen versucht habe, besteht Exteriorität nicht in der Ersetzung des gesellschaftlichen Verhältnisses durch ein individuelles, d.h. ein spontanes Verhältnis zweier Individuen. Zwar setzt ein Denken der Nähe Letzteres Voraus, nicht jedoch indem sie sich gegen das Allgemeine gegenüberstellt. Das Projekt Lévinas' besteht gerade in dem Versuch, von der Exteriorität zu sprechen, ohne sie in Abhängigkeit zur gesellschaftlichen Totalität zu bringen. Bereits hier bedeutet Exteriorität ihrem Anspruch nach eher eine Subversion des *Denkens* von Gesellschaft denn eine Darstellung gesellschaftlicher Faktizität. Die Auseinandersetzung mit *Altrui* streift immer wieder die Totalität, sie ist nicht nur Negativum, das sich konstituiert, indem es die Exteriorität aufhebt, sie stellt auch den Bereich dessen dar, was ich im ersten Kapitel als spezifischen „Empirismus“ bei Lévinas versucht habe darzustellen. So schreibt er gerade gegen jene Ansätze, die sich durch einen Dualismus zwischen den abstrakten gesellschaftlichen Verhältnissen und individuellen „Beziehungen zum Anderen“ abdichten:

„Das Eingepflanztsein in eine Landschaft, die Verbundenheit mit dem *Ort*, ohne den das Universum bedeutungslos würde und kaum existierte – eben dies ist die Spaltung der Menschheit in Einheimische und Fremde. Und in dieser Perspektive ist die Technik weniger gefährlich als die Geister des Orts. Die Technik beseitigt das Privileg dieser Verwurzelung und des Exils, das sich darauf beruft. Sie befreit von dieser Alternative. Es geht nicht darum, zum Nomadentum zurückzukehren, das ebenso unfähig ist wie das sesshafte Leben, einer Landschaft und einem Klima zu entrinnen. Die Technik entreißt uns dieser Heideggerschen Welt und dem Aberglauben des *Orts*. Von nun an zeigt sich eine Chance: die Menschen außerhalb der Situation wahrzunehmen, in der sie sich vorübergehend aufhalten, das menschliche Antlitz in seiner Nacktheit aufleuchten zu lassen.“³²⁶

Ein solcher Empirismus übernimmt das abstrakte Gattungswesen in seinen geschichtlichen Erscheinungsweisen. Die Verhältnisse von Tausch und Gewalt, die Arbeit, in obigem Fall die Technik, schließlich die Gerechtigkeit als Konstellation

³²⁶ Lévinas 1996, 175

wären dann sowohl Übergänge wie Momente einer nicht systematisierten Totalität, die dennoch nicht „ihr Gravitationszentrum in sich hat“³²⁷.

Damit entgeht die Theorie Lévinas aber auch einem wesentlichen Moment der Kritik Marx' an den bürgerlichen Ökonomen, der zufolge diese die Produktionsweise als ungeschichtliches Faktum begreifen und nur der Zirkulation bzw. Distribution historisch verschiedene Formen zusprechen. Umso mehr dabei die Arbeit als ungeschichtliches Faktum bzw. Naturnotwendigkeit gesetzt wird, umso mehr erscheint sie, so Marx, in den geschichtlich bestimmten Formen jener Epoche, welche die Arbeit ja erst als theoretisch verallgemeinerbaren Gegenstand entdeckt hat. – Die politische Ökonomie denkt die Arbeit als notwendige „Entfremdung“ der Individuen von ihrem Produkt:

„Der Ton wird gelegt, nicht auf das Vergegenständlichtsein, sondern das *Entfremdet*-, *Entäußert*-, *Veräußert*sein [...]. Soweit auf dem Standpunkt des Kapitals und der Lohnarbeit die Erzeugung dieses gegenständlichen Leibs in fact als Prozeß der Entäußerung vom Standpunkt der Arbeit aus oder der Aneignung fremder Arbeit vom Standpunkt des Kapitals aus erscheint –, ist diese Verdrehung und Verkehrung eine *wirkliche*, keine *bloß gemeinte* [...].“³²⁸

