Gerhard Scheit Mit Marx

çaçira

Gerhard Scheit

Mit Marx
12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie

© ça ira-Verlag, Freiburg/Wien 2022
Günterstalstr. 37 www.ca-ira.net
79102 Freiburg info@ca-ira.net

Umschlag und Gestaltung: Till Gathmann, Berlin
Umschlagbild: Dürers Holzschnitt der *Vier Reiter* aus der *Apokalypse*, 1498.
Satz: Martin Janz, Freiburg
Druck: cpi, Birkach

ISBN 978-3-86259-185-5

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

In Erinnerung an
Manfred Dahlmann

Inhalt

1. Conservatio sui 15
Emanzipation und Selbsterhaltung oder: Die Judenfrage als falsch gestellte Frage 18

2. Utopie und Unsterblichkeit 24
Die Seele und die Formen 25

3. Produktion und Similitudo 34
Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum 46

4. Tausch und Identität 50
Negative Metaphysik und jüdische Religion 60

5. Die Idee als Kritik des reinen Idealismus 64
Der unendliche Prozess als immer schon abgeschlossener 68

6. Der Handelsgeist als Endabsicht 71
Übergang zum Materialismus 76

7. Negative Dialektik des Maßes 80
Alte und neue Marx-Lektüre 82

8. Transzendentale Dialektik der Wertform 89
Die Verwertung des Werts oder das potentiell Endliche als das aktual Unendliche 104

9. Abstrakte Arbeit als ewige Wiederkehr des identischen Subjekt-Objekts 108
Übergang zum Weltmarkt 124

10. Der Weltmarkt als Modifikation des Wertgesetzes 130
Der Wahn der Autarkie 147
Exkurs über die ›Neue Seidenstraße‹ als mögliche Bruchform des Weltmarkts 170

11. Addenda zur Warenform der Polis und zur ›ursprünglichen Akkumulation‹ des Kapitals 179
Warenform ohne Wert 179
Staatsform ohne Souverän 191
Über die Revolution 206
Master and slave 211
Herr und Knecht 220
Die Resistenzkraft des Rechts 223
Die Verschiebung auf den Souverän 227
Der Sprung als Bedingung der Möglichkeit 236

12. Appendix: Wie Philosophie sich dennoch nicht am Leben erhält 242
Karikaturen: Marx im postmodernen Porträt 242
Es denkt nicht: Mit Marx für Heidegger 252
Superimperialismus: Mit Lenin für Xi Jinping 273

Anmerkungen 291

Albrecht Dürer: Die vier Reiter der Apokalypse,
aus der 15-teiligen Serie *Die heimlich offenbarung iohannis*
(lat. *Apocalipsis cum figuris*), ca. 1497 / 1498

