

FETISCHISCHARAKTER UND FETISCHISMUS DER WARE BEI MARX
DRITTER SEMINARABEND: 4. JUNI 2020

ENTSTEHUNG DES THEMAS FETISCHISMUS BEI MARX

Im Jahr 1842 las Marx Charles de Brosses' *Du Culte des Dieux Fétiches* (1760).¹ Um der Genealogie des Marx'schen Fetischismusbegriffs auf die Spur zu kommen, mag es interessant sein, einen Blick zurück auf die Texte zu werfen, die die westliche Fetischismus-Theorie geprägt haben. De Brosses stützt seine Untersuchung des Fetischismus auf eine umfangreiche Gelehrsamkeit, die ihm die Reiseberichte der damaligen Zeit lieferten. Er greift dabei auf den biblischen Bericht zurück. Das menschliche Geschlecht ist eine vernünftige Schöpfung Gottes, die, einmal von der Sintflut zerstört, die Erde neu bevölkert. Nun ist von da an die ursprüngliche Offenbarung »ganz vergessen.«² Der Aberglaube hat alles an sich gerissen. De Brosses glaubt, dass Fetischismus in der »Kindheit« aller Völker der Welt zu sehen ist. Er vergleicht die Praktiken des alten Ägypten mit denen der westafrikanischen Völker seiner Zeit. Die Analogie zur Kindheit ist konstant.³ Dies impliziert eine zugrundeliegende Theorie der menschlichen Natur, eine Theorie der Bildung von Ideen und vor allem den Glauben an einen kontinuierlichen Fortschritt der »menschlichen Vernunft« hin zu einer offenbaren Religion.⁴

¹ Deutsche Übersetzung im Jahr 1785. Hier wird aber nach dem frz. Original zitiert.

² Siehe Charles de Brosses, *Du Culte des Dieux Fétiches*, S. 192-193. Siehe auch S. 15: « Le genre humain avait d'abord reçu de dieu même des instructions immédiates conformes à l'intelligence dont sa bonté avait doué les hommes. Il est si étonnant de les voir ensuite tombés dans un état de stupidité brute, qu'on ne peut guère s'empêcher de le regarder comme une juste et surnaturelle punition de l'oubli dont ils s'étaient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avait créés. Une partie des nations sont restées jusqu'à ce jour dans cet état informe : leurs mœurs, leurs idées, leurs raisonnements, leurs pratiques sont celles des enfants. Les autres, après y avoir passé, en sont sorties plus tôt ou plus tard par l'exemple, l'éducation et l'exercice de leurs facultés. »

³ *Ibid.*, S.16, S. 185-186, S. 193, S. 195, S. 202, S. 224, S. 226.

⁴ *Ibid.*, S. 197, S. 201.

Es gibt kein Zurück auf diesem Weg: Der Marsch der Zivilisation kennt nur Fortschritte auf dem Weg zu dieser vergessenen Wahrheit (im neoplatonischen Sinne). »Der menschliche Geist steigt stufenweise vom Unterlegenen zum Überlegenen auf.«¹ Diese Theorie der Kindheit der Geschichte umreißt die Aufgabe der Aufklärung. Denn, so sagt er, diese fetischistischen Völker »wissen nichts und wollen nichts wissen: Sie verbringen ihr Leben, ohne nachzudenken, und werden alt, ohne die Kindheit zu verlassen, deren Mängel sie behalten.«²

De Brosses sammelte eine große Anzahl ethnographischer Fakten. Er besteht im gesamten Text auf der empirischen Vielfalt von einer Region zur anderen und sogar von einem Individuum zum anderen. Er beharrt vor allem auf dem relativen, kapriziösen und widerruflichen Charakter der Wahl des Fetischobjektes. Was er Fetischismus nannte, wäre eine universelle Konstante, aber die Wahl eines Fetischs wäre vollkommen willkürlich.³ Dieser Gedanke findet sich genau in den von De Brosses gelesenen Reiseberichten.⁴

¹ *Ibid.*, S. 207.

² *Ibid.*, S. 224.

³ *Ibid.* : il s'agit de « la première créature qu'ils rencontrent » (S. 20), du « premier objet qui flatte leur caprice » (S. 21), de même les Iroquois ont un objet divin « consistant dans la première bagatelle qu'ils auront vue en songe, un calumet, une peau d'ours, un couteau, une plante, un animal, etc. » (S. 60). Les fétiches sont de toutes sortes : « Il en fallait de généraux pour chaque pays ou pour chaque grand effet physique : il en fallait de particuliers pour chaque personne, même pour chaque petit désir de chaque personne, et surtout pour la préserver de chaque accident fâcheux qu'elle pouvait avoir lieu de craindre. » (S. 220).