Als „Verdrehung“ aber kann diese Wirklichkeit nur begriffen werden, wenn, wie ich zu zeigen versucht habe, der Schein von „lebendiger“ und „vergegenständlichter“ Arbeit als Resultat bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse gedacht wird. So ist im *Warenkapitel* die Werts substanz nur deshalb „kristallisierte Arbeit“, insofern sie dem Tauschverhältnis entspringt; diese Substanz aber wiederum nur wirklich in einer Gesellschaftsform, die auf einer Mehrwertproduktion beruht, welche diese Substanz erst zum Gegenstand hat. Letztere wiederum erzeugt durch die Lohnarbeit den Schein, dass sich in der Bezahlung die geleistete Arbeit – und nicht der Wert der Arbeitskraft – ausdrückt. In beiden Fällen aber benötigt Marx die Kategorie der gesellschaftlichen Produktion als allgemeiner, d.h. unabhängig von der Position der Arbeit oder der Warenbesitzer. Letztere werden erst dadurch als Monaden des Tausches sichtbar und Gesellschaft nicht bloß als Summe der Subjekte und ihres Besitzes. Die Mehrwertproduktion andererseits kann nur gesetzt werden aus der Annahme, dass tatsächlich Mehrwert produziert wird und sich die einzelnen

³²⁷ „Es ist wichtig, all diese Gebilde von der Nähe her aufzufinden, wo doch das Sein, die Totalität, der Staat, die Politik, die Technik, die Arbeit immer wieder nahe daran sind, ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu haben, [nur] für sich selbst zu wiegen – und zu zählen.“ (JdS, 347)

³²⁸ MEW 42, 722

Kapitalbesitzer nicht nur übervorteilen. Darauf lässt sich jedoch nur schließen aus einem geschichtlichen Faktum – dem technischen Fortschritt oder, in der Terminologie Marx', der Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkräfte. Hier, auf dieser geschichtsphilosophischen Ebene erscheint die Arbeit in ihrem „Vergegenständlichtsein“ – weder als entfremdete noch als angeeignete, sondern als das Ganze der Gesellschaft in ihrer Dynamik. Dennoch ist diese Totalität gegenüber den Verhältnissen der Produktion, in denen sie erscheint – in den Worten des Zitats weiter oben – gegenüber der „wirklichen“ entfremdeten und angeeigneten Arbeit nicht „wirklich“. Sie kann sich nur im Kapital und seiner Tendenz darstellen:

„Die große geschichtliche Seite des Kapitals ist, diese *Surplusarbeit*, überflüssige Arbeit vom Standpunkt des bloßen Gebrauchswerts, der bloßen Subsistenz aus, zu *schaffen*, und seine historische Bestimmung ist erfüllt, sobald einerseits die Bedürfnisse soweit entwickelt sind, daß die Surplusarbeit über das Notwendige hinaus selbst allgemeines Bedürfnis ist [...] – andererseits die allgemeine Arbeitsamkeit durch die strenge Disziplin des Kapitals [...] entwickelt ist als allgemeiner Besitz des neuen Geschlechts – endlich durch die Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit, die das Kapital [...] beständig voranpeitscht, so weit gediehen ist, daß der Besitz und die Erhaltung des allgemeinen Reichtums [...] nur eine geringere Arbeitszeit für die ganze Gesellschaft erfordert [...]; also die Arbeit, wo der Mensch in ihr tut, was er Sachen für sich tun lassen kann, aufgehört hat.“³²⁹

Die kritische Kategorie der gesellschaftlichen Produktion aber kippt freilich dann um in eine positive Vorstellung, wenn über die „geschichtliche Seite des Kapitals“ hinausgedacht wird, d.h. wenn dieses die Bedingungen einer Produktion geschaffen hat, die „allgemeiner Besitz“ ist:

„[...] mit dem Setzen der Tätigkeit der Individuen als unmittelbar allgemeiner oder *gesellschaftlicher*, wird den gegenständlichen Momenten der Produktion diese Entfremdung abgestreift; sie werden damit gesetzt als Eigentum, als der organische gesellschaftliche Leib, worin die Individuen sich reproduzieren als Einzelne, aber als gesellschaftliche Einzelne.“³³⁰

Die abstrakte Vorstellung einer emanzipierten Gesellschaft wird nun selbst zum einfachen Verhältnis von der lebendigen Arbeit und ihrem Produkt. Wenn aber die wesentlichen Momente dieser Vorstellung im „allgemeinen Bedürfnis“ der „Surplusarbeit“, in der „allgemeinen Arbeitsamkeit“ und in der Lebendigkeit des „gesellschaftlichen Leibs“ besteht, so gleicht sich diese Vorstellung der Erscheinungsweise des Kapitals, wie Marx selbst sie folgend darstellt:

³²⁹ A.a.O., 244

³³⁰ A.a.o., 722f.

