

2.

Monetäre und prämonetäre Werttheorie

Der Gegensatz in der Interpretation des Verhältnisses von Logischem und Historischem bei der Marxschen Bestimmung der Grundformen von Ware und Geld steht in einer engen Beziehung zu der weiteren Kontroverse um eine monetäre oder prämonetäre Werttheorie. Was ist darunter zu verstehen? Von einer prämonetären Werttheorie ist dann zu sprechen, wenn die Warenform als solche und damit der Wert (die Wertgegenständlichkeit der Ware oder die Wertform des Produkts) logisch und historisch vor dem Geld (in der Theorie: vor der Ableitung der Geldform) bestimmt werden muss. Der unterstellten historischen Genesis der Geldform aus der Wertform entspricht dann die logische Folge der kategorialen Bestimmung. Genau umgekehrt bei der monetären Werttheorie. Diese postuliert die Herleitung der Wertform aus der Geldform, was zunächst wieder als reine »Logik« der Marxschen Darstellung verstanden wird, wobei über den möglichen historischen Bezug auch in dieser Hinsicht keine Aussagen gemacht werden. Implizit könnte damit allerdings doch nahe gelegt werden, dass auch historisch sozusagen zuerst das Geld da war und dann erst der Wert oder auch historisch der Wert aus dem Geld abgeleitet werden müsste.

Die erstere Auffassung, die eher der Marxschen Wertformanalyse folgt, wird von der neueren Orthodoxie vertreten, die letztere (gelingend gesagt mit einigen Unklarheiten, wie sich zeigen wird) von der Neuen Marxlektüre. Denn der seit Engels postulierten Einheit von Logischem und Historischem entspricht die prämonetäre Werttheorie insofern folgerichtig, als die Marxsche logische Abfolge der Kategorien (Herleitung des Geldes aus der Wertform der Ware) ja zugleich als eine historische Abfolge gelesen wird. So W.F. Haug: »Die Ware geht nach Marx' Einsicht« Einsicht dem Geld begrifflich wie historisch voraus« (Haug 2007, 569). Wenn es sich nämlich bei den basalen Formen um transhistorisch sich entfaltende und im Kern ontologische Bestimmungen handelt, die schon vor dem Kapitalismus zu dem logisch konsistenten System einer »einfachen

Warenproduktion« mit universeller Geldvermittlung geführt haben, dann muss auch der logische Aufbau dieser Formen in ihrem inneren Zusammenhang sich als ein historischer Ablauf widerspiegeln (wenngleich wie gezeigt in der Darstellung »gereinigt« von Kontingenzen, Ungleichzeitigkeiten, Zufälligkeiten etc.).

Warum aber soll zuerst der Wert dagewesen sein? Die grundsätzliche Vorgabe liefert die traditionsmarxistische, aus Protestantismus und Aufklärung »ererbte« Arbeitsontologie. Demnach bildet die »abstrakte Arbeit« (oder deren Modifikationen), hier übrigens wieder Hegel folgend, eine grundlegende Bestimmung des Menschseins überhaupt, die insofern alle historischen Formationen übergreift und auch für alle Zukunft gültig bleibt. Diese historisch-ontologische Grundkategorie soll gleichzeitig der logische Ausgangspunkt sein. Jeder »Stoffwechselprozess mit der Natur« (Marx) und jede dabei von Anfang an gegebene Kooperation unter den Mitgliedern menschlicher Sozietäten sei in jeweils bestimmter Weise »abstrakte Arbeit«, also angefangen mit der »Menschwerdung des Affen« (Engels) und schon vor aller Warenform.

Hier werden möglicherweise nicht nur Vertreter der neueren Orthodoxie Einspruch erheben und geltend machen wollen, dass die krude Ontologisierung der »abstrakten Arbeit« nur einem theoretisch vorgestrigen dogmatischen Steinzeitmarxismus zugerechnet werden könne (im »Realsozialismus« war die technokratische Positivierung des negativen Marxschen Begriffs tatsächlich sozusagen Staatsdoktrin), während es seither in anspruchsvolleren Interpretationen auch eher traditioneller Provenienz doch erhebliche Differenzierungen und Modifikationen gegeben habe, in denen zumindest eine bestimmte Lesart dieses Begriffs der »abstrakten Arbeit« durchaus als spezifisch kapitalistisch und keineswegs transhistorisch bestimmt werde.

Das ist aber nur im Sinne einer Ausflucht und einer Problemvernebelung zu verstehen, wobei auf die argumentativen Verästelungen im hier gegebenen Rahmen nicht weiter eingegangen werden kann (die Thematik bleibt als Aufgabe für eine kritische monographische Darstellung der marxistischen Arbeitsontologie erhalten). Hier genügt es, darauf aufmerksam zu machen, dass sich durch die theoretischen Modifikationen nichts am Grundproblem einer falschen Ontologisierung geändert hat. Der Begriff der »abstrakten Arbeit« wird lediglich verdoppelt in eine spezifisch kapitalistische Bedeutung einerseits und eine transhistorisch-ontologische andererseits.

Verräterisch ist etwa, wie W.F. Haug sich in seinen Einführungs- vorlesungen dagegen verwahrt, dass das Wort »abstrakt« im Marx- schen Begriff »in dieser Beziehung oft als bloß negatives Reizwort verwendet wird« (Haug 2005/1974, 107). Die grundsätzliche Kritik an der Arbeitsontologie sei »oberflächliches scheinradikales Wunsch- denken« (a. a. O, 113), das angeblich zusammen mit dem Kapitalis- mus gleich die Errungenschaften der Geschichte loswerden wolle etc. Die »abstrakt-menschliche Arbeit« in einem übergreifenden Sinne sei »letztlich gleiche menschliche Arbeit, *allgemein-menschliche* Arbeit, Arbeit überhaupt« (a. a. O, 114, Hervorheb. Haug) und in dieser Eigen- schaft eben positiv und ewig gültig. Ähnlich argumentieren alle Ver- treter der neueren Orthodoxie, die samt und sonders an der Arbeitson- tologie festhalten im Sinne eines Begriffs »allgemein-menschlicher« Arbeit oder »abstrakt-menschlicher Arbeit in allen Gemeinwesen, unabhängig von ihrer historischen Form« (so Wolf 2002, 46).

Es ist wichtig, festzuhalten, dass damit unter welchen argumen- tativen Verrenkungen auch immer die moderne Arbeitsabstraktion und damit zugleich eine spezifisch kapitalistische Realkategorie zur Grundlage einer »ökonomischen« transhistorischen Weltsicht aus der Perspektive kapitalistischer Aufklärungsvernunft gemacht wird, ganz im Sinne jener falschen Einheit des Logischen und des His- torischen. In der kategorialen Reihenfolge dieser vorgeblichen Ein- heit steht also die »abstrakte Arbeit« als »Arbeit überhaupt« sowohl logisch als auch historisch als fundamentales Prinzip am Anfang. Sie soll daher noch vor jedem Warentausch eine Realität für sich gewesen sein.

Als nächstes folgt dann die Vergegenständlichung der Arbeits- abstraktion im Produkt, das dadurch zur Ware wird; und diese zweite Stufe des Logischen soll ebenso eine des Historischen sein. An die oben zitierte diesbezügliche Formulierung von Marx im ers- ten Kapitel des ersten Bandes des »Kapital« anschließend wird also behauptet, an den Rändern der archaischen Gemeinwesen hätten sich allmählich »ökonomische«, auf einer Wertbestimmung qua »Arbeit« beruhende Austauschverhältnisse entwickelt, zunächst in rein naturaler Form (also in Form von naturalen Äquivalenten glei- cher Arbeitsmengen vermeintlich als historische oder prähistori- sche »Realität« einfacher Wertbeziehungen). Die ersten Schritte der Marxschen Wertformanalyse sollen somit wiederum nicht nur die Darstellungslogik der Form, sondern gleichzeitig auch bereits eine

reale frühhistorische Entwicklungsstufe des Werts darstellen. Jene zum Menschsein überhaupt gehörende, also in Grundzügen immer schon vorhandene Logik der »abstrakten Arbeit« sei auf diese Weise, vermittelt durch die einfache Form des mehr oder weniger spora- dischen unmittelbaren Naturaltauschs, nämlich bereits zur Grund- lage der Wertform und des Äquivalenzprinzips geworden.

Damit ist gesagt, dass sich der Zusammenhang von »abstrak- ter Arbeit« und Wertgegenständlichkeit als in Grundzügen ausge- bildete ökonomische Logik längst vor dem Geld konstituiert habe. Die naturale Wertform (im Grunde genau die »Wertform« schon der »älteren Steinzeit«, über die Backhaus gespottet hat) soll noch vor jeder Geldvermittlung eine Realität für sich gewesen sein. Daher auch die Bezeichnung »prämonetäre Werttheorie«, die allerdings mangels Differenzierungskriterium keine Selbstbezeichnung der traditionellen marxistischen Auffassung ist, sondern von der Neuen Marxlektüre mit kritischer Absicht eingeführt wurde.

Erst mit der Verfestigung und Ausbreitung von Verhältnissen des Warentauschs sei dann als weiterer logischer und zugleich realhisto- rischer Schritt das Geld als allgemeine Ware oder allgemeines Äqui- valent entstanden, woraus sich jene »einfache Warenproduktion« als bereits weit reichender gesellschaftlicher Zusammenhang ent- wickelt hätte (ebenfalls als eine Realität für sich), aus dem dann wie- derum das Kapital als spezifisches modernes Ausbeutungsverhält- nis hervorgegangen sei mit der Weiterentwicklung des Geldes vom Medium des Austauschs zum Medium des Profitprinzips.