⁴ Siehe Guillaume Bosman, *Voyage de Guinée*, Antoine Schouten, 1705, S. 153: « Chaque *Feticheer* ou Prêtre a son Idole particulière et composée d'une manière particulière. » « Chaque personne, soit homme ou femme, a son Idole particulière à qui ils consacrent le jour de la semaine dans lequel ils sont nés. » (S. 156). « Je n'ai pu encore découvrir ce qu'ils veulent représenter par leurs *Fétiches*, et de quelle manière ils se figurent leurs Idoles, parce qu'ils ne le savent pas eux-mêmes. » (S. 158) « il me répondit que le nombre de leurs Dieux était infini et qu'il était impossible de le dire ; car, poursuivit-il, si quelqu'un de nous veut entreprendre quelque chose d'important, il cherche d'abord un Dieu pour lui faire réussir son dessein et sortant de chez lui dans cette pensée, il prend pour son Dieu la première chose qu'il rencontre, un chien, un chat, ou quelque autre animal, et même des choses

Sie wurde auch von Hegel aufgegriffen, der sie dazu benutzte, den Völkern Afrikas den Status von Subjekten der Geschichte zu verweigern. Der Fetisch ist ein natürliches oder hergestelltes Objekt, dem bestimmte Eigenschaften verliehen werden; der von De Brosses geprägte Begriff des Fetischismus setzt eine rudimentäre Psychologie voraus. Demnach greifen die Unzivilisierten irgendeinen, egal welchen Gegenstand auf, um ihm besondere und irrationale Eigenschaften zu verleihen.

Man kann dies mit einigen der Reiseberichte in Verbindung bringen, von denen er sich inspirieren ließ.¹ Zum Beispiel beklagt Bosman in seiner *Reise in Guinea*, dass die Menschen des Landes Dinkira Gold von ausgezeichneter Qualität herstellen, »außer, dass sie zu viele *Fetische* untermischen, die eine Art Gold sind, das aus allen Arten von Gold besteht [...]. Sie legen diese *Fetische*, nachdem sie eingeschmolzen sind, in schwarze und extrem schwere Steingutformen und geben ihnen die Figur, die ihnen gefällt. Manchmal sind in dieser Art von Gold ein Viertel oder sogar die Hälfte von Silber oder Kupfer enthalten, so dass es nicht so viel wert ist; sie belästigen uns jedoch überall an der Küste so sehr, dass, wenn wir uns weigern, es zu nehmen, es Neger gibt, die unvernünftig genug sind, das gute Gold, das sie verkaufen wollten, zurückzunehmen, ohne uns etwas hinterlassen zu wollen, was uns oft dazu zwingt, darüber hinauszugehen.«² Wir haben hier ein Beispiel für das, was Marcel Mauss später das »immense Missverständnis« der Kolonialisierung nennen wird: Während die Europäer möglichst reines Gold erhalten wollen, streben die Afrikaner nach Fetische aus Kompositmaterialien. In dieser Geschichte geht es um das Zusammentreffen zweier Fetischismen — der eine

inanimées, comme une pierre ou un morceau de bois. (...) Que si son dessein a un heureux succès, voilà un nouveau Dieu qu'il a trouvé et à qui il fait tous les jours quelques offrandes ; mais s'il ne réussit pas, il le rejette comme une chose inutile ; c'est ainsi, continua-t-il, que nous faisons et défaisons des Dieux, et que nous sommes les inventeurs et les maîtres de ce à quoi nous offrons. » (S. 393) On notera que ce dernier témoignage est celui d'un natif qui est déjà christianisé et a donc à l'égard des pratiques fétichistes une distance manifestement ironique : il renvoie à l'Européen le reflet de ce que ce dernier veut entendre.

¹ Vgl. u.a. De Brosses, *op. cit.*, S. 20 und Bosman, *op. cit.*, S. 393.