7. Negative Dialektik des Maßes

Wie kein anderer wirft der Begriff des Maßes in der Kritik der politischen Ökonomie die Frage auf, was unter Einheit überhaupt zu verstehen wäre. In der Hegelschen Logik werden die Maßeinheiten nicht normativ-nominal aufgefasst, also abgelöst von deren realen Inhalten definiert, sondern das Maß selbst wird als Synthese von Qualität und Quantität begriffen. Im Maß, so Hegel, seien »abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt«; die Abstraktheit des Ausdrucks ist gewissermaßen der Sphäre des Seins geschuldet, der es noch angehört, aber innerhalb dieser Sphäre sei es bereits »die konkrete Wahrheit des Seins« und darum hätten »die Völker« an ihm »etwas Unantastbares, Heiliges verehrt«.[231] Diese gegen Nominalismus und modernen Rationalismus gerichtete Auffassung des Maßes entwickelt Hegel aus der Kritik an Kants und Spinozas Philosophie. Bei Spinoza übernimmt zwar der Modus die Rolle »des Dritten« gegenüber Qualität und Quantität, der im Gegensatz zur Kantischen Auffassung der Modalität nicht aufs menschliche Erkenntnisvermögen reduziert wird, vielmehr als Modus der göttlichen Substanz gilt. Aber, wie Spinoza sagt, die Definition des Modus kann, sofern sie nicht die Definition der Substanz selber ist, keine Existenz in sich schließen. Und deshalb kann der Modus auch, wenn er gleich existiere, doch als nicht existierend gedacht werden.[232] Weil ein solcher Modus in Hegels Verständnis keine Vermittlungsform zu sein vermag, verharre die so aufgefasste Substanz in der Unmittelbarkeit des Seins und werde nicht zu dessen konkreter Wahrheit,[233] während Hegels eigener Begriff des Maßes beansprucht, den Übergang ins »Wesen« zu leisten[234] – und von dessen Logik schließlich zur Begriffslogik schreitend, entfaltet der Geist die Einheit, die er bereits dem Maß zugeschrieben hat,[235] als totalen Prozess unendlicher Vermittlung.[236] Darin kommt zugleich das im guten Sinn utopische Moment der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck, das ihr die Kritik an Spinozas Modus ermöglicht.[237] Sie lautet also: Die negative Identität des Qualitativen und Quantitativen, worin sich das Maß realisiere, wird im Modus gleichsam stillgestellt, sie geht nicht ins Wesen über; die Einheit wird nicht zur konkreten Einheit, die Entzweiung nicht zur Versöhnung »zurückgeführt«. So sei »eben der Modus als solcher das Unwahre und nur die Substanz das Wahrhafte«, auf diese Substanz soll »alles zurückgeführt werden …, welches dann ein Versenken alles Inhalts in die Leerheit,

in nur formelle, inhaltslose Einheit ist«.[238] Eben diese Einheit ist es, die dann in der *Kritik der reinen Vernunft* als Transzendentalsubjekt dem Erkenntnisvermögen zugrunde gelegt wird.[239]

Wenn nun Marx in der Entwicklung seiner Kritik der politischen Ökonomie auf den Substanzbegriff rekurriert, um die Arbeit als Substanz des Werts zu bestimmen, sieht er sich gleichsam gezwungen, Spinoza recht zu geben.[240] Er führt, mit Hegel gesprochen, alles auf die Arbeit als Substanz des Werts zurück, was sich aber als ein Versenken alles Inhalts in die Leerheit, in nur formelle, inhaltslose Einheit erweist: als Modus der zur Produktion einer Ware durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit.[241] Die Erkenntnis, dass Gesellschaft darauf beruht oder darin besteht, dass dieser Durchschnitt sich bildet, ist gewissermaßen die Entmystifizierung des Hegelschen Maßes. Denn nur einer Einheit als bloß formeller und inhaltsloser erschließt sich der Gegensatz, auf den Marx gestoßen ist, der Gegensatz »von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muß«, beziehungsweise »von besondrer konkreter Arbeit, die zugleich nur als abstrakt allgemeine Arbeit gilt«. So entpuppt sich das Geld in der Wertformanalyse als Einheit weder des unter ihm Befassten noch gar des aus ihm und von ihm Herausgesetzten, also eben nicht (wie Hegels Geist) als Totalität synthetisierender Begriff, sondern als rein formelle Identität (im Sinne des Kantischen Transzendentalsubjekts[242]): Identität, »die alle sonstigen Auffassungen von Einheit transzendiert: repräsentiert in dem Gleichheitszeichen in den damit versehenen Wertgleichungen des ersten Kapitels des *Kapitals*« (Manfred Dahlmann).[243] Das Gleichheitszeichen der Wertgleichungen setzt »eine abstrakte Quantität voraus, die von der ganzen Meßbarkeit von Gebrauchsmengen Abstraktion macht«. Der Quantitätsbegriff ist, so aufgefasst, an keinen bestimmten Gebrauchsinhalt gebunden, hat nichts »Empirisches zum Inhalt«, etwa elektrische Spannung, er kann »nur gedacht werden«.[244]