Eine ganz andere, gegensätzliche Auffassung folgt aus der Inter- pretation der Neuen Marxlektüre, wobei sich allerdings erhebliche Ungereimtheiten ergeben, wie sich sogleich zeigen wird. Wenn es sich bei der Marxschen Wertformanalyse, so die ursprüngliche Argumentation, grundsätzlich nicht um die Reflexion einer histori- schen Abfolge in der Entwicklung der Formbestimmungen handelt, sondern einzig um die Darstellungslogik des Kapitals, das bereits die wirkliche Voraussetzung ist, dann betrifft dies auch das elemen- tare Verhältnis von Wert und Geld. Folgt man diesem Gedanken, dann hat Marx also versucht, den realen logischen Zusammenhang gedanklich rekonstruieren, und musste dabei wiederum erst begriff- lich entwickeln, was die wirkliche Voraussetzung ist, nämlich das Geld. Dabei hätten dann abermals die lediglich zur Illustration her- angezogenen vormodernen Beispiele eher Verwirrung gestiftet.

Aber diesem Gedankengang (als Wiederholung jener Kritik an der Einheit des Logischen und des Historischen, nun sozusagen angewendet in Bezug auf das Geld bzw. das Verhältnis von Voraussetzung und Resultat hinsichtlich der Kategorien von Wert und Geld) folgt die Neue Marxlektüre nicht wirklich. Zwar bestimmt Backhaus die monetäre Werttheorie zunächst noch als eine genuin Marxsche bzw. als »logische« Interpretation der Marxschen Wertformanalyse und Ableitung des Geldes: »Der Wert ... kann nicht als eine für sich existierende prämonetäre Substanz gedacht werden, die äußerlich auf ein Drittes, genannt Geld, bezogen ist. Der Wert existiert nicht jenseits und unabhängig von seiner >adäquaten< Erscheinungsform ... Marx fasst also das Problem des >absoluten< Werts als das Problem des Geldes, und umgekehrt. Ist nun aber Wert nicht ohne Geld und Geld gar nicht anders denn als >Existenz< von >absolutem< Wert zu denken, so lässt sich ebenso wenig eine Werttheorie vor und neben der Geldtheorie konstruieren. Der organische Zusammenhang von Wert und Preis findet seinen theoretischen Ausdruck darin, dass sich die Werttheorie in einer bestimmten Geldtheorie >aufheben< muss« (Backhaus 1997/1978, 150). Zwar kann man diese Aussage als eine über das Verhältnis von Resultat und Voraussetzung auf der Ebene der Darstellungslogik verstehen, und insofern in der Weise, dass es keine Realität für sich der einzelnen Stufen der logischen kategorialen Ableitung geben kann, also Geld und Wert kapitalistisch gleichursprünglich wären. Aber die Argumentation bewegt sich dabei eben nicht mehr bloß auf der Ebene einer Kritik der historizistischen traditionellen Interpretation, was die Reihenfolge der Kategorien angeht. Vielmehr scheint es jetzt um den logischen Status selbst zu gehen. Das wird noch deutlicher, wenn das Geld acht Jahre später »als Konstituens oder Apriori der ökonomischen Gegenständlichkeit« (Backhaus 1997/1986, 335) bestimmt wird.

»Absoluter Wert« wäre schlicht die Wertgegenständlichkeit der Ware als substantielle Repräsentanz vergangener »abstrakter Arbeit« (wie immer dieser Zusammenhang dann in seiner gesellschaftlichen Vermittlung zu fassen ist, vgl. dazu Kap. 9 und 10). Diese Substanzbestimmung ist jedoch der Geldform logisch vorgängig. Also zwar nicht im Sinne eines zeitlichen Nacheinander – weder in der kapitalistischen Reproduktion selbst noch gar in einer transhistorischen Abfolge. Aber ohne Werts substanz der Waren kein Geld, während andererseits nur im Geld diese Werts substanz gesellschaftlich

erscheinen kann. Der Wert (die Werts substanz) bildet die logische (und darstellungslogische) Voraussetzung des Geldes, aber dieses ist die wirkliche Voraussetzung als Kapital.

Aber genau so sagt es Backhaus nicht, sondern seine Interpretation ist selber interpretationsbedürftig. Denn in welchem Sinne ist es zu verstehen, dass der Wert nicht »für sich« als eine »prämonetäre Substanz« gedacht werden könne? Historisch oder reallogisch oder darstellungslogisch? Bei Michael Heinrich, der das Prius des Geldes weit rigider vertritt als Backhaus, heißt es: »Ohne Wertform können sich die Waren nicht als Werte aufeinander beziehen und erst die Geldform ist die dem Wert angemessene Wertform« (Heinrich 2004, 62). Hier erscheint das Geld ganz unmittelbar und damit sowohl logisch als auch empirisch als »Konstituens oder Apriori« des Werts. Auf diese Weise kommen wir allerdings in ziemliche begriffliche Kalamitäten. Wenn Heinrich postuliert, im Sinne seiner Interpretation könne das Geld kein bloßes »Anhängsel« der Werttheorie sein, der Wert sei gar nicht ohne Bezug auf das Geld zu entwickeln, sondern dieses sei eben konstitutiv für jenen, so lässt er damit das Bezugsfeld seiner Behauptung im Dunkeln. Implizit wird dabei das Geld absolut, in jeder Hinsicht und auf allen Ebenen der Realität wie der Reflexion, als Prius gesetzt.

Was bedeutet das? Unter der Hand hat sich die Argumentation gedreht. Nun geht es bei der monetären im Unterschied zur prämonetären Werttheorie nicht mehr bloß um das Verhältnis von Logischem und Historischem im bisherigen Sinne, wenn die Wertform aus der Geldform hergeleitet wird statt umgekehrt. Das ist jetzt nicht mehr das Verhältnis von wirklicher (kapitalistischer) Voraussetzung und Resultat, das bloß in der Darstellung umgekehrt erscheinen muss. Hier findet stattdessen in der Neuen Marxlektüre ein unvermittelter Sprung in der Argumentation statt, und zwar von der Ebene des Verhältnisses zwischen Logischem und Historischem auf eine Ebene innerhalb des Logischen selbst, was den prioritären Status des Geldes angeht. Eine Sache ist es, die vorkapitalistische historische Genese des Geldes zu leugnen und auf die reine Darstellungslogik allein der begrifflich-theoretischen Genese des bereits als kapitalistisch unterstellten Formzusammenhangs abzuheben. Das gilt ja schon für die einfache Wertform. Eine ganz andere Sache aber ist es, auch in der logischen Reihenfolge der Kategorien das Geld an den Anfang zu setzen. Dann haben wir es nicht mehr mit der Kritik

an einer falschen transhistorischen Auffassung der Kategorien zu tun, sondern mit einer Revision der Marxschen logischen Ableitung der Kategorien, also mit einem krassen Widerspruch zur logischen Marxschen Wertformanalyse selbst, indem diese geradezu auf den Kopf gestellt wird. Dass sie sich auf diese Weise einer fundamentalen Marx-Kritik nähert, ist der Neuen Marxlektüre selbst erst allmählich klar geworden. Damit aber verlässt sie auch ihre eigene frühere Position, bloß das Darstellungslogische gegen eine falsche historische Lesart stark zu machen. Dieser Ebenensprung findet jedoch ohne zureichende Begründung statt. Denn dass das Geld im Kapitalismus immer schon praktisch vorausgesetzt ist, verhindert nicht, dass es rein logisch seinerseits die Voraussetzung des Werts hat, um überhaupt allgemein werden zu können.

Innerhalb der Darstellungslogik selbst haben wir es nun also mit einer Umkehrung der bereits skizzierten Dialektik von Voraussetzung und Resultat zu tun. Dass die wirkliche Voraussetzung das Geld ist, dieses aber in der logisch-genetischen Stufenfolge der Darstellung als (theoretisches) Resultat erscheinen muss, um den inneren Formzusammenhang erklären zu können, entspricht derselben Dialektik hinsichtlich des Kapitals. Wenn nun die Neue Marxlektüre den Sachverhalt beim Geld plötzlich auch darstellungslogisch umkehrt, dann müsste dies ebenso hinsichtlich des Kapitalbegriffs gelten und Marx auch in dieser Hinsicht kritisiert werden. Das hätte freilich in der Konsequenz den historischen Bezug, dass erst das Kapital das Geld und erst das Geld den Wert hervorgebracht hat, was aber die Neue Marxlektüre nicht sagt. Und es wäre dieser Sachverhalt dann allerdings auch gegen den Augenschein und die landläufige Auffassung zu erklären, was die Neue Marxlektüre nicht tut. Andererseits wäre damit aber der logische Bezug keineswegs ausgehebelt, dass dennoch das Kapital das Geld und das Geld den Wert »in sich« durchaus voraussetzt, also die Ableitung des Geldes aus dem Wert gerade dann stimmt, wenn man sie nicht mehr (trans)historisch missversteht. Tatsächlich scheint an diesem Punkt die Neue Marxlektüre selber das Logische und das Historische durcheinander zu bringen. Hier ist auch die Wurzel ihrer zum ordinären Revisionismus führenden Marx-Kritik zu suchen.

Die Unklarheit könnte daher rühren, dass die neue Marxlektüre in ihrer Interpretationsweise Gegenstand und theoretische Darstellung nicht auseinanderhalten kann, was auf die Affinität zur

postmodernen Ideologie verweist, in der Zeichen und Bezeichnetes als gleichermaßen real gelten. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass für Heinrich & Co. die Marxsche begriffliche Darstellungslogik die eigentliche »Realität« ist, was ja auch schon Haug suffisant angedeutet hat. Wenn in dieser begrifflichen Realität als einer sozusagen »virtuellen« die Marxsche logische Darstellung selber (nicht nur ihre transhistorische Interpretation) verworfen wird, schafft man sich eine eigene neue und ideologische »Realität«, deren Charakter zu dechiffrieren sein wird. Voraussetzung aber ist eben, dass die Differenz der theoretischen Darstellung zum realen Dasein der Kategorien verschwimmt; oder das reale Dasein wird nur gut positivistisch in seiner unmittelbaren Erscheinung genommen und die begriffliche Darstellung als theoretisches »Modell« (miss)verstanden, worauf sich die Erörterung allein bezieht. Dann aber ist die Darstellungslogik eben die einzige Logik, der nicht die reale ungetrennte Logik des Ganzen gegenübersteht, sondern nur noch die Empirie.