„Im Kapital wird zwar die Unvergänglichkeit des Werts (to a certain degree) gesetzt, indem es zwar sich inkarniert in den vergänglichen Waren; die Unvergänglichkeit wird gesetzt als das einzige, was sie sein kann, Vergänglichkeit, die vergeht – Prozeß – Leben. Diese Fähigkeit erhält das Kapital aber nur, indem es als ein Vampyr die lebendige Arbeit beständig als Seele einsaugt.“³³¹

Umgekehrt gesagt, erscheint das Kapital hier selbst als wesentliches Moment eines sozialen Organismus, das zwar die „lebendige Arbeit“ einsaugt, deren telos es aber zugleich ist³³². Dieser Charakter des Kapitals ist jedoch bloßer Schein – nicht deshalb, weil die „lebendige Arbeit“ für sich genommen bereits ein Organismus wäre, der vom Kapital wie von einem Parasiten befallen ist. Marx geht aus „Unvergänglichkeit des Werts“, die das Kapital setzt, und die es nur erhalten kann, indem es sich in den „Waren inkarniert“ – der „reelle Schein“ vom Leben entsteht also, weil das Kapital die gesellschaftlichen Verhältnisse als „Eigenschaften der Dinge“ behandelt.

Worauf aber bezieht sich im Gegensatz zu diesem scheinbaren Organismus jener „organische gesellschaftliche Leib“, in dem die Arbeit „unmittelbar gesellschaftlich“ ist? Offenbar im selben Sinn unmittelbar auf die Dinge in ihrer „sinnlichen Erscheinung“ als Gebrauchswerte. – Oder, in Bezug auf die distributive Gerechtigkeit, die ich im dritten Kapitel dargestellt habe, in der gesellschaftlichen Form, dass „jedem nach seinen Bedürfnissen“ zusteht. Diese Form kann in der Abstraktion des „gesellschaftlichen Leibes“ nur als harmonischer Prozess der Individuen zueinander und zum Ganzen, bzw. des Ganzen zu den Individuen vorgestellt werden.³³³ Die Abstraktheit dieser Konstruktion lässt auch Castoriadis’ Kritik, Marx’ Begriff einer emanzipierten Gesellschaft „streiche das Politische durch“³³⁴, entweder zum tautologischen oder zum spitzfindigen Argument werden. Das Problem stellt sich eher darin, dass die Vorstellung des sozialen Organismus

³³¹ A.a.O.: 545f.

³³² Zwar taucht an dieser Stelle die Metapher vom Organismus nicht wörtlich auf, die Begriffe „Leben“, „Prozess“ und das Verhältnis von lebendiger Arbeit und „vampirischem“ telos scheinen mir Grund genug, den Begriff hier anzuwenden.

³³³ Marx nähert sich in den oben zitierten Stellen selbst der Abstraktheit an, die er an der im ersten Kapitel bereits zitierten Stelle der *Randglossen* „Herrn Rodbertus“ vorwirft: „Der zweite ist der *Gebrauchswert*, den ein aus vielen individuellen Organismen (bzw. Individuen) bestehender *sozialer Organismus* hat“ (p. 48, Text). Schönes Deutsch! Handelt es sich hier um ‚Gebrauchswert‘ des ‚sozialen Organismus‘ oder um einen im Besitz eines ‚sozialen Organismus‘ befindlichen Gebrauchswert (wie z.B. Land in den primitiven Gemeinwesen), oder um die bestimmte ‚soziale‘ Form des Gebrauchswerts in einem *sozialen Organismus*, wie z.B. dort, wo Warenproduktion das Herrschende, der Gebrauchswert, den ein Produzent liefert, ‚Gebrauchswert für andre‘ und in diesem Sinn ‚gesellschaftlicher Gebrauchswert‘ sein muß?“ (MEW 19, 373)

³³⁴ Vgl. das dritte Kapitel meiner Arbeit.

unter dem Prinzip distributiver Gerechtigkeit das „Politische“ als Zentrum der Vorstellung sowohl im subjektiven als auch im objektiven Sinn voraussetzt, sie aber verschweigt.³³⁵

Die subjektive Seite einer solchen Vorstellung erwähnt Lévinas in einer erstaunlichen Passage, die den Blick der Politik mit jenem der Kunst engführt, und sie von der Exteriorität, die er hier im Kontext eines „messianischen Friedens“ denkt:

„Die Moral erhebt sich gegen die Politik; sie geht über die Klugheit mit ihren Funktionen und über die Regeln des Schönen hinaus; sie erhebt Anspruch auf Unbedingtheit und Universalität. Historisch geschieht das in dem Augenblick, in dem die Eschatologie des messianischen Friedens sich über die Ontologie des Krieges legt. Die Philosophen misstrauen der Eschatologie. Freilich nutzen sie die Gelegenheit, um ihrerseits den Frieden anzukündigen; sie deduzieren einen Endfrieden aus der Vernunft, die in den alten und neuen Kriegen ihr Spiel treibt: Sie gründen die Moral auf die Politik.“³³⁶

Die methodische Annahme des sozialen Organismus bzw. dieser selbst als Vorstellung von einer Gesellschaft, deren Arbeit unmittelbar ihr Eigentum ist, würde sich unter dem Blick der Politik wie ein Kunstwerk (freilich im klassischen Sinn) ausnehmen; die bestimmende Urteilskraft schlägt um in die reflektierende, die überall harmonische Interaktion von Individuen auffindet, im Zeichen einer „allseitigen Vervollkommnung des Gattungswesens“. Dieses, das Gattungswesen, kann nur als Selbstzweck gefasst werden, und insofern erschiene es dem Blick jener „ästhetisierenden Politik“ als formale Zweckmäßigkeit i.S. Kants.³³⁷

³³⁵ Gerhard Scheit entwickelt von der Verdrängung des Begriffs des Souveräns durch die Vorstellung vom Sozialorganismus bei Marx eine notwendige Ergänzung der Kritik der politischen Ökonomie: „Vom Subjekt aber schreibt Marx. Er beschreibt hier die Überwindung durch Krisen wie der Naturwissenschaftler den Vorgang in einem Organismus. Das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft wird aufgefaßt, als ob es ein Subjekt wäre – ein Subjekt, das jenen Gegensatz durch Krisen überwinden muß, will es weiter bestehen. Auf diese Weise wird nun doch der Schein eines Weltgeistes erzeugt, eines absolut unbewegten Selbstzwecks, der alles bewegt. Und der Schein, der in Wahrheit nur einer Art Arbeitshypothese entspringt, kann sich verfestigen, wenn jene gesellschaftliche Tat nicht bewußt bleibt, ohne die es nicht einmal das Geld gäbe, der Staat.“ (Scheit 2004, 153f.)

³³⁶ JdS, 21

³³⁷ Vgl. KdU, B 35. Eine solche Bestimmung des politischen Blicks als die „subjektiver Zweckmäßigkeit“ bei Kant, die „ohne allen (weder subjektiven noch objektiven) Zweck“ einzubeziehen, auf ihren Gegenstand blickt, wäre freilich bloßer Schein, da sich Politik nur schwerlich ohne „Interesse“ oder „Lust“ vorstellen lässt; anders gesagt ist eine solche Bestimmung im selben Sinn polemisch wie obige Passage Lévinas'. In diese Lage aber bringt sich jener Blick von Außen, jene Vorstellung auf Gesellschaft als Ganzer. Für ist das Ganze der Verhältnisse der Menschen untereinander du zur Natur tatsächlich nur für die *reflektierende Urteilskraft* zu fassen: „Wir haben im Vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierten Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als *letzten Zweck* der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft, zu beurteilen hinreichende Ursache haben.“ (KdU, B 388)

Aber Marx' Entwurf bleibt eben zu abstrakt, als dass auf ihn ein solcher Vergleich zuträfe. In seinen wesentlichen Bestimmungen fasst er bloß das Resultat der „geschichtlichen Seite des Kapitals“ unter der Bedingung der Befreiung von dessen Produktionsverhältnissen: die Vergesellschaftung der Arbeit einerseits, und von daher einer gesellschaftliche „Surplusarbeit“, die die relative Unabhängigkeit einer solchen Gesellschaft von der Natur ermöglicht, um schließlich den natürlichen wie gesellschaftlichen Zwang zur Arbeit abzuschaffen.

Was aber, wenn das Kapital seine „geschichtliche Seite“ längst erfüllt hat; wenn also die „Surplusarbeit über das Notwendige hinaus selbst allgemeines Bedürfnis“ geworden ist, ohne, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie erscheint, überwunden wären? – Wenn schließlich die Gebrauchswerte, die das Kapital produziert von der *historischen* Ebene gänzlich verschwunden wären in der Mehrwertproduktion? Wolfgang Pohrt, der diesen geschichtlichen Zustand voraussetzt³³⁸, folgert daraus, dass sich mit dem Begriff der „notwendigen Arbeit“ auch zugleich jener der Surplusarbeit auflöst, damit aber auch die geschichtliche Dimension der „lebendigen Arbeit“:

„Aus diesem Gegensatz herausgelöst hingegen ist die als reine Subjektivität gesetzte, rein beliebige Arbeit solche, die nicht einmal mehr die Lebendigkeit der Individuen erhält.“³³⁹

In Bezug auf die „Vergegenständlichung“ des Kapitals, von der Marx in der weiter oben zitierten Stelle schreibt, müsste dies bedeuten, dass sich die Gesellschaft bereits unter kapitalistischen Verhältnissen vergegenständlicht hat – unabhängig von der Position der „entäußerten“ wie der „genommenen Arbeit“ oder anders gesagt: bereits im Rahmen jener geschichtsphilosophischen Dimension, in der Marx überhaupt den Mehrwert an die Surplusarbeit koppeln kann. Damit wäre auch die „Steigerung der Produktivkräfte“ nur noch im Rahmen des Erhalts der gesellschaftlichen Verhältnisse zu fassen. Die Frage aber, ob die Vorstellung vom Organismus nun bloßer Schein, kritische Kategorie oder Antizipation der Grundlagen einer anderen Gesellschaft darstellt, lässt sich unter diesen Bedingungen nicht mehr beantworten; alle drei Momente fallen zusammen. Tatsächlich kann Pohrt, der sich diese Frage allerdings gar nicht mehr stellt, eine Stelle aus dem *Grundrissen* ganz in seinem Sinn zitieren:

³³⁸Voraussetzung deshalb, weil das Verschwinden des Gebrauchswert nicht beweisbar ist. Dies zeigt der normative Begriff einer „Produktion von „Schund““ der sich durch Pohrts gesamtes Buch hindurch zieht.

³³⁹ Pohrt 1976, 81

„Wenn im vollendeten bürgerlichen System jedes ökonomische Verhältnis das andre in der bürgerlich-ökonomischen Form voraussetzt und so jedes Gesetzte zugleich Voraussetzung ist, so ist das mit jedem organischen System der Fall. Dies organische System selbst als Totalität hat seine Voraussetzungen und seine Entwicklung zur Totalität besteht eben [darin], alle Elemente der Gesellschaft sich unterzuordnen, oder die ihm noch fehlenden Organe aus ihr heraus zu schaffen. Es wird so historisch zur Totalität.“³⁴⁰

Als solche „historische Totalität“ scheint das spekulative „sich Machen“ des Gattungswesens, gegen dessen Vorstellung Marx in der *Deutschen Ideologie* – vgl. das erste Kapitel meiner Arbeit – polemisiert, tatsächlich wirklich geworden zu sein. Dagegen hat Marx an dieser Stelle das „Einander Machen“ gestellt; ein Verhältnis, das in späteren Texten, so weit ich sehe, keine systematische Entwicklung erfährt. Die Differenz jedoch ist dennoch erhalten, indem die Kritik Marx', wie gesehen, nicht beim Menschen oder den unmittelbaren Verhältnissen zwischen den Menschen ansetzt, sondern bei den Dingen. Der gesellschaftliche Reichtum „erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung‘“ und von ihnen, den Dingen her, und immer wieder zu ihnen zurückkehrend, entwickelt Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse. Wenn aber vom „Standpunkt des Gebrauchswertes“ her keine historische Dimension mehr feststellbar ist, die die „historische Totalität“ der organisch gewordenen Gesellschaft transzendiert, so wird es für die Theorie ein leichtes, diese Totalität lebensphilosophisch aufzuladen. Es sei hier, recht willkürlich, der Ansatz Maurizio Lazarratos angeführt, der es in seinem Buch *Videophilosophie* erfolgreich schafft, den von der Kategorie des gesellschaftlichen Verhältnisses im Wesentlichen gereinigten Begriff vom Wert mit dem Bergsonschen von der Dauer engzuführen. Die leere Zeit des Kapitals wird, abgetrennt von ihrer geschichtlichen Dimension, zur Dynamik eines Sozialorganismus, der in den verschiedensten „Kristallisationen“ von Zeit in Erscheinung tritt.