Diese mit der Analyse der Wertform gegebene Konstellation – deren Erkenntnis, wie Manfred Dahlmann nicht müde wurde hervorzuheben, auf Alfred Sohn-Rethel zurückgeht – ermöglicht im Grunde erst, die Kritik der politischen Ökonomie zu formulieren: also das Kapital als Unwesen, als automatisches Subjekt, als sich selbst verwertenden Wert in allen Erscheinungen kenntlich zu machen und darin zu denunzieren, dass es das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht nur verkehrt, sondern sämtliche Bedingungen schafft, dieses Verhältnis selbst auszulöschen.

Als Adorno an Benjamin schrieb, dass wir an den Waren das Versprechen der Unsterblichkeit hätten, schlug er sich noch auf die Seite von Hegels Geist, der das Maß als Einheit von Quantität und Qualität zu setzen beansprucht. Nach Auschwitz kann dieser Begriff von Einheit nicht mehr unwidersprochen bleiben. An den Waren haben wir mit dem Versprechen der Unsterblichkeit zugleich die Drohung der Vernichtung: »Ausschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod«.[245]

Alte und neue Marx-Lektüre

Wenn behauptet wird, dass der Übergang vom Geld zum Kapital bei Marx dem von der Seins- zur Wesenslogik bei Hegel nachgebildet sei, ist das insofern irreführend, als er im *Kapital* anders als in der *Wissenschaft der Logik* sozusagen nicht funktioniert.[246] Schon in den *Grundrissen* heißt es zwar, das Geld in seiner letzten vollendeten Bestimmung erscheine »nach allen Seiten als ein Widerspruch, der sich selbst auflöst; zu seiner eignen Auflösung treibt«. Aber die »reine Abstraktion«, die es gegenüber den »wirklichen Reichtümern« ist, verwirkliche sich nur als materieller Repräsentant des Reichtums, »indem es wieder in Zirkulation geworfen, gegen die einzelnen besonderen Weisen des Reichtums verschwindet. In der Zirkulation bleibt es als Zirkulationsmittel; aber für das aufhäufende Individuum geht es verloren, und dies Verschwinden ist die einzig mögliche Weise, es als Reichtum zu versichern.«[247] Während bei Hegel das »Wesen« das »erinnerte Sein« ist, erscheint demnach bei Marx diese »objektive Logik« zunächst sehr subjektiv: Es ist hier der investierende Warenhüter, der sich an sein Geld erinnert in der Hoffnung, dass es, wenn möglich vermehrt, zu ihm zurückkommt. Das Objektive jedoch zeigt sich darin, dass »die Waren ideell, nicht nur im Kopf des einzelnen, sondern in der *Vorstellung der Gesellschaft* … schon in Geld verwandelt« sind.[248] Inmitten der politischen Ökonomie stößt Marx somit »auf den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse« einer »sich selbst noch verborgenen Metaphysik«, wie es Kant einmal im Brief an Marcus Herz genannt und in der Frage ausgedrückt hat: »auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?«[249]

Geld kann demnach nicht als Maß im Sinne der Hegelschen Logik gelten.[250] Fasst Marx es im *Kapital* gut hegelisch als Form ins Auge, worin die Widersprüche sich bewegen können, so entpuppt es sich

seiner Wertformanalyse gemäß zugleich als Kantisches Apriori, da der Gegensatz von abstrakter Arbeit und konkreten Privatarbeiten, sich nur soweit bewegt, als auch diese in jener immer nur verschwinden können. Sofern Marx gerade dieses Verschwinden an der abstrakten Arbeit selbst nicht immer deutlich zu machen vermag (oder der Arbeiterbewegung zuliebe auch nicht will),[251] kritisiert Sohn-Rethel deren Begriff zu Recht als einen dem »Hegelschen Erbe« geschuldeten Fetisch.[252] Es ist jedenfalls nur die halbe Wahrheit, besser gesagt: die positiv dialektisch aufgefasste, wenn Hans-Georg Backhaus schreibt, für Marx sei der Wert statt einer unbeweglichen Substanz in ununterschiedener Starrheit ein sich selbst in Unterscheidungen Entfaltendes: Subjekt.[253] Denn die Entfaltung geschieht ja doch nach der starren Formel G – G', so wie das Subjekt, von dem hier gesprochen wird, eben ein automatisches ist.