Das unklare Verhältnis von Reallogik und Darstellungslogik bei der Neuen Marxlektüre enthält nun wie schon angedeutet auch eine entsprechende Unklarheit über das Verhältnis von Reallogik und Geschichte. Der historische Agnostizismus hinsichtlich der Kategorien fällt natürlich am deutlichsten beim Geld ins Auge, weil die monetäre Werttheorie in ihrer Kritik an der prämonetären Werttheorie die Bezugsebenen nicht auseinanderhalten kann. Indem sie die Marxsche darstellungslogische Ableitung des Geldes aus der Wertform ins Gegenteil verkehrt (mit verheerenden analytischen und praktischen Konsequenzen, wie sich zeigen wird), verzerrt sie implizit auch die historische Dimension des Problems, weil sie nicht nur logisch, sondern auch historisch unfähig ist zu sagen, in welcher Hinsicht denn das Geld ein Prius sein oder gar eine faktische Präexistenz haben soll.

So sagt die Neue Marxlektüre bekanntlich, dass die Marxsche Begriffsentwicklung und Formanalyse einzig auf ihren theoretischen Gegenstand, die kapitalistische Produktionsweise, bezogen sei und deren Kategorien entfalte. Schon auf dieser allgemeineren Ebene einer grundsätzlichen Auflösung des Historischen ins Logische (und des Logischen ins Darstellungslogische) wird das Problem der vorkapitalistischen Existenz von Ware und Geld eher ausgeblendet und unbestimmt gelassen. Damit verbleibt jedoch der

traditionellen (transhistorisch bestimmten) Auffassung ein legitimatorischer Vorteil, denn ihr Erklärungsmuster erscheint als umfassender. Die Reduktion des Problems auf die Marxsche Darstellungslogik des Kapitals seitens der Neuen Marxlektüre lässt die Konstitution des Kapitals und deren Geschichte im Dunkeln.

Noch schwieriger wird es bei der monetären Werttheorie. Gilt auch hier, dass nur von bereits kapitalistisch konstituierten Verhältnissen die Rede ist? Und warum wird dann die Marxsche Ableitung auch darstellungslogisch auf den Kopf gestellt? Bei Heinrich lesen sich die Ausführungen zur monetären Werttheorie allerdings durchwegs so, als könnten oder müssten sie auch auf vormoderne Ware-Geld-Verhältnisse angewendet werden. Die Neue Marxlektüre würde dann selber auf den Spuren der neueren Orthodoxie wandeln, nur mit umgekehrter Reihenfolge von Geld und Wert bzw. »Arbeit«, sowohl logisch als auch historisch (und somit selber in einer falschen Einheit des Logischen und des Historischen). Die Kritik an der traditionellen prämonetären Werttheorie gerät so in ein eigentümliches Zwielficht. Ist das Geld die logische (und anscheinend auch historische) Voraussetzung des Werts im Sinne der Neuen Marxlektüre nur im Kapitalismus, während es in prähistorischen, antiken oder mittelalterlichen Verhältnissen auch anders gewesen sein könnte, oder macht die monetäre Werttheorie Aussagen über das Verhältnis von Wert und Geld in der Geschichte überhaupt?

Es geht hier keineswegs bloß um Fragen, die getrost der Geschichtswissenschaft als »Fach« überlassen werden könnten, während die Kritik der politischen Ökonomie sie ignorieren dürfte als nur »störende« Zufälligkeiten, weil sie sich einzig mit dem scheinbar voraussetzungslosen Kapital auf seinen eigenen Grundlagen beschäftigen würde. Der Begriff des Kapitals und die Analyse seines Formzusammenhangs sind nicht zu trennen von der historischen Konstitution dieses gesellschaftlichen Verhältnisses. Wenn Marx gelegentlich davon spricht, dass diese Konstitution ihre Spuren ausgelöscht hat, dann kann das kaum als Aufforderung verstanden werden, sich mit diesem Sachverhalt zu begnügen, also die »Löschung der Spur« bloß zu reproduzieren statt diese Spur wieder sichtbar zu machen und erst auf diese Weise den als voraussetzungslos erscheinenden bzw. zu seiner eigenen Voraussetzung gewordenen »Gang in sich« des Kapitals begreifen und erklären zu können. Aber die Neue Marxlektüre ist genau darin affirmativ kapitallogisch, dass sie selber in ihrer

Interpretation noch einmal die Spur löscht, die der reale Prozess selber schon gelöscht hat.

Wenn es um den Status des Geldes geht, so ist eine monetäre Werttheorie nur richtig in dem Sinne, dass sie sich auf eben den »Gang in sich« des bereits konstituierten Kapitalverhältnisses bezieht, in dem das Geld eine wirkliche Voraussetzung ist, und zwar als reale Kategorie des realen kapitalistischen Ganzen. Das verhindert aber eben nicht, dass umgekehrt in der theoretischen Darstellung diese wirkliche Voraussetzung nur als Resultat abgeleitet werden kann, d. h. »Arbeit« und Wertform als logische Voraussetzungen der Geldform bestimmt werden müssen. Die prämonetäre Werttheorie macht daraus zwar fälschlich eine (trans)historische Voraussetzung. Die monetäre Werttheorie ihrerseits aber klammert das Historische einfach aus und legt gerade dadurch eine auch im logischen Sinne umgekehrte Voraussetzung nahe.

Hier wird eine Paradoxie sichtbar, die weder von der monetären noch von der prämonetären Werttheorie aufgelöst werden kann, weil beide das Verhältnis des Logischen und des Historischen eindimensional bestimmen. Für die neuere Orthodoxie ist dieses Verhältnis eine wenn auch komplex vermittelte Identität; ihre Herleitung ist eine solide ontologische und damit solide falsch. Für die Neue Marxlektüre existiert dieses Verhältnis gar nicht; ihre Herleitung ist eine bodenlos logische und damit bodenlos falsch. Das beweist sie, indem sie auch die logische Reihenfolge verkehrt. In beiden Fällen passen Logisches und Historisches, Resultat und Voraussetzung, Realität und Darstellung nicht zusammen bzw. wechseln sprunghaft die Plätze, ohne dass der wirkliche Zusammenhang sichtbar wird. Offenbar funkt die historische Präexistenz der Kategorien, die aber in dieser Verfasstheit nicht mit der Logik ihrer Ableitung übereinstimmen, bei der theoretischen Reflexion ständig dazwischen, was weder durch Ontologisierung noch durch begriffliche Ignoranz auflösbar ist.

Was fehlt, ist die Dimensionierung des Logischen durch das gerade nicht-ontologische, von tiefen Brüchen gekennzeichnete Real-Historische in seiner Uneinheitlichkeit. Die scheinbar identischen Kategorien enthalten vielleicht gar keine einheitliche Logik, was natürlich am deutlichsten bei der »erscheinenden Kategorie« des Geldes und seines Status sichtbar werden müsste. Dieses Problem wird erst fassbar, wenn man in der historischen Dimension

vorkapitalistische Verhältnisse, die frühmoderne Konstitution des Kapitals und den bereits konstituierten »Gang in sich« des Kapitals auf seinen eigenen Grundlagen unterscheidet.

Das ist zugegebenermaßen schwierig beim »Problem des Anfangs« in der Darstellungslogik des Kapitals. Auch Marx konnte nicht alles auf einmal darstellen und alle Dimensionen berücksichtigen, weil dies der gedanklich-theoretischen Reproduktion eines komplexen und auch historischen Ganzen nicht möglich ist, die sich nur stufenweise entfalten kann. Daraus resultieren nun aber ja gerade die erheblichen Unklarheiten und Inkonsistenzen im Verständnis des Verhältnisses von Historischem und Logischem. So gesehen stellen die gegensätzlichen Auffassungen des traditionellen Marxismus bzw. der neueren Orthodoxie und der Neuen Marxlektüre vielleicht nur komplementäre Pole in der Vereinseitigung eines ungelösten theoretischen Problems dar. Die Auflösung in den transhistorischen Entwicklungsprozess eines ontologischen Prinzips einerseits und in die reine, zugleich auf den Kopf gestellte Darstellungslogik des Kapitals andererseits verfehlt beiderseits den historischen Bruch in der realen Konstitution des Kapitals.

Der Begriff des Kapitals und das Verständnis seines »Gangs in sich« bleiben davon nicht unberührt. Denn der Status und innere Zusammenhang der kapitalistischen Realkategorien und die Interpretation von deren Marxscher Darstellung werden jeweils auf spezifische Weise beeinträchtigt. Sowohl bei der im Hegelschen Sinne historizistischen prämonetären Werttheorie als auch bei der ahistorisch-logizistischen monetären Werttheorie, die nicht zufällig Marx auch darstellungslogisch revidiert, entsteht ein blinder Fleck in den kategorialen Bestimmungen. In beiden Fällen wird die scheinbare vorkapitalistische Präexistenz von Wertform und Geld unzureichend reflektiert, und dieser Mangel schlägt zurück auf das Verständnis dieser Kategorien im Kapitalverhältnis selbst.

3.