² *Ibid.*, S. 83. Fetisch ist hier ein weibliches Wort.

basiert auf Figuren, die bestimmte Eigenschaften haben sollen, der andere auf reinem Gold, *das bereits den Wert eines abstrakten Äquivalents hat*. Aber nur der erste wird von Europäern, die vom *Wert des Goldes an sich* überzeugt sind, als Fetisch bezeichnet. Die Materialmischungen sind diesem abstrakten Wert in der Tat abträglich. Sie sollen von der Dummheit der Eingeborenen zeugen. Unser Europäer kann übrigens, ausgehend von einer bereits in Europa existierenden Arbeitsgesellschaft, seine Verachtung nicht besser zum Ausdruck bringen als mit der Behauptung, dass »Neger extrem faul sind und nur arbeiten, wenn sie dazu gezwungen werden.«¹ Sie scheinen sich keine Sorgen um den kommenden Tag zu machen, und sie behandeln Erfolge und Misserfolge offenbar mit der gleichen Lässigkeit. Es ist merkwürdig, dass sie seiner Beobachtung nach eine große Menge Gold verlieren können, ohne betroffen zu erscheinen. Die Europäer achten gewissenhaft auf den Geldwert von allem, was die Eingeborenen tragen, essen und genießen.² Überrascht über die Nüchternheit ihrer Ernährung, sowohl bei den Reichen als auch bei den Armen, kommentiert der Europäer zum Beispiel: »Ich glaube, sie bilden sich ein, dass alles, was viel kostet, für sie wertlos ist.«³ Der Europäer ist hier nur damit beschäftigt, den Geldwert all dessen zu zählen, was die Einheimischen konsumieren oder nicht konsumieren, und wird ständig *von ihrer mangelnden Sorge um den Wert überrascht*. Er sieht darin einen Mangel an Geschmack, was bedeutet, dass es sich um »unzivilisierten und dummen Menschen«⁴ geht — eine rassistische Bildsprache, die sich über Jahrhunderte hinweg fortsetzen wird. Um auf Fetische zurückzukommen, widmet Bosman der Beschreibung von Fetischen lange Passagen, wobei er insbesondere auf einen lokalen Ausdruck »Fetisch machen«⁵ hinweist, welcher interessanterweise bedeuten kann: einen Eid zu leisten, jemanden zu verehren, Tribut zu zollen, einen Affront heraufzubeschwören, usw. In je-

¹ *Ibid.*, S. 124.

² *Ibid.*, S. 126.

³ *Ibid.*, S. 130.

⁴ *Ibid.*, S. 142.

⁵ *Ibid.*, S. 151.

dem Fall ist es Ausdruck sozialen Praxen, welche deutlich über das Fetischobjekt hinausgehen, ohne dass der Bericht es weiter andeutet.

Genau in diesem Punkt werden Marx und Freud dem Fetisch eine Reichweite geben, die Bosman oder De Brosses und viele andere nicht zu erkennen wussten. Marx und Freud weigern sich, vor der phänomenalen Vielfalt der Fetische Halt zu machen. Marx hebt den gesellschaftlich *determinierten* Charakter des Fetischs hervor. Freud hebt das Verhältnis des sexuellen Fetisches zum Phallus der Mutter hervor, bzw. zu einer früheren Erkenntnis, dass es an dieser Stelle kein Penis gibt, aber dass es doch etwas geben könnte, um die Kastrationsangst nicht zu gewährleisten. Damit bewegen sie die Analyse des Fetischismus von einem wissenschaftlichen Exotismus zu einer Analyse der eigenen Gesellschaft und der eigenen Familienkonstellation, d.h. sie beziehen sich selbst in ihr Beobachtungsobjekt ein. Der Fetisch verliert die beruhigende Distanz zum Studienobjekt, dem De Brosses den herablassenden Wert einer entfernten Kindheit gab, die der Menschengattung gemeinsam sei. Bei Marx beginnt der Fetisch ein Verhältnis jenseits des Objekts, das man vor Augen hat, anzudeuten. Dieses setzt sich mit Binet und Freud¹ fort.

Der erste Einfluss der Lektüre De Brosses' findet sich in den Artikeln, die der junge Marx in der *Rheinische Zeitung* (deren Herausgeber er war) den Debatten über Holzdiebstahl widmet.² Mit tiefer Ironie erwähnt er zum Abschluss dieser Artikelserie eine Anekdote, die er von De Brosses aufgreift: »Die Wilden von Kuba hielten das Gold für den Fetisch der Spanier. Sie feierten ihm ein Fest und sangen um ihn und warfen es dann ins Meer. Die Wilden von Kuba: Wenn die Situation im Rheinland gut ist, ist sie dann nicht die gleiche wie die im rheinischen Hinterland bei den Volksfesten? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, dass man mit dem Fetischismus

¹ Alfred Binet, *Le fétichisme dans l'amour*, Payot, 1887; Sigmund Freud, *Fetischismus*, *GW XIV*, S. 312-317.