Gerade in »seiner Funktion des Wertmaßes« dient das Geld nach Marx »als nur vorgestelltes oder ideelles Geld«.[254] Dennoch ist das kein Apriori im Sinne Kants mehr, insofern es gesellschaftlichen und letztlich politischen Zwang voraussetzt: Die Menschen als Warenhüter sind ja »gezwungen«, sich das Geld in seiner Funktion als Wertmaß vorzustellen und dadurch »ihre verschiednen Arbeiten abstrakt menschlicher Arbeit gleichzusetzen. Sie wissen das nicht, aber sie *thun* es.«[255] Wüssten sie es, würden sie sich nicht mehr zwingen lassen, so lautet der Gedanke, mit dem Marx an die klassische Aufklärung anschließt. Wenn ihn nun Sohn-Rethel mit der Frage aufnimmt, wie gesellschaftliche Synthesis durch solche Gleichsetzung überhaupt möglich sei, dann liegt dem bereits die Erfahrung der ersten »Weltkriegskrise« (Heinz Langerhans) zugrunde, die diese Möglichkeit wie nie zuvor in Frage gestellt hat. Schon in *Geschichte und Klassenbewußtsein* hieß es: »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.«[256] In gewisser Hinsicht hat Sohn-Rethel nichts anderes gemacht, als nachträglich die gedanklichen Voraussetzungen dieser Erkenntnis zu entfalten. Und nur als entfaltete schließt sie mit Bestimmtheit aus, in der Hypostasierung eines identischen Subjekt-Objekts die Krise noch einmal zu bewältigen, wie Lukács es mit dem Klassenbewusstsein des Proletariats vorgeführt hatte. Indem Sohn-Rethel im Rekurs auf die Kantische Erkenntniskritik

diese hegelianische Wendung verwarf, revolutionäres Klassenbewusstsein logisch zu begründen, hielt er es offenbar auch nicht für nötig, die Krise *innerhalb* der Hegelschen Dialektik selbst auszutragen als deren überschießendes – um nicht zu sagen messianisches – Moment[257] (ein Moment, das im deutschen Idealismus mit Hölderlin untergegangen war oder sich in Schellings Religionsphilosophie zurückgezogen hatte).[258] Anders gesagt: Er überließ diese negative Dialektik Adorno – mit der problematischen Folge, dass er selber an der positiven insofern doch festhielt, als er ihr Fortschrittskonzept in einer von der Tauschlogik unberührten »Logik der Produktion« gleichsam abspeicherte.[259] Adorno hat der Krise der Hegelschen Identität bekanntlich den Begriff des Nichtidentischen abgewonnen, wodurch mit Wesens- und Begriffslogik sowenig sich ein Staat mehr machen wie ein Fortschrittsbegriff begründen lässt. Anders als Sohn-Rethels soziologische Studien war diese Negative Dialektik damit aber imstande, am Tausch auch etwas wie ein Versprechen (allerdings nicht das vielgerühmte Glücksversprechen) wahrzunehmen, das sich der Konsequenz genau entgegengesetzt findet, die das Transzendentalsubjekt, sobald die Gesellschaft zerfällt, verheißt und ebenfalls in der *Negativen Dialektik* ausgesprochen wird: das Philosophem »von der reinen Identität als dem Tod«: An die Stelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohne, treten unmittelbare Aneignung und Gewalt.[260] Wenn Marx im *Kapital* den gerechten Tausch hingegen als etwas längst Verwirklichtes betrachtet, insofern die »Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen«, darauf beruhe, »daß diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen«; und 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«, den Inhalt selbst nicht bestimmen, sondern nur ausdrücken können, sodass der Inhalt »gerecht« ist, »sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist«, und ungerecht, sobald er ihr »widerspricht« wie die Sklaverei,[261] dann setzt allerdings diese Kritik der politischen Ökonomie, so immanent sie auch argumentieren möchte, einen Begriff von Gerechtigkeit stillschweigend immer schon voraus, der ein Existentialurteil über die Produktionsverhältnisse enthält;[262] ein transzendierendes Urteil, worin das Unrecht der Sklaverei negiert wird, ohne dass darum das