Der Begriff der »Nischenform« und der methodologische Individualismus

Auch die Vertreter einer Einheit des Logischen und des Historischen bzw. einer damit zusammenhängenden prämonetären Werttheorie wissen natürlich, dass die Kategorien von Ware und Geld in vorkapitalistischen Formationen keine gesellschaftlich-allgemeinen und übergreifenden waren. Als allgemein und ontologisch gilt allein die Kategorie der »Arbeit« im Sinne einer logisch-historischen Voraussetzung des Menschseins schlechthin, während sich daraus erst allmählich der Wert und aus diesem wieder das Geld in archaischen Austauschverhältnissen entwickelt haben sollen. Für dieses Verständnis gilt es nicht als Problem, dass auch in den vormodernen so genannten Hochkulturen seit der Antike diese Kategorien bei weitem noch nicht denselben Allgemeinsgrad hatten wie im Kapitalismus, obwohl andererseits mit dem Begriff der »einfachen Warenproduktion« ein schon relativ hoher Grad an Verallgemeinerung unterstellt wird.

In diese traditionelle bzw. neo-orthodoxe Auffassung wird philologisch der Begriff einer Art Zwischenform oder Nischenform hineingeschuggelt, um dem doch in den meisten früheren Epochen gerade nicht-allgemeinen Charakter von Ware und Geld irgendwie Rechnung zu tragen. Bei Marx finden sich nämlich entsprechende verstreute Aussagen über den insgesamt marginalen Charakter von Ware-Geld-Beziehungen vor dem Kapitalismus. So heißt es im dritten Band des »Kapital« beiläufig: »Die Handelsvölker der Alten existierten wie die Götter des Epikur in den Intermundien der Welt, oder vielmehr wie die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Der Handel der ersten selbständigen, großartig entwickelten Handelsstädte und Handelsvölker beruhte als reiner Zwischenhandel auf der Barbarei der produzierenden Völker, zwischen denen sie die Vermittler spielten« (Marx 1965/1894, 342). Der Begriff des »Handels« wird hier zwar implizit transhistorisch verwendet, aber in der Metapher von »Intermundien« oder »Poren« zugleich darauf

Vorkapitalistische Fetisch-Verhältnisse

Das positivistische »Modell«-Denken ist nun gar nicht so historisch, wie es in der Variante der marxistischen Orthodoxie erscheinen möchte. Denn wie bei Hegel gilt ja die Geschichte im Grunde genommen nur als Medium für die Stufenfolge in der transhistorischen Entfaltung eines mit sich identischen logischen Prinzips, der »abstrakten Arbeit«, wobei jede Stufe eine voll gültige, für sich darstellbare Logik in der Formbestimmung des transhistorischen Ganzen enthalten soll. Wer ist denn hier eigentlich »logizistisch«? Die Neue Marxlektüre kann den Spieß aber nicht umdrehen, wie es angemessen wäre, weil sie sich weitgehend auf die Marxsche Darstellungslogik beschränkt und das historische Konstitutionsproblem kaum behandelt. Nimmt man dieses Problem jedoch auf und verbindet es mit einer Kritik des selber »logizistischen«, im Grunde eigentlich ahistorischen »Modell«-Denkens, dann könnte sich daraus zunächst die Überlegung ergeben, dass womöglich gar kein »logisch-historisches Kontinuum« in der Entfaltung von jeweils für sich »modellhaft« darstellbaren Stufen der Wertform existiert. Wenn nämlich unter den Bedingungen des Kapitalverhältnisses Ware/Wertform und Geld etwas qualitativ anderes sind als in vormodernen Sozietäten, dann konstituiert der jeweils verschiedene Kontext auch ganz unterschiedliche »Logiken« und Funktionen des nur scheinbar Gleichartigen, wie es aus der schon kapitalistisch bestimmten Perspektive wahrgenommen wird.

Deshalb ist es zunächst erforderlich, die gerade nicht durch eine Allgemeinheit von Ware-Geld-Beziehungen, sondern durch etwas Anderes konstituierten vormodernen Verhältnisse in ihrer Eigenheit zu betrachten. Das wird überhaupt erst möglich, wenn man den Blick nicht zuerst auf Erscheinungen richtet, die mit unreflektierter Selbstverständlichkeit als die vertrauten gesellschaftlichen Gegenständlichkeiten von »Ware« und »Geld« identifiziert werden und damit als vermeintliche »Keimformen« der modernen kapitalistischen Verhältnisse, sondern im Gegenteil zuerst auf das eigentlich

konstituierende Andere, Fremde, das auch das scheinbar Vertraute zu etwas anderem macht.

Natürlich muss dabei berücksichtigt werden, dass die diversen agrarischen oder noch früheren Formationen in sich eine eigene Vielfalt mit einer eigenen Geschichte darstellen, der im hier zu verhandelnden Zusammenhang nicht gerecht zu werden ist. Es geht einzig um die gemeinsame Differenz zur kapitalistischen Formation. Da die Auseinandersetzung um den Status der Marxschen kategorialen Bestimmungen den Gegenstand bildet, ist außerdem nicht der empirische Forschungsstand über vormoderne Sozietäten zu referieren, was sowieso den Rahmen sprengen würde, sondern das Problem soll vor allem in Bezug auf eine Interpretation der widersprüchlichen Marxschen Aussagen zum Charakter der von ihm so genannten »Produktionsweisen« vor dem Kapitalismus skizziert werden. Zu berücksichtigen ist ferner, dass diese früheren geschichtlichen Formationen gar nicht der Gegenstand der Marxschen Darstellung sind, sondern nur beiläufig gestreift werden; meist zu jenen Illustrationszwecken, die insofern problematisch sind, als sie mit vorkapitalistischen Verhältnissen und Beziehungen die kapitalistische Logik (bzw. deren Darstellung) auf der Stufe von »einfachen« Waren- und Geldformen illustrieren sollen.

Was ist nun eigentlich das qualitativ Andere jener früheren Sozietäten? Marx verweist im Fetischkapitel des ersten Bandes des »Kapital« auf einen eigentümlichen Zusammenhang, der allerdings in seiner historischen Bestimmung unklar bleibt, wenn er über die »phantasmagorische Form« des (kapitalistischen) gesellschaftlichen Verhältnisses als eines real zum »Verhältnis von Dingen« gewordenen sagt: »Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist« (Marx 1965/1890, 86 f.).

Es ist hier nicht (oder wieder einmal nur implizit) gesagt, dass das, was Marx als »Nebelregion der religiösen Welt« bezeichnet, auf vormoderne, nicht-kapitalistische Sozietäten verweist. »Religion« könnte von Marx durchaus im Sinne einer bloßen »Ideologie«

gemeint sein, was auch durch die Bestimmung als »Produkte des menschlichen Kopfes« nahe gelegt wird. Nun ist allerdings die Warenform als »objektive Gedankenform« kaum weniger ein (wenn auch ebenfalls bewusstlos hergestelltes) »Produkt des menschlichen Kopfes«. Umgekehrt stellen die »mit eignem Leben begabten« Produkte der Religion, die als »selbständige Gestalten« erscheinen, ebenso wie die Warenform zugleich »objektive Daseinsformen« dar, was sich im Folgenden zeigen wird. Beides ist Einheit von ideeller und materieller Form bzw. soziale Beziehungsform, aber in jeweils grundsätzlich verschiedener Weise. Wenn Marx darauf nicht weiter eingeht, so ist das nicht nur seiner auch an dieser Stelle bloß illustrativen Absicht geschuldet, sondern ebenso seiner Zeitgebundenheit, da er ja soeben erst die Stufe der Religionskritik als Ideologiekritik hinter sich gelassen hatte, auf der die Religion noch eher als zeitgenössisches Machtverhältnis oder ideologische Flankierung bzw. Legitimation von Herrschaftsverhältnissen erscheinen musste und nicht so sehr in ihrer historischen Dimension als ein anderes Sozialverhältnis oder eine andere Formation.

Ohne die historische Dimension zu erwähnen, beschränkt sich Marx darauf, eine »Analogie« zwischen religiösen Formen und Warenform festzustellen. Und was ist in beiden Beziehungen analog? Offenbar der Charakter der Verselbständigung von Ausgeburten eines bewusstlosen sozialen Denkens und Handelns, oder eben eines Handelns, das dem bewussten Denken vorausgeht bzw. vorausgesetzt ist und selber dessen Form konstituiert statt umgekehrt. Es bedarf nur einer geringen Interpretationsleistung, um dieses analoge Verhältnis von Verselbständigungen als eine abstrakte Gemeinsamkeit zu bestimmen. In beiden Fällen verhält es sich so, dass die Menschen ihren eigenen Zusammenhang nicht »bemeistern« (wie Marx das nennt), sondern ihre eigenen, von ihnen selbst gemachten Verhältnisse ihnen als »mit eignem Leben begabte« Phänomene oder sogar »Weltgesetze« erscheinen, die ihnen gegenübertreten und denen sie sich unterwerfen. Somit könnte man die Analogie in der Weise verstehen, dass Religion und Warenform als zwei verschiedene Formen des von Marx benannten »Fetischismus« zu bestimmen wären.

Diese Analogie wäre freilich bloß eine metaphorische, wenn Religion als Muster eines reinen Ideenhimmels, die Warenform dagegen als Muster handfester materieller Verhältnisse zu gelten hätte. Sobald man aber die historische Dimension einbezieht, erweist es

sich, dass die vermeintlichen »religiösen Nebelwelten« der Vorgeschichte, der Antike und des so genannten Mittelalters durchaus reale Verhältnisse konstituierten, also die jeweilige Reproduktion des irdischen menschlichen Lebens und seiner sozialen Zusammenhänge formten. Erst in der Moderne weist die Religion Züge eines bloß ideologischen Musters auf; sie ist also nicht verschwunden, aber in etwas anderes verwandelt worden, indem sie ihre reproduktive und konstitutive Wesensbestimmung für die soziale und materielle Praxis verlor. Solange sie diese aber in den vorkapitalistischen Formationen ausmachte, muss sie nicht bloß metaphorisch, sondern völlig real als Analogie zum modernen Waren-, Geld- und Kapitalfetisch verstanden werden; somit in der Marxschen Terminologie selber als »Produktionsweise«, und zwar ebenfalls als fetischistische, wenn auch als Fetischverhältnis anderer Art.