² »Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz«, *Rheinische Zeitung*, 25 octobre 1842 n° 298, 27 octobre 1842 n° 300, 30 octobre 1842 n° 303, 1er novembre 1842 n° 305, 3 novembre 1842 n° 307, *MEW I*.

den Tierdienst verbindet, und die Wilden von Kuba hätten die Hasen ins Meer geworfen, um die Menschen zu retten.«¹ Marx führt hier eine Distanz zu seiner eigenen Gesellschaft ein, die zum Vergleich dient. Doch statt sich selbst in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen, wie es die ethnographische Tradition tut, verschiebt er den Blickwinkel und versetzt die »Wilden Kubas« fiktiv in die Lage, den Fetischismus des Rheinischen Landtags zu bewerten. Das Ziel dieser Debatte bestand darin, den Gebrauch von Holz und die Jagd zum Nutzen der Waldbesitzer zu regeln. Wir haben es hier mit einem Fall u.a. der Enteignung des traditionellen Gebrauchsrechts zu tun, das die am stärksten Benachteiligten betraf. Marx ging davon aus, dass die Wilden Kubas dem Fetisch der Rheinischen eine wohlverdiente Behandlung zukommen lassen würden: Nachdem sie ihn richtig gefeiert hätten, würden sie ihn ins Meer werfen! Wer ist also der Fetischist, die Spanier oder die Kubaner? Marx hat eine wesentliche Passage in De Brosses' Buch aufgegriffen, an der die Perspektive schwankt. Diese theoretische Umkehrung stellt die Gültigkeit der ethnozentrischen Beschreibung in Frage, die die gesamte Kolonialgeschichte prägen wird, denn genau wie das Gold der Spanier in Kuba oder das Gold der Holländer an der Küste Guineas kann der Fetisch durchaus als das angesehen werden, was die Europäer eigentlich im Gepäck mitgebracht haben. Die »Wilden« werden von Marx plötzlich für rationaler gehalten als die Juristen, die die rheinischen Besitzer verteidigen, denn nachdem sie den Fetisch ihrer Eindringlinge identifiziert hätten, würden sie ihn ins Meer werfen, sagte Marx, »um die Menschen zu retten«. Sie würden daher nicht dem erliegen, was Marx später die »Umkehrung des Verhältnisses zwischen Menschen in ein Verhältnis zwischen Dinge« nennen wird.

Das Thema Fetischismus steht somit im Hintergrund des ganzen Werkes von Marx. Man könnte sagen, dass das gesamte *Kapital* eine Aufklärung des Fetischismus ist, die bereits im berühmten ersten Satz enthalten ist, und zwar als *ein zu enthüllendes fetischistisches Spektakel*, jenes der »giganti-

¹ Karl Marx, »Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz«, *Rheinische Zeitung*, 3 novembre 1842 n° 307, *MEW 1*. Cf. De Brosses, *Du Culte des Dieux Fétiches*, op. cit., S. 52-53.

schen Ansammlung von Waren, von denen die einzelne Ware die elementare Form wäre«, die wir ständig vor Augen haben. Dies ist bereits eine Einladung, über die einzelne Ware hinauszugehen. Angesichts dieses Spektakels gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder wir feiern die Ware auf fetischistische Weise (z.B. indem wir sie, wie A. Smith, als »Reichtum der Nationen« bezeichnen), oder wir machen uns daran, die sozialen Bedingungen ihres Auftretens zu verdeutlichen. Im Kapitel über Warenfetischismus besteht Marx auf der *Mystifizierung* von Verhältnissen, die nicht so sind, wie sie scheinen. Er führt den Leser in dieses Rätsel ein wie ein Entdecker in ein exotisches Land, in dem ein bizarrer Kult herrscht. Aber es ist wahrscheinlich interessanter, Marx so zu lesen, als wolle er auf seinen Leser einwirken, statt daraus ein langes Kapitel über die Kapitalismuskritik als Religionskritik aufzuschlagen. In diesem Zusammenhang kann Religion als ein Kult gegenüber einer höheren Entität definiert werden, aber auch als eine »entfremdete« Verhältnis zum Anderen und zum Objekt. Mir scheint, dass dies zwei Möglichkeiten für die Analyse des Fetischismus eröffnet, eine, die die Kritik an einem religiösen Verhältnis hervorhebt, und eine andere, die die Aufklärung der sozialen Organisation betont, welche der scheinbar natürlichen Existenz der Ware vorsteht.