Produktionsverhältnis der Lohnarbeit, das als an ihre Stelle tretendes gutzuheißen ist, schon gerecht zu nennen, vielmehr als Lohnsklaverei zu verurteilen wäre. Als die *petitio principii* der Utopie beruft sich solche Kritik auf eine freie Assoziation der Individuen, die es noch nie gegeben hat oder von der niemand etwas weiß. Solange es sie nicht gibt, bleibt Gerechtigkeit bloße Idee oder regulatives Prinzip im Sinne der transzendentalen Dialektik Kants – eine Idee, die ebensogut den Namen freier und gerechter Tausch tragen könnte, wenn damit allerdings nicht verdeckt wird, dass unter den Bedingungen der Lohnsklaverei, also des Vertrags, immer nur Äquivalente getauscht werden können und gerade hier, in der Anerkennung der Äquivalenz, die Ungerechtigkeit liegt.

Das Problem von Adornos Formulierung des Versprechens liegt jedoch darin, dass sie eben diese Idee schon konkreter fassen möchte, und so droht gerade die Idee der Kritik der politischen Ökonomie, ihr negativer Totalitätsbegriff, verloren zu gehen: dass nämlich das Kapitalverhältnis sich nicht ändern lässt, sondern nur abschaffen. »Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus.«[263] Durch den Tausch der Ware Arbeitskraft, wird aber dem Menschen keine lebendige Arbeit vorenthalten – worin sollte auch ein Teil derselben bestehen? –, sondern er tauscht zusammen mit der Arbeitskraft etwas ein, was er unter keinen Umständen mehr zurückbekommen kann: einen Teil seiner Lebenszeit (eben das wird vom seltsam klingenden Ausdruck »tote Arbeit«, den Marx für die vergangene verwendet, beinahe ungewollt zum Ausdruck gebracht). Es erscheint notwendig so, als würde dem Menschen ungerechterweise ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten; als wäre sie eine gerecht zu teilende, vom inneren Sinn der Zeit losgelöste, Vergangenheit und Zukunft in sich vereinigende Substanz, weil der Tausch selbst unfrei ist: Um nicht zugrunde zu gehen, muss etwas, das vom eigenen Leib nicht zu trennen ist, als Arbeitskraft aufgefasst und veräußert werden.

Doch nicht nur, weil sie sich eine solche idealistische Undeutlichkeit, wonach im Tauschprinzip ein Versprechen liege, nicht zu Schulden kommen lassen möchte, umgeht die Neue Marx-Lektüre die am Ideal des freien und gerechten Tausches gewonnene Kritik des Tauschprinzips.[264] Die wirklichen Gründe sind nicht nur andere als bei Sohn-Rethel, der sich auf Hegel nicht weiter einlassen wollte, sie sind ihnen geradezu entgegengesetzt, insofern hier wiederum