Es wäre Marx und seinen Zeitgenossen wahrscheinlich ebenso wie dem auch heute noch gewöhnlichen Verständnis seltsam vorgekommen, die Religion überhaupt als »Produktionsweise« zu bezeichnen. Daran ist wohl so viel richtig, dass die vorkapitalistischen Sozietäten allesamt weit davon entfernt waren, sich selbst oder irgendeinen denkbaren sozialen Zusammenhang als »Produktionsweise« zu verstehen. Es ist ein moderner Ausdruck, genau wie »Reproduktion« in einem weiteren Sinne. Dennoch war in diesen früheren Verhältnissen auch all das, was wir heute mit »Produktion« oder »Reproduktion« bezeichnen, von einer religiösen Matrix bestimmt, also ganz anders »verselbständigt« als in der Moderne.

Die reproduktive Gemeinsamkeit liegt daher nicht in identischen Wert- und Geldformen auf einer »niedrigeren« vorkapitalistischen Entwicklungsstufe mit geringerer Reichweite, sondern auf einer viel abstrakteren Ebene von unbewältigten, bewusstlos und »hinter dem Rücken« (so ein beliebter Ausdruck von Marx) der Beteiligten entstandenen, grundlegenden Reproduktions- und Beziehungsstrukturen. Im geschichtstheoretischen Sinne könnte man von einer »Geschichte von Fetischverhältnissen« sprechen.

Auch wenn er die vorkapitalistischen religiösen Konstitutionen anderer Fetischverhältnisse nicht als solche untersucht, sondern sie zumindest teilweise als bloße Vorstufen einer im modernen Sinne verstandenen »Produktionsweise« oder »Ökonomie« behandelt hat, macht Marx für die kategoriale Überwindung des Kapitalismus einen gleichsam ontologischen Schnitt geltend. Und obwohl

er diese Bezeichnung nicht verwendet, ist damit doch der Bruch mit einer »Geschichte von Fetischverhältnissen« gemeint. Die einfache, aber schwer zu erfüllende Aufgabe besteht darin, dass die Menschen lernen, ihren eigenen »Stoffwechselprozess mit der Natur« und ihre eigenen Beziehungen untereinander bewusst nach Maßgabe ihres wirklichen Inhalts und der wirklichen Bedürfnisse zu vollziehen statt unter dem Diktat eines blinden, verselbständigten, inhaltsfremden und realmetaphysischen Regelsystems. So lautet die berühmte Formel im Vorwort der noch vor dem »Kapital« publizierten Marxschen Schrift »Zur Kritik der politischen Ökonomie« über den Bruch mit dem Kapitalismus: »Mit dieser Gesellschaftsformation schließt ... die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab« (Marx 1968/1859, 16). Die vorkapitalistischen Formationen insgesamt werden also mit dem Kapitalismus zu einer »Vorgeschichte« bewusstlos konstituierter Verhältnisse und Formbestimmungen zusammengeschlossen, sodass mit dem von allen Fetischformen befreiten Kommunismus die menschliche Geschichte nicht etwa endet, sondern als eine bewusst gemachte überhaupt erst beginnt.

Die Andersheit der vorkapitalistischen, religiös konstituierten Fetischverhältnisse wird aber eben erst begreifbar, wenn klar geworden ist, dass es sich bei den religiösen Formen keineswegs um eine subjektive »Glaubensfrage« gehandelt hat, wozu die Religion erst in der Moderne gemacht und damit für die reale Reproduktion irrelevant wurde, sondern um eine objektivierte hierarchische Weltordnung, die auch den »Stoffwechselprozess mit der Natur« und die sozialen Beziehungen der Menschen bestimmte; analog zur »Ökonomie« des modernen Kapitalfetischs, aber in ganz anderen Formen der Verselbständigung.

Das gilt dann auch für das Naturverständnis ebenso wie für den Werkzeuggebrauch oder das, was in diesem Kontext in moderner Terminologie als »Produktivkraftentwicklung« bezeichnet wird. Eine solche Begriffsbildung wäre in den vorkapitalistischen Sozietäten ebenfalls unmöglich gewesen, weil für sie so etwas wie »Produktion« oder Input-Output-Relationen keinerlei eigenständige Bedeutung haben konnten. Das lässt eine moderne Betrachtung regelmäßig außer Acht, indem sie die eigenen Kategorien auf ganz andere Verhältnisse projiziert. Der reale Ablauf von Umformungen der Naturstoffe, etwa dass man für den Transport oder das Heben von Steinen bestimmte Techniken benötigt, wird dann projektiv mit modernen

gesellschaftlichen Abstraktionen (»Arbeit«, »Produktion«, »Produktivkräfte« etc.) belegt, ohne den damit nicht begreifbaren Hintergrund der ganz anderen Verfasstheit zu berücksichtigen.

Was macht nun das Wesen jener hierarchischen religiösen Weltordnung aus, die der realen vorkapitalistischen Lebensweise (modern ausgedrückt: der Reproduktion) als Matrix zugrunde liegt? Sie ist stets in einem transzendenten Prinzip verankert, also in einem Prinzip jenseits der erfahrbaren Welt, das verschiedene Namen trägt, aber grundsätzlich als göttliche Wesenheit verstanden werden kann. Darin besteht der Anfang oder Grund aller Dinge, auch der sichtbaren Welt, wobei sich eine Stufenfolge entfaltet. Die Rangordnung reicht dabei von Gott oder der Götterwelt bis zur unbelebten Materie. In dieser objektivierten Hierarchie und der entsprechenden Weltansicht nimmt die Menschenwelt eine mittlere Position ein, in der sie sich gegenüber den »höheren« (unsichtbaren) Mächten legitimieren muss, um ihr Leben fristen zu können.

Die menschliche Sozietät ist also angehalten, das transzendente göttliche Prinzip günstig oder »gnädig« zu stimmen, und daraus folgt ein praktisches Regelsystem, das auf Überlieferungen verschiedenster Art beruht. Grundlegend dabei ist das Opfer. Gott, der Götterwelt, den höheren Mächten sind Opfer darzubringen, ursprünglich Menschenopfer, um die Weltordnung und den eigenen Platz darin zu erhalten. Aus dem »Opferverhältnis« ist offenbar die Sozietät als solche entsprungen; die Opferhandlungen, die damit verbundenen Rituale etc. bilden die ursprüngliche Matrix sowohl für das Naturverhältnis als auch für das soziale Verhältnis. Trotz der ungeheuren Entwicklung, die auf dieser Basis über Jahrtausende stattgefunden hat, bleiben ihre Grundmuster bis an die Schwelle der Moderne bestimmend. Alle Regeln für das Leben in der Welt, von der Jagd über den Ackerbau und die Metallverarbeitung bis hin zu den blutsverwandtschaftlichen und darüber hinausgehenden sozialen Beziehungsmustern (einschließlich des Krieges) sind letztlich aus dem transzendenten Gottesverhältnis und dem damit verbundenen Opferverhältnis abgeleitet; ursprünglich wohl direkt und später in immer weiter vermittelten Formen, aber dauerhaft in diesem transzendenten Bezug, der als praktisch-irdisch umgesetzter die »Realmetaphysik« der jeweiligen Verhältnisse konstituiert.

Hier wird nun schon eine wesentliche Differenz der religiösen Konstitutionen zum modernen Kapitalfetisch deutlich. Die

kapitalistische Ordnung ist zwar ebenfalls »realmetaphysisch« verankert im Formzusammenhang des »abstrakten Reichtums« und seines »automatischen Subjekts«, des scheinbar sich selbst bewegenden Werts, der in gewisser Weise an die Stelle Gottes getreten ist. Aber es handelt sich dennoch um kein transzendentes Gottesverhältnis mehr. Der Wert ist zwar als Substanzbestimmung physisch »unfassbar« (Marx), jedoch trotzdem nicht schlechthin jenseitig. Das ehemals transzendente Fetischprinzip ist in die durchaus fassbare irdische Erscheinungsform des Geldes eingewandert, in dessen Bewegung oberflächlich die steuernde Matrix sichtbar wird.

Man könnte das Fetischverhältnis jetzt nach einem nicht in diesem Sinne explizierten Ausdruck Kants als »transzendental« (im Unterschied zu »transzendent«) bezeichnen. Die stumme und objektivierte, als selbstverständlich erscheinende Voraussetzung des Erkennens, Denkens und Handelns in der Welt ist aus ihrer jenseitigen Verankerung gerissen und als »innerweltliche« gesetzt, ohne jedoch ein Teil oder ein integrales Moment dieser (natürlichen und sozialen) Welt zu sein; sonst wäre es kein allen Dingen und Verhältnissen in der Welt bewusstlos vorausgesetztes »Prinzip«. In diesem Sinne ist der Ausdruck Kants für das Problem der »Gewissheit« auch von einem affirmativen und kategorial unkritischen bürgerlichen Denken des Öfteren in seiner frühere »Denkverhältnisse« umstürzenden Wirkung benannt worden: »Das war der Paukenschlag, das »a priori« ward vom Himmel heruntergeholt, und die Kathedralen der Metaphysik mussten einstürzen« (Safranski 2009, 10).