„Marx sah im Verhältnis von *Zeit* und *Subjektivität* den Schlüssel zur Lösung des Rätsels von Arbeit und Ware – in Form einer „Kristallisation von Zeit“. Kino, Video und digitale Technologie führen heute eine andere Form der Zeitkristallisation ein, einen neuen Maschinentypus, der im Gegensatz zu den mechanischen und thermodynamischen Maschinen nicht Zeit allgemein kristallisiert, sondern die Dauer der Wahrnehmung, der Sensibilität und des Denkens.“³⁴¹ (Videophilosophie, 129)

³⁴⁰ MEW 42, 203. Vgl. Pohrt 1976, 82

³⁴¹ Lazarrato 2002, 129

– Der Gegensatz von lebendiger und vergegenständlichter Zeit wird hier zum Konstruktionsprinzip einer Gesellschaft, die tatsächlich wie ein soziales Kunstwerk erscheint. Als fraglose Wirklichkeit angenommen, lässt sie nur noch Manipulationen von innen her zu, jede Tätigkeit und jede Untätigkeit, jede Praxis zwischen den Menschen wird zur künstlerischen Tätigkeit an diesem Bau:

„Intellektuelle Arbeit, Arbeitszeit und Lebenszeit, Bild und Sache, das Wirkliche und das Imaginäre, die Zeit und der Raum, das verschwindet nicht, aber erhält durch das Eintreten der Zeitkraft eine andere Bewertung. Es ist die nicht-chronologische Zeit, die diese Unterscheidungen im Inneren einer neuen Natur distribuiert, die sie reversibel, weniger starr, modulierbarer macht; es ist die Zeit, die als unmittelbare Quelle erscheint, als Ursprung der Unterschiede, funktionell und nicht ‚objektiv‘.“³⁴²

Hier fände der Ansatz Lévinas' seine kritische Anwendung, die Diachronie von dem Verhältnis zur Alterität her zu denken, und nicht von einem Erleben, das zusammenfällt mit der gesellschaftlichen Zeit. Die „Trennung“³⁴³ von der ersten wie von der zweiten Natur, an der sie festhält, könnte sich als Korrektiv einer *Kritik der politischen Ökonomie*, die, dem Begriff vom „vom geschichtlichen Standpunkt“ des Gebrauchswerts verlustig gegangen, beständig droht, an sich selber verrückt zu werden.

³⁴² A.a.O., 178

³⁴³ Vgl. das erste Kapitel meiner Arbeit.

Bibliographie:

- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann.
Frankfurt a.M. 1997 [Zit. als GSA]
- Ders.: Gesellschaft. In: GSA 8, S. 9ff.
- Ders.: Negative Dialektik. In: GSA 6
- Ders.: Vernunft und Offenbarung. In: GSA 10.2, S. 608ff.
- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. In: GSA 3
- Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt am Main, 1968
- Althusser, Louis: Der Gegenstand des Kapital. In: Althusser Louis / Balibar, Etienne: Das Kapital lesen I & II. Hamburg 1972, 94ff.
- Baas, Bernard: Das öffentliche Ding. In: Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan. Hg. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt a.M. 1994, S. 93ff.
- Backhaus, Hans-Georg: Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik. Freiburg i.Br. 1997
- Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod. München 1982
- Bellour, Raymond / Foucault, Michel: Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben. In: Antworten der Strukturalisten. Hg. von Adelbert Reif. Hamburg 1973, 157ff.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff von Geschichte. In: Ders., Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, Bd. I.1, S. 691ff.
- Ders.: Zur Kritik der Gewalt. In: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, S. 179 ff.
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a.M. 1962
- Böhme, Hartmut: Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext. In: Marxismus. Versuch einer Bilanz. Hg. von Volker Gerhardt. Magdeburg 2001, S. 289ff.
- Bösch, Robert: Unheimliche Verwandtschaft. Anmerkungen zum Verhältnis von Marxismus-Leninismus und Antisemitismus. <http://www.trend.infopartisan.net/trd0201/t130201.html> (1.10.2008). Zuerst erschienen in: Krisis 1995, Nr. 16/17
- Brandt, Reinhard: Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. Stuttgart 1974

- Bruhn, Joachim: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg i.Br. 1994
- Castoriadis, Cornelius: Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns. In: Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. Frankfurt am. 1983, S. 221ff.
- Davidson, Donald: Was Metaphern bedeuten. In: Ders.: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt 1986, S. 343-371
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. München ²1997
- Die Größe von Jassir Arafat, in: Gilles Deleuze: Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995, Frankfurt am Main 2005, S. 226ff.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt a.M. 1974
- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Frankfurt a.M., 1996
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt a.M. 1991
- Debord, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1996
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a.M. 1970
- Dussel, Enrique: Towards an unknown Marx, London u.a. 2001
- Fischer, Anton: Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Karl Marx. Zürich 1978
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M., 1971
- Habbel, Thomas: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas - Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber. Mainz 1994
- Halfmann, Jost / Rexroth, Tillmann: Marxismus als Erkenntniskritik. Sohn-Rethels Revision der Werttheorie und die produktiven Folgen eines Mißverständnisses. München u.a. 1976
- Heinrich, Michael: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster ³2003
- Henrich, Dieter: Über die Einheit der Subjektivität. In: Philosophische Rundschau 3, H1./2., 1955, 28-69