die Abweichung der Marxschen Wertformanalyse von der Hegelschen Logik verwischt wird. Solange der Wert als ein sich selbst in Unterscheidungen Entfaltendes nur immer und immer neu rekonstruiert werden soll, weiß man sich von dem, was in der Vermittlung nicht aufgeht, wenigstens gedanklich dispensiert – sei es von der reinen Identität als dem Tod oder vom transzendierenden Versprechen. Und näher als die Frage, welche Bedeutung Sohn-Rethels Erkenntniskritik für eine neue Adorno-Lektüre haben könnte, mag es dann auch liegen, bei der so dringend gebotenen Kritik des marxistischen Arbeitsbegriffs auf Isaak Rubin zurückzugreifen, dessen Einsichten allerdings denen der *kritischen Liquidierung des Apriorismus* durchaus nahe lagen. Es fehlt jedoch bei Rubin wie auch bei Eugen Paschukanis – die beide nach der Meinung Ingo Elbes »auf einem zum Teil weitaus höheren Reflexionsniveau« als wenig später die Vertreter des Instituts für Sozialforschung »Grundzüge einer neuen Marx-Lektüre erarbeiteten«[265] – die erkenntniskritische Zuspitzung in der Frage der Einheit.[266] (Eben die Notwendigkeit dieser Zuspitzung hat hingegen Adorno an Sohn-Rethels frühem Entwurf sofort eingeleuchtet.)[267] Symptomatisch ist jedenfalls, dass bei den Marx-Exegeten zusammen mit der Identität, wie sie die *Kritik der reinen Vernunft* festhält, regelmäßig auch der Marxsche Begriff der Krise obsolet wird,[268] während Sohn-Rethel gerade im Begriff dieser formellen, inhaltslosen Einheit wohl überhaupt erst die Bedingung dafür wahrnahm, die schon in der Warenform gegebene Möglichkeit der Krise wieder ins Zentrum der Kritik zu rücken.

Sohn-Rethel firmiert jedoch in der Neuen Marx-Lektüre sozusagen nur als Lieferant der Wortprägung »Realabstraktion«, von der sich allerdings im *Kapital* selbst schon verschiedene Synonyme finden lassen, während sein Grundgedanke »Warenform – Denkform« abgewehrt wird.[269] Die damit verdrängte Frage, die diesen Grundgedanken mit der Realabstraktion verbindet, lautet jedoch, wie – durch welche Einheit oder in welcher – real abstrahiert wird: Ist es die Identität von Hegels Geist, den man wesenslogisch einfach mit Kapital übersetzt und die dann umgekehrt als eine begreifbar wäre, die das, wovon abstrahiert wird, aus sich allererst herausprozessiert – oder Identität von Kants Transzendentalsubjekt, mit der dem Kapital gerade das nicht angedichtet werden kann und Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, wie Hegel Geschichte bestimmt, wieder abgesprochen werden muss. Der grundsätzliche, mit der Vorstellung von Einheit – als eine von Identität und Nichtidentität – brechende

Begriff von Identität, auf den Sohn-Rethels Erkenntniskritik provoziert, wird entweder nicht erkannt oder verdrängt.[270] Es war nur eine Frage der Zeit, dass jemand aus dieser Verdrängung den Schluss zog, jener Übergang vom Sein zum Wesen oder vom Geld zum Kapital sei im Geld als dem eigentlichen identischen Subjekt-Objekt (darin der blinde Nachfolger von Lukács' »Klassenbewusstsein«) selbst immer schon vollzogen, und folglich den Fortschritt als einen in der Bewusstlosigkeit avisierte.[271]