Nur der erste Satz dieser Aussage ist richtig, während der zweite das ideologische Selbstmissverständnis der Moderne reproduziert. Jedes »Apriori«, das allem Denken und Handeln als nicht mehr hinterfragbare Form vorausgesetzt wird, ist ein metaphysisches. Zwar mussten die Kathedralen der transzendenten alten Metaphysik tatsächlich einstürzen, auch wenn ihre Ruinen Wallfahrtsorte für das unbebaute moderne Bewusstsein blieben; aber das war gerade deswegen so, weil an ihrer Stelle nur die Kathedralen der neuen kapitalistischen Realmetaphysik errichtet wurden. Bis in die architektonische Erscheinungsform hinein sind die Geldhäuser und Konzernzentralen (denen die Gewerkschafts- und Parteizentralen längst bis zum Verwechseln ähnlich sehen) als Tempel des apriorischen Prinzips moderner Fetischvernunft identifizierbar. Das transzendente Prinzip oder Apriori bleibt seinem Wesen nach metaphysisch,

wird aber in anderer Weise real, nämlich als dingliche, durchaus nicht jenseitige Erscheinung. Dieses nunmehr unmittelbar irdische realmetaphysische (transzendente) Wesen muss zwar durch permanente Verhaltensanpassung ebenfalls günstig oder »gnädig« gestimmt werden (Signale des Marktes usw.), aber offensichtlich in ganz anderer Weise als das göttliche höhere Wesen.

Die Götterwelt ist nämlich in dem Sinne transzendent, dass sie empirisch-sinnlich nirgendwo fassbar ist; die entsprechenden Abstraktionen nehmen keine sichtbare, scheinbar selbständig tätige oder prozessierende Gestalt an, sondern bleiben Phänomene im menschlichen Geist. Ihre objektivierte Verselbständigung kann nicht unmittelbar als solche auftreten, sondern bedarf einer besonderen »Umsetzung« in die materielle Welt. Die symbolischen Darstellungen in Form von Artefakten (Statuen etc.) können nicht den Anspruch erheben, die Götter zu »sein«, was auch allgemein bewusst ist. Die Götter treten also nicht empirisch und leibhaftig auf, sie sind nicht sichtbar irdisch anwesend. Daran ändert es auch nichts, wenn sie »volkstümlich« analog zu einer Existenz im raumzeitlichen Kontinuum oder grobsinnlich ortsgebunden vorgestellt werden, etwa dass der Himmel irgendwo »oben« in der Welt sein oder die Götterresidenz sich gar auf dem sichtbaren Olymp befinden soll. Empirisch anwesend und greifbar sind die Götter oder das göttliche Prinzip in der Welt nie.

Auch der abstrakte Wert als gesellschaftliches Prinzip des modernen Fetischsystems ist nun zwar, wie Marx gezeigt hat, empirisch nirgendwo als solcher zu erfassen und enthält insofern ein transzendentes Moment. Er ist aber dennoch eine Realabstraktion, die nicht nur im menschlichen Geist existiert, sondern eben in der Form des Geldes auch empirisch-leibhaftig in der Welt erscheint; und zwar durchaus als verselbständigte prozessierende Macht, deren Charakter als menschliches Artefakt dabei verschwindet, weil sie eben nicht bloß symbolische Darstellung ist, sondern direkt sichtbare und fühlbar eingreifende, wenn auch unpersönliche Instanz. Das macht die »transzendente« Qualität aus: Es handelt sich um eine paradoxe »immanente Transzendenz«, ein empirisch-sinnlich erscheinendes und selbständig agierendes abstraktes, realmetaphysisches Prinzip, das keiner besonderen »Umsetzung« mehr bedarf, sondern diese schon selber in seiner realen Erscheinung liefert. Daraus erhellt schon, dass das so bestimmte Geld etwas anderes sein muss als das

scheinbar gleichartige Ding in vormodernen, religiös-transzendent organisierten Sozietäten.

Nach der Analogie zu den vermeintlichen »religiösen Nebelwelten« findet sich bei Marx ein weiterer, schon präziser gefasster Hinweis zur Differenz moderner und vormoderner Konstitution. Dabei scheint jedoch gerade jene Analogie im Hinblick auf Fetischverhältnisse wieder zu verschwinden und einem bloßen Unterschied hinsichtlich der Mittelbarkeit (im Kapitalismus) und Unmittelbarkeit (in vorkapitalistischen Formationen) von äußerlichen Herrschaftsbeziehungen (Herr-Knecht-Verhältnissen) Platz zu machen. Über »das finstre europäische Mittelalter« heißt es: »Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebensosehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebenssphären. Aber eben weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen. Sie gehen als Naturaldienste und Naturalleistungen in das gesellschaftliche Getriebe ein. Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form. Die Fronarbeit ist ebenso gut durch die Zeit gemessen wie die Waren produzierende Arbeit, aber jeder Leibeigene weiß, dass es ein bestimmtes Quantum seiner persönlichen Arbeitskraft ist, die er im Dienst seines Herrn verausgabt. Der dem Pfaffen zu leistende Zehnten ist klarer als der Segen des Pfaffen. 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« (Marx 1965/1890, 91 f.).

Die vorkapitalistischen Verhältnisse, so scheint es, sind also hinsichtlich der Aneignung eines Mehrprodukts durch eine »herrschende Klasse« gewissermaßen völlig durchsichtig und einfach gewesen, während sich derselbe ausbeuterische Sachverhalt im Kapitalismus durch die Verkehrung in »gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« irgendwie verdunkelt hat. Diese Sicht verdankt sich allerdings einer mehrfachen Verkennung des tatsächlichen Zusammenhangs. Zunächst schimmert hier in der Marxschen Formulierung ein auch sonst immer wieder anzutreffendes »subjektivierendes«

Missverständnis über den Charakter von Herrschaft und Ausbeutung generell und gerade auch im Kapitalismus durch. Marx reduziert dabei nämlich implizit auch das Kapitalverhältnis auf einen subjektiven Aneignungszweck von »mehr« Lebensmitteln und Reichtum im weitesten Sinne, was womöglich durch die Fetischform nur »verschleiert« würde. Weiter ist der Arbeiterbewegungsmarxismus nie gekommen. Diese verkürzte Auffassung steht allerdings im Widerspruch zur anderen Marxschen Bestimmung des Kapitals als eines realmetaphysischen Selbstzwecks, nämlich eben der endlosen Akkumulation von »abstraktem Reichtum« durch das »automatische Subjekt« des Werts; ein Widerspruch und ein Problem übrigens, das sich durch das gesamte Marxsche Werk zieht, was hier nicht weiter behandelt werden kann.

In der »subjektivistischen«, das Fetischverhältnis auf voraussetzungslose Willensverhältnisse reduzierenden Diktion, die implizit den abstrakten Mehrwert wieder auf ein konkretes Mehrprodukt zurückführt, erscheint nun auch jener subjektive Ausbeutungswille als transhistorisch, nur in verschiedenen Formen sich darstellend: in der Moderne »verschleiert« durch die Stufenfolge des Waren-, Geld- und Kapitalfetischs, in der Vormoderne anscheinend direkt, »natural« und »unverschleiert«. Es wird damit einerseits das moderne »versachlichte Herrschaftsverhältnis« anachronistisch (und ideologisch) in eine letztlich doch wieder persönliche (wenn auch »klassenmäßig« bestimmte) bloße Aneignung des Mehrprodukts aufgelöst. Andererseits wird im Gegenzug das agrarische »persönliche Herrschaftsverhältnis« ebenso anachronistisch in eines moderner Interessen-Subjektivität übersetzt, die nur »unverhüllt« aufgetreten sei.

So wenig aber der moderne Kapitalfetisch ein persönliches Ausbeutungsverhältnis darstellt, umso weniger lässt sich das vormoderne soziale Verhältnis in ein unmittelbares subjektives Kalkül auflösen. Dann wären die vormodernen Sozietäten in sozialer Hinsicht frei von jedem Fetischismus und völlig bewusst konstituiert gewesen, was allerdings zugleich Herrschaft als solche bzw. einen »Ausbeutungstrieb« anthropologisieren würde. Umgekehrt müsste dann das moderne Fetischverhältnis als bloße Komplizierung und eben Verschleierung derselben anthropologischen Voraussetzung erscheinen. Von einer solchen Auffassung ist Marx natürlich weit entfernt, obwohl sie in seine Formulierungen ob ihrer Unklarheit

hineininterpretiert werden könnte. Immerhin spricht Marx auch im Hinblick auf die vorkapitalistischen Beziehungen von »Charaktermasken«, »wie immer« man diese beurteilen möge (er interessiert sich also dafür nicht weiter, weil sein Gegenstand ja im ersten Buch des ersten Bandes »der Produktionsprozess des Kapitals« ist). Von Charaktermasken aber kann nur die Rede sein, wenn die menschlichen Beziehungen von einem verselbständigten Prinzip bestimmt werden. Gelegentlich spricht Marx auch von der Bindung durch »Traditionen« in den alten agrarischen Verhältnissen, deren Charakter aber nicht näher erläutert wird.