- Holz, Klaus: Historisierung der Gesellschaftstheorie. Zur Erkenntniskritik marxistischer und kritischer Theorie. Pfaffenweiler 1993
- Honneth, Axel: Verdinglichung. Frankfurt a.M. 2005
- Husserl, Edmund: Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte, Hg. von Klaus Held. Stuttgart 1986
- Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, S. 80ff. [1986a]
 - Konstitution der Intersubjektivität, S. 166ff. [1986b]
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd. IV. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1974 [zit. als *KrV*]
- Ders.: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X [Zit. als *KdU*]
- Ders.: Zum ewigen Frieden. Werkausgabe Bd. XI, S. 191ff.
- Lévi-Strauss, Claude: Einleitung in das Werk Marcel Mauss'. In: Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie 1. Hg. von George Balandier. Frankfurt a.M. 1989, S. 7ff.
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg i.Br. u.a. 1998
- Ders.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg i.Br. u.a. 1998 [Zit. als *JdS*]
- Ders.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg i.Br. u.a. 1987 [Zit. als *TU*]
- Ders.: Schwierige Freiheit, Frankfurt a.M. 1996
- Ders.: Vom Sein zum Seienden. Freiburg i.B. u.a. 1997
- Ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München u.a. 1995
- Lazzarato, Maurizio: Videophilosophie. Zeitwahrnehmung im Postfordismus. Berlin 2002
- Lüdemann, Susanne: Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären. München 2004
- Lukàcs, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Darmstadt 1978
- Marx, Karl / Engels Friedrich: Werke. Berlin 1962-1983 [Zit. als *MEW*]
- Dies.: Die deutsche Ideologie. In: MEW 3, S. 5ff.
- Marx, Karl: Das Kapital. In: MEW 23-25
- Ders.: Einleitung in die „Grundrisse der politischen Ökonomie“. In: MEW 42, S. 15ff. [Zit. als *Einleitung*]

- Ders.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 42, S. 47ff.
- Ders.: Kritik des Gothaer Programms. In: MEW 19, S. 13ff.
- Ders.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW Ergänzungsband, 1. Teil, S. S.465ff.
- Ders.: Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“. In: MEW 19, 355ff.
- Ders.: Theorien über den Mehrwert. MEW 26 1.-3.
- Ders.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, S. 391ff.
- Mao Tse-tung, Ausgewählte Werke Band III, Verlag für fremdsprachige Literatur, Peking 1969, S.239ff. Zit. nach http://www.infopartisan.net/archive/maowerke/MaoAWIII_239_319.htm [6.4.2008])
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In: Ders.: Soziologie und Anthropologie 2. Hg. von George Balandier. Frankfurt a.M. 1989, S. 9ff
- Paschukanis, Eugen: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Hg. und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner und Leonid Mamut. Freiburg i.Br. u.a. 1991
- Platon, Der Staat. Üs.u.Hg. von Karl Vretska. Stuttgart 1982 [Zit. als *Pol.*]
- Ders.: Theaitetos. In: Spätdialoge. Übertragen von Rudolf Rufener. Zürich 1965
- Pohrt, Wolfgang: Theorie des Gebrauchswerts oder über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt. Frankfurt a.M., 1976
- Scheit, Gerhard: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt. Freiburg i.Br. 2004
- Schelkshorn, H.: Ethik der Befreiung. Wien 1992
- Simmel, Georg: Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe Bd. 6. Hg. von David P. Frisby. Frankfurt a.M., 1989
- Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und Körperliche Arbeit. Frankfurt a.M. ²1973
- Ders.: Gespräch über die ‚Genese der Ideen von Warenform und Denkform‘. In: Symposium Warenform-Denkform. Zur Erkenntnistheorie Sohn-

- Rethels. Hg. von Heinz D. Dombrowski, Ulrich Krause und Paul Roos. Frankfurt u.a. 1978, S. 7ff.
- Srubar, Iija: Die Ebene der Lebens-Welt im Aufbau der Marx'schen Theorie, In: B.Waldenfels u.a. (Hg.), Phänomenologie und Marxismus Bd. 4, Frankfurt/M. 1979, S. 95ff.
- Strasser, Stephan: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie. Den Haag 1978
- Ulbricht, Walter: Die Bedeutung des Werkes „Das Kapital“ von Karl Marx für die Schaffung des entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus in der DDR und den Kampf gegen das staatsmonopolistische Herrschaftssystem in Westdeutschland. Zit.n.: http://www.deutsche-kommunisten.de/Walter_Ulbricht/Ulbricht-1967-100_Jahre_Kapital.pdf (1.10.2008)
- Wohlrapp, Harald: Überlegungen zu Form und Genese. In: Symposium Warenform-Denkform. Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels. Hg. von Heinz D. Dombrowski, Ulrich Krause und Paul Roos. Frankfurt u.a. 1978, S. 208ff.