Realabstraktion ist nicht umsonst ein zweischneidiger Begriff: Er bedeutet zum einen, dass alle Warenbesitzer im Kopf abstrahieren, damit der Tausch stattfindet; zum anderen, dass im Geld die Abstraktion in Form von Münzen und Scheinen in der Geldbörse oder *bits* und *bytes* in Speichermedien, jedenfalls außerhalb des Kopfes ›Gestalt‹ annimmt – Verkörperung, die als Vereinigung verschiedener Funktionen, den Souverän voraussetzt. Jene Bedeutung von Realabstraktion entspricht dem Kantischen Begriff des Transzendentalsubjekts, diese dem Hegelschen Begriff von Einheit – nur dass Hegel die Realabstraktion als wirklich Konkretes ausgibt, sodass es nötig erscheint, gerade hier zur Kritik der erschlichenen Konkretheit im Hegelschen Begriff des Maßes das Transzendentalsubjekt in Stellung zu bringen. Nur so tritt die Absurdität hervor, die in der abstrakten Arbeit liegt: dass konkrete Privatarbeiten als Arbeit *sans phrase* sich darstellen und messen lassen müssen. Mit solcher Messung wird besiegelt, dass sie bereits vollständig der Vergangenheit angehören. Wenn Marx also von Arbeit *sans phrase* spricht, klingt es wie eine Anspielung auf das berühmte Diktum, mit dem Sieyès in der Konventsitzung für den Tod Ludwigs XVI. gestimmt haben soll: »la mort sans phrase« – die Arbeit ist abstrakt, das heißt: die konkreten Arbeiten sind tot.

Die Hegelsche Identität von Identität und Nichtidentität ist zwar nur die Utopie des Kapitals, aber eben deshalb war sie methodisch so außerordentlich hilfreich, ja schlechthin unentbehrlich, dessen wirklichen Widersinn zu durchleuchten: Es kommt dabei immer nur aufs Neue heraus, dass in dieser Wirklichkeit des Kapitals das Nichtidentische im Identischen verschwindet – nichts übrig bleibt als leere Identität, ›Identität als solcher‹, wie man sie in der Tasche mit sich herumträgt oder beim Online-banking anklickt: 1 Euro = 1 Euro. Gerade sie ist die verdinglichte Form davon, was Kant Transzendentalsubjekt genannt hat – damit auch einer Gewissheit, der das empirische Ich in der Regel lieber ausweichen möchte. Denn ihr gemäß

bin ich derselbe, der gestern begriffen hat, dass gerade unter der Voraussetzung dieser Verdinglichung Hunger kein hinreichender Grund zur Produktion sein kann[272] – und heute noch immer nichts unternimmt, dass er dazu wird.

Solches in allen Konsequenzen sich bewusst zu machen, setzt allerdings zugleich mehr und anderes voraus als den Begriff des transzendentalen Subjekts, der sonst auch den der Pflicht notwendig im Gefolge hätte, mit dem Kant moralisch über den »quälbaren Leib« (Adorno) hinweggegangen ist. Manfred Dahlmann spricht hier mit Sartre (und zum Teil gegen die Hegelsche Dialektik im ›Herr und Knecht‹-Kapitel wie deren Nachfolge in der Neuen Marx-Lektüre gewandt) von einer ganz bestimmten Konfrontation *im* Subjekt (ohne die es einen Kampf um Anerkennung oder Herrschaftslogik gar nicht geben kann) und zwar »mit Objekten, denen es dieselbe Reflexionsfähigkeit wie sich selbst zugestehen *muss*. Im *Blick* des Anderen auf sich erkennt es sich als Einen, der in derselben Weise wie der Andere auf ihn als *dessen* Anderen blickt.« Nur als Verdrängung beziehungsweise Verschiebung oder Abspaltung ist es möglich, die in dieser Konfrontation einsetzende Reflexion auszuschalten, sie begleitet das Subjekt, »der Kantschen Ich-Bestimmung analog, ständig, wenn auch anders, als Kant sich das in Bezug auf das Transzendentalsubjekt … dachte – oder zumindest nahelegte, nur im besonderen, an einen Leib gebundenen Individuum, also nicht in einem transzendentalen Allgemeinen«.[273] So wie von diesem Leib aus erst die Unbegreifbarkeit dessen zu begreifen wäre, was bei Marx abstrakte Arbeit und Substanz heißt und wodurch allein dem transzendentalen Allgemeinen des Kapitals Realität zugeschrieben werden kann.