Die Unklarheit löst sich auf, wenn der Begriff des »persönlichen Abhängigkeitsverhältnisses« nicht als »nackte« subjektive Interessenkategorie bestimmt, sondern in Beziehung zur religiösen Matrix der Weltordnung gebracht wird. Die transzendente Verankerung in einem göttlichen Prinzip mochte in theologischen oder philosophischen Spekulationen ganz abstrakt verstanden worden sein, für den Hausgebrauch der alltäglichen Reproduktion war sie von Grund auf personifiziert. Denkbar und geschichtlich wiederholt real war ein Wechsel der personalen Träger oder Trägergruppen, nicht jedoch eine Abschaffung des personifizierenden Prinzips selbst. Dessen transzendenten Begriff dieser personalen Hülle zu entkleiden, konnte nur als Sakrileg verstanden werden. Deshalb galt jenes spekulative Denken seit der Antike immer wieder als polizeiwidrig, weil es potentiell die »personifizierte« Weltordnung herauszufordern schien: Die philosophische (oder sogar theologische) Reflexion drohte durch die Abstraktifizierung des göttlichen Prinzips dessen transzendenten Charakter durchsichtig und die scheinbar selbstverständliche irdische Ordnung erklärungs- und legitimationsbedürftig zu machen. So musste jener antike Philosoph als verdächtig erscheinen, der gesagt haben soll, dass die Götter der Pferde, wenn sie welche hätten, die Gestalt von Pferden annehmen würden.

Warum musste das transzendente göttliche Prinzip für die »Umsetzung« in die Matrix des innerweltlichen Denkens und Handelns anthropomorph gemacht werden? Da die Götterwelt nicht real erscheinen konnte, war es notwendig, sozusagen ihr Spiegelbild auf die irdischen menschlichen Verhältnisse zu projizieren. Das ging nicht in Form eines abstrakten, unpersönlichen Prinzips, sondern nur durch eine doppelte Personifizierung nach dem Motto »wie oben, so unten«. Die hierarchische Weltordnung wurde garantiert,

indem die personifizierte Götterwelt in spiegelbildlichen sozialen Personifikationen irdisch »realisiert« oder »umgesetzt« wurde. Dieses »personale Prinzip« pflanzte sich als eine Art Verkettungs-Zusammenhang in den menschlichen Beziehungen fort, zunächst in Gestalt von diversen Stellvertretern Gottes auf Erden mit ganz verschiedenen Ausprägungen und auf ganz verschiedenen Ebenen, vom Gottkaiser, König usw. bis zum pater familias.

Es handelt sich also um ein System von direkten personalen Repräsentationen des transzendenten Prinzips. Insofern ist der vor-moderne Fetisch gerade kein dinglicher wie in der Moderne das Geld, sondern ein unmittelbar personaler. Hierin liegt übrigens die Ironie des Fetischbegriffs, der bekanntlich aus der portugiesischen Kolonisation Westafrikas stammt und ursprünglich die »Zaubergegenstände« der Eingeborenen bezeichnete, wie sie in der Wahrnehmung der Kolonisatoren erschienen, nämlich als »primitive« Beseelung toter Dinge. Diese Fetische konstituierten jedoch in den dortigen Sozietäten gerade nicht die Denk- und Handlungsmuster oder die sozialen Beziehungen, sondern diese waren wie überall in den agrarischen oder noch älteren Formationen grundsätzlich durch Personifikationen bestimmt, während die Zaubergegenständlichkeit marginal blieb. Die Vorstellung eines primitiven Fetischismus wurde dann in der Aufklärungsvernunft religionskritisch auf die pomphaften Rituale des Katholizismus übertragen, die allerdings ebenfalls eher personifiziert als verdinglicht waren (etwa im Marienkult oder der Heiligenverehrung). Marx blieb es vorbehalten, den Fetischbegriff nicht ohne beißenden Spott auf die gesellschaftliche Grundlage der Aufklärungsvernunft selber anzuwenden, nämlich die Stufenfolge des Waren-, Geld- und Kapitalfetischs. Das war aber keineswegs bloß eine Boshaftigkeit, sondern damit wurde die Sache selber glücklich auf den Begriff gebracht. Denn erst in der Moderne wird im Unterschied zu den unmittelbar personifizierten vorkapitalistischen Strukturen ein beseeltes totes Ding, nämlich das Geld, zur leibhaftigen Erscheinungsform der Realmetaphysik und zum sichtbaren »nexus rerum«, zur in der Tat primitiven Matrix der herrschenden Reproduktion. Die Aufklärungsvernunft ist nichts als die bewusst-unbewusste Reflexionsform dieses Primitivismus, ablesbar auch an ihrer salbungsvollen Predigt zur Legitimation der modernen »Zaubergegenständlichkeit«, deren dinghafter Fetischcharakter noch denjenigen der wildesten Wilden übertrifft.

Wenn wir allerdings mit Marx den Fetischismus zum Begriff einer Verselbständigung von realmetaphysischen Beziehungs- und Handlungsformen erweitern, dann ist damit nicht nur der dingliche Fetisch der Moderne, sondern auch der personale Fetisch der Vormoderne zu bezeichnen. In diesem früheren Fetischverhältnis sind die personalen Repräsentanten nicht nur sie selbst, wie sie leiben und leben, sondern zugleich etwas anderes, nämlich buchstäblich physiologische Repräsentationskörper des Transzendenten. Das machte Probleme in diesen Sozietäten selbst und bei ihrer frühmodernen Transformation, wie etwa Ernst Kantorowicz in seiner berühmten Abhandlung über die »zwei Körper des Königs« (1957) gezeigt hat. Von dieser Publikation wird nicht zu Unrecht gesagt, dass sie »sich auch darin als ein einzigartiges Werk erweist, dass es wie ein erratischer Block in der Forschung liegt, ein Werk ohne Vorgänger und ohne Nachfolger, und dennoch ein weiterführendes Werk, das freilich trotz aller positiven Rezensionen die ihm gebührende Resonanz noch nicht gefunden hat« (Fleckenstein 1990, 17). Daran wird sich so lange wenig ändern, wie sich die Geschichts- und Sozialwissenschaft einschließlich der marxistischen Kollegenschaft ihre falschen Ontologisierungen nicht abgewöhnt und moderne Kategorien hartnäckig in die Vergangenheit projiziert.

Die Leistung von Kantorowicz besteht gerade darin, dass er am Beispiel der englischen Geschichte das Problem der letztlich sakral konstituierten Personifikationen und ihrer frühmodernen Auflösungsprozesse exemplarisch analysiert hat. Es geht dabei um eine »ebenso phantastische wie subtile Darstellung des >Superkörpers< oder >politischen Körpers< des Königs ...«, die nicht »von einem abstrakten >Staat< ...«, sondern von einer abstrakten physiologischen Fiktion« (Kantorowicz 1990/1957, 28) ausgeht. Hier haben wir schon den Hinweis auf die Differenz von vormoderner Personifikation oder »Verkörperlichung« und moderner Verdinglichung oder Versachlichung. Indirekt klingt das Fetischproblem an, wenn Kantorowicz den Sachverhalt als spezifischen Ausdruck »einer vom Menschen geschaffenen Irrealität – die seltsame Konstruktion eines menschlichen Geistes, der schließlich zum Sklaven seiner eigenen Fiktionen wird« (a. a. O, 29) bezeichnet.

Was hat es nun mit den beiden Körpern des Königs auf sich? Im Prinzip ist die Sache sehr einfach. Kantorowicz bezieht sich unter anderem auf einen anonymen normannischen Autor aus dem Jahr

1100, der dazu äußert: »Wir müssen deshalb (im König) eine *doppelte Person* erkennen: eine kommt aus der Natur, eine aus der Gnade ... Die eine war von Natur aus gleich wie bei anderen Menschen, die andere erhob ihn durch die Eminenz der Gottwerdung (*eminentia deificationis*) und die Macht des Sakraments über alle anderen. Im Hinblick auf die eine Person war er von Natur aus ein Mensch, im Hinblick auf die andere war er durch die Gnade ein Christus, das heißt ein Gottmensch« (a. a. O, 67, Hervorheb. i. Orig.). Die Verdoppelung der Person ist auch eine des Leibes, nämlich in die leibliche physische Existenz und in die leibliche sakral-repräsentative Existenz. Letztere ist die personifikatorische Charaktermaske, wie Marx es nennen müsste. Von dieser doppelten »persona mixta« ist die eine (die natürliche) sterblich, die andere (die transzendente Repräsentanz, der »corpus mysticum«) unsterblich. Der »character angelicus des Königs«, so ein anderer mittelalterlicher Begriff, »erscheint als Ebenbild der >heiligen Geister und Engel<, weil er gleich den Engeln das Unveränderliche in der Zeit darstellt« (a. a. O, 32, Hervorheb. Kantorowicz).

Es ist hier natürlich die christliche religiöse Konstitution der Vormoderne, wie sie sich auch sonst überall mit zahlreichen Varianten findet, die »das Königtum faktisch mit christologischen Begriffen definiert« (a. a. O, 40). Daran ändern auch die Spaltung in »geistliche« und »weltliche« Macht oder der Investiturstreit zunächst nichts Wesentliches. Kantorowicz führt absurde Beispiele an, wie sich in der frühmodernen Transformation diese konstituierende »physiologische« Fiktion noch in ihrer allmählichen Auflösung geltend machte; etwa wenn König Georg III. »das Parlament um die Genehmigung dazu bitten musste, ein Grundstück als Mensch und nicht als König besitzen zu dürfen« (a. a. O, 27), oder wenn das Parlament »im Namen Karls I., Königs im politischen Körper« ein Heer aufbot, um »denselben Karl I., König im natürlichen Körper« (a. a. O, 44) zu bekämpfen.