Zusammenfassung

Ausgehend von der bekannten Polemik Foucaults in *Die Ordnung der Dinge*, der zufolge sich die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* „wie ein Fisch im Wasser des neunzehnten Jahrhunderts“ bewege, und also weniger Kritik sei, denn dem Bedürfnis nach lückenloser Repräsentation in einem über den *Arbeitsbegriff* konstituierten Feld nachkomme, möchte ich in meiner Arbeit dem Begriff vom *gesellschaftlichen Verhältnis* bei Marx nachgehen bzw. in einem Spannungsverhältnis zu jener, mit Foucault gesprochen, ‚Quasi-Transzendentalie‘ der Arbeit zu lesen. – Richtet sich doch ein wesentlicher Aspekt der Kritik Marx‘ an den politischen Ökonomien Smiths und Ricardos gegen deren Enthistorisierung des Arbeitsbegriffs bzw. den daraus resultierenden Dualismus zwischen einer natürlichen Sphäre der Produktion und der geschichtlich variablen der Distribution. Da es jedoch nicht nur möglich, sondern in der Geschichte der Marx-Rezeption zumeist geschehen ist, die Totalität der (kapitalistischen) Gesellschaft vom Arbeitsbegriff her zu denken bzw. solcher Totalität, sei sie auch – klassenkämpferisch gewendet – bloß zukünftige Totalität, das gesellschaftliche Verhältnis unterzuordnen, will ich diesen Begriff mit bestimmten Figuren und Konstellationen aus der Sozialphilosophie Emmanuel Lévinas‘ zu lesen versuchen und ihn um deren erkenntnis- und wissenstheoretische Implikationen erweitern. Wenn es schließlich nach Foucault zutrifft, dass der Arbeitsbegriff als ‚quasitranszendente‘ Funktion im Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts, einen homogenen Geschichtsraum konstituiert, der nun beliebig, d.h. je nach Interesse, pessimistisch, evolutionär oder revolutionär deutbar ist, so könnte sich ein anders gewichteter und erweiterter Begriff vom gesellschaftlichen Verhältnis auf die *Stellung* der Totalitäten und ihre Erscheinungsweisen in der Marxschen Theorie auswirken – und schließlich bezüglich der Konzeption einer *Kritik der politischen Ökonomie* nicht nur die Verortung innerhalb einer universalen Historie problematisieren, sondern deren Verhältnis auch umkehren, also die Universalgeschichte innerhalb einer bestimmten Produktionsweise und dem Begriff von ihr zu bestimmen. Die Erweiterungen des Verhältnisbegriffes, die eine Lektüre Lévinas‘ mit sich bringen könnte, ordne ich um drei zentrale Begriffe bzw. Komplexe von

Totalität innerhalb der *Kritik der politischen Ökonomie* an: die gesellschaftliche Totalität, wie sie formal, oder in Marx' Worten, als „verständige Abstraktion“ einerseits, als metaphorischer Sozialorganismus andererseits zur Darstellung kommt; zweitens der Begriff einer Gesellschaft als Waren produzierender und tauschender - oder Totalität der Gesellschaft in ihrer Erscheinung; schließlich der Komplex der *Mehrwertproduktion*. Diesen Begriffssphären stelle ich drei zentrale Figuren aus der Philosophie Lévinas' gegenüber: die Differenz zwischen Begehren und Bedürfnis, die zeitliche Differenz in der Asymmetrie des Verhältnisses zum Anderen, der Gerechtigkeitsbegriff als nicht lösbare und dennoch Gesellschaftlichkeit vorwegnehmende Konstellation.

Martin Spirk

Geboren am 2.11. 1979 in Bregenz

Staatsbürgerschaft: österr.

1986-90 Volksschule Dornbirn Leopoldstraße

1990-98 Bundesgymnasium Dornbirn

WS 2000/01 - SS 2003 Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Wien

Ab SS 2003 Studium der Philosophie an der Universität Wien