Hier kann es nicht darum gehen, die spezifisch englische Variante von anderen oder die christlich-mittelalterliche von antiken bzw. vorgeschichtlichen religiösen Konstitutionen zu unterscheiden; ebenso wenig ist beabsichtigt, den frühmodernen Transformations- und Auflösungsprozess in dieser Hinsicht genauer nachzuzeichnen. Vielmehr steht das Konstrukt von den »zwei Körpern des Königs« für die vormodernen Verhältnisse einer unmittelbar personalen

Repräsentanz des transzendenten göttlichen Prinzips überhaupt, das von schamanistischen Strukturen über diverse Gott- oder Priesterkönige und sakrale »Republiken« der Antike bis zu den christlich-mittelalterlichen Feudalisten seine eigene große Geschichte hatte. In allen diesen Epochenfolgen die wie immer verfassten »persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse« keineswegs aus einem persönlichen oder im modernen Sinne »subjektiven« Ausbeutungs- bzw. Interessenkalkül, sondern aus den personalen statt dinglichen Fetischverhältnissen, die ebenso wenig unmittelbare Willensverhältnisse sind. Auch der personale Fetisch übersteigt seine Träger wie der moderne verdinglichte Fetisch, nur in anderer Weise; und stets werden »Charaktermasken« sozialer Verhältnisse hervorgebracht, wenn auch in völlig verschiedener Form.

Deshalb ist in den vormodernen Verhältnissen gerade keine schlichte Willkür am Werk, wie es etwa auch Hegel annimmt (zumindest für die orientalischen Sozietäten), sondern ein anderes verselbständigtes Regelsystem. Dazu gehört auch das Geschlechterverhältnis, das in den meisten Kulturen (wenn auch keineswegs allen) patriarchal verfasst war. Auch diese Beziehungsebene konnte mit sakraler Rückbindung nur eine unmittelbar personifizierte Repräsentanz der göttlichen Transzendenz beinhalten, wobei eine männliche Götterhierarchie eben eine spiegelbildliche patriarchale Struktur auf Erden hervorbrachte. An der Form der Repräsentanz hätte sich natürlich auch bei matriarchalen Verhältnissen nichts geändert, einschließlich der Opferverhältnisse. Obwohl die fundamentale Differenz der modernen, verdinglichten und versachlichten Fetisch-Konstitution zu den direkt personifizierten religiösen Konstitutionen der Vormoderne meist unterbelichtet bleibt, wird wenigstens das Patriarchat gern von androzentrisch-universalistischen Aufklärungsvernünftlern ganz unter die früheren »persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse« subsumiert und die moderne Minderstellung der Frauen einschließlich sexistischer Ideologien als bloßer »Überhang« einer barbarischen Vergangenheit verharmlost. Es wird dann so getan, als gelte es nur noch, das angebliche Emanzipationsversprechen der Aufklärungsvernunft für den weiblichen Teil der Menschheit einzulösen. Dass der verdinglichte und versachlichte Kapitalfetisch die ganz eigene, entsprechend versachlichte Qualität eines spezifisch modernen Patriarchats in seine Formen selbst eingeschrieben haben könnte, kommt diesen Ideologen so wenig in den

Sinn, wie sie ihre eigene Vernunft als primitive, vorgeschichtliche (im Marxschen Sinne) zu erkennen vermögen.

Es muss darüber hinaus festgehalten werden, dass die Form der unmittelbaren personalen Repräsentanz keineswegs nur eine Einbahnstraße persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse darstellt, wie es am Beispiel der Spitze des sakralen Herrschaftsverhältnisses erscheinen könnte. Die hierarchische religiöse Weltordnung enthält durchaus komplexe Strukturen der Wechselseitigkeit. Die vielen, nach »unten« ausfransenden Abhängigkeiten sind also keineswegs bloß einseitig und eindimensional, sondern schließen vielfältige und tief gestaffelte wechselseitige Verpflichtungsverhältnisse ein, die auch für die nur scheinbar »direkt« Herrschenden gelten. Herrschaft steht grundsätzlich nie für sich als pures Willensverhältnis, sondern ist immer Ausdruck eines übergreifenden, dem Willen vorgelagerten Fetisch-Verhältnisses; deshalb müssen sich die Herrschenden auch immer nach Maßgabe des verselbständigten Regelsystems legitimieren, ansonsten verfällt ihre Funktion. Es ist der moderne Blick, der hier allein unmittelbare, sich selbst begründende Herrschaft sieht, weil er an verdinglichte statt an personale Zwangsverhältnisse gewöhnt ist.

Die moderne »Personifizierung« des Kapitals durch Eigentümer, Manager etc. ist eine qualitativ andere, nämlich eine mittelbare, indirekte Repräsentation des irdischen »gesellschaftlichen Dings«, während die religiös konstituierte »Personifizierung« die unmittelbare Repräsentation des göttlichen Prinzips darstellt. Der Exekutor des Kapitalfetischs handelt als »Fachkraft« einer pseudo-naturhaften Versachlichung, der Exekutor der jenseitigen Macht als »Interpret« eines pseudo-persönlichen göttlichen Willens. Der bloße Funktionär oder die Charaktermaske des Geldes ist daher eine andere Figur als der bloße Funktionär oder die Charaktermaske des Himmels. Das macht auch praktisch den Unterschied von transzendenter und transzendentaler Repräsentation aus oder den Unterschied von Gott und Wert. Der personale Fetisch erschöpft sich dabei keineswegs in Ordnungsverhältnissen von Herr und Knecht, sondern gilt auch für gleichrangige Beziehungen. Allgemein könnte man für die religiösen Konstitutionen der Reproduktion von einem daraus folgenden allseitigen Zusammenhang persönlicher oder auch institutioneller bzw. kollektiver Verpflichtungsverhältnisse sprechen, der in der Regel sehr komplex und vielschichtig ist.

Der Begriff der »Verpflichtung« darf dabei nicht mit dem modernen abstrakten Rechtsverhältnis von Vertragsbeziehungen unter dem dinglichen Diktat des Geldes bzw. des Kapitalfetischs verwechselt werden. In der verdinglichten bzw. versachlichten Rechtsbeziehung gelten die Personen nur als (exekutierende) »Exemplare« eines nicht nur abstrakt-allgemeinen, sondern eben auch dinglich erscheinenden Prinzips. In den vormodernen Verpflichtungsverhältnissen ist dagegen die abstrakte Beziehungsstruktur in ihren diversen Ausformungen ein Prinzip, das nicht dinglich erscheint, sondern direkt auf die empirischen Personen oder Institutionen in ihrer Eigenheit bezogen ist. Es herrscht also eine Art »principium individuationis« in den Verpflichtungsverhältnissen, d. h. bestimmte »Verpflichtungs-Strukturen« werden zwischen bestimmten, namentlich genannten Personen, Gruppen, Landsmannschaften, Berufen, Städten, Tempeln, Königen usw. eingegangen. Sie gelten dann nur in diesem spezifischen Verhältnis, während eine abstrakt-allgemeine »universalistische« Verpflichtungsstruktur fehlt. In bestimmter Hinsicht sind die alten Verpflichtungsverhältnisse daher »individueller« als die modernen im Sinne der Persönlichkeit oder institutionellen Einzelheit, während andererseits das moderne Rechtsverhältnis zum ersten Mal eine »abstrakte Individualität« überhaupt hervorbringt, die jedoch die wirklichen Personen oder einzelnen sozialen Zusammenhänge ihrer konkreten Eigenart beraubt und sie eben zu bloßen »Exemplaren« der verdinglichten Selbstzweck-Bewegung stempelt. In beiden Fällen bleiben die wirklichen menschlichen Individuen geprägt und gemodelt von einem ihrem bewussten Zugriff äußerlichen und unzugänglichen, verselbständigten Prinzipien-Zusammenhang. Deshalb kann hier im Sinne der sozialen Befreiung und der bewussten Selbstbestimmung von keinerlei »Fortschritt« gesprochen werden. Die eine, konkret-individuelle und persönliche Verpflichtung ist so repressiv wie die andere, abstrakt-individuelle und versachlichte.

Soweit die alten Verpflichtungsverhältnisse seit dem Neolithikum so genannte agrarische, also durch Ackerbau und/oder Viehzucht im »Stoffwechselprozess mit der Natur« (Marx) bestimmte sind, spielt dabei schließlich noch ein weiteres von Marx genanntes Kriterium vorkapitalistischer Strukturen eine Rolle, nämlich das Grundeigentum. Die soziale Matrix ist weitgehend auf die Herrschaft über Grund und Boden fixiert, wobei jedoch der Begriff des »Eigentums«

irreführend ist, soweit er moderne Beziehungen und Vorstellungen impliziert. Es handelt sich nicht um ein durch Warenform bzw. Geldlogik und entsprechende Rechtsverhältnisse vermitteltes Eigentum, auch wenn die Repräsentanten der Grundherrschaft wechseln können. Die »Grundherrlichkeit« ist vielmehr statisch (als solche nicht veräußerbar und nicht durch eine »ökonomische« Dynamik vermittelt) in die religiöse Konstitution und das System der Verpflichtungsverhältnisse eingesunken, also deren Bestandteil.

Deshalb stellt auch die von Marx im dritten Band des »Kapital« beschriebene agrarische »Naturalrente« keine besondere Form eines transhistorischen »Mehrprodukts« dar, das als kapitalistischer »Mehrwert« nur eine neue Formbestimmung angenommen hätte, sondern ein von der Wertvergesellschaftung grundsätzlich verschiedenes Verhältnis, das nicht über die Abstraktion eines »Mehrprodukts« kompatibel gemacht werden kann. Aus demselben Grund handelt es sich wie schon angedeutet ebenso wenig um die bloß besondere Form eines transhistorischen Ausbeutungs- und Bereicherungsverhältnisses, da die Grundherrschaft ein Moment der weit gefächerten institutionellen Verpflichtungsverhältnisse bildet, das einer ganz anderen Matrix als der moderne Kapitalfetisch angehört. Und dieser beruht ja seinerseits erst recht nicht auf einem bloß »subjektiven« Ausbeutungstrieb.

Nachdem nun die historische Differenz und das Andere der vorkapitalistischen Verhältnisse in Grundzügen skizziert ist, können wir uns dem Charakter der vermeintlich vertrauten und identischen »Nischenform« in diesen Verhältnissen zuwenden.