Denn das Kapitel des *Kapitals* über Fetischismus ist nicht nur von der Ironie geprägt, eine Gesellschaft, die sich für zivilisiert hält, als fetischistisch zu bezeichnen und ihre »Metaphysik« und Phantasmagorien (d.h. die liberale Ideologie des Menschen, welcher nur darauf eingesetzt sei, seine Interessen zu optimieren) anzuprangern. Es gibt auch eine performative Dimension, die den Leser der falschen Natürlichkeit der sozialen Verhältnisse, in denen er gefangen ist, entreißen will. Doch im Gegensatz zu einem Fetischismus psychologischer Natur, der, wie wir gesehen haben, von einem persönlichen Verhältnis zwischen dem Menschen und einem mit einer besonderen Eigenschaft ausgestatteten Objekt geprägt ist, verleiht der Fetischismus der kapitalistischen Gesellschaft nicht einfach einem Objekt Geist, sondern es sind die Produktionsverhältnisse, die »hinter dem Rücken« der sozialen Akteure autonom werden. Sie werden dann in der Ware *dargestellt*,

welcher dann ein Wert an sich verliehen wird.¹ Der Fetischismus des ersten Ranges (der der individuellen Ware) verdeckt den Fetischismus des zweiten Ranges. Die Enthüllung des Fetischismus des ersten Ranges hat noch keine angemessene Kritik des Fetischismus des zweiten Ranges hervorgebracht.

Wenn es scheinbar ein Kult um Waren, Gold und Geld ist, so weist Marx in Wirklichkeit darauf hin, dass es sich um soziale Verhältnisse handelt, die nun ein abstraktes, von Individuen unabhängiges Leben führen. Konkrete Arbeit und konkrete Güter sind die Träger der abstrakten Arbeit, die nach dem Durchschnitt der Sozialen Arbeit definiert und im Wert der Ware dargestellt wird; es ist eine Abstraktion, die sich in den Verhältnissen zwischen Dingen materialisiert, welche dann »lebendig« zu werden scheinen; deshalb kann man von einem realen Verhältnis sprechen. Es ist keine Erscheinung, die mit Hilfe der rationalen Aufklärung zerstört werden kann, es ist keine einfache Illusion des Bewusstseins; es ist ein sozialer Automatismus, der jeden den Gesetzen seiner objektiven Reproduktion unterwirft. Die Arbeiter sowie die Unternehmer werden dabei zu lebendigen Anhängseln der Selbstbewertung des Wertes. Wenn Marx von einem Quidproquo spricht, dann nicht in dem Sinne, dass man die Charaktermasken einfach »demaskieren« könnte. Selbst wenn der Fetischismus verstanden wird, bleibt er nämlich wirksam: »Seine Entdeckung hebt den Schein der bloß zufälligen Bestimmung der Wertgrößen, aber keineswegs ihre sachliche Form.«² Fetischismus ist hier nicht zu verwechseln mit bloßer Ignoranz gegenüber sozialen Verhältnissen, welche die Wissenschaft und die Aufklärung aufheben könnten.

¹ Isaak Roubine machte eine entscheidende Bemerkung, die nicht ohne Affinität zur Freudschen Theorie ist. Vgl. Isaak I. Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Syllepse, 2009, S. 114: »Die Arbeit drückt sich aus und ›stellt sich selbst dar‹ (sich darstellt) im Wert. Der Begriff sich darstellen wird von Marx oft verwendet, um das Verhältnis zwischen abstraktem Werk und Wert zu charakterisieren. Man kann sich nur fragen, warum die Kritiker von Marx diese untrennbare Verbindung zwischen seiner Theorie der Wertarbeit und seiner Theorie der Verdinglichung oder Fetischisierung der Produktionsverhältnisse zwischen Männern nicht bemerkt haben. Sie verstanden die Marx'sche Werttheorie in einem mechanistisch-naturalistischen und nicht in einem soziologischen Sinn.«

² *MEW 23*, S. 88.

Diese wesentliche Bemerkung lässt sich parallel zu der Tatsache stellen, dass es in der Psychoanalyse nicht darum geht, »bewusst zu machen«, was angeblich ein Symptom zum Verschwinden lassen würde. Die ist nicht unbedingt der Fall und die Analysanten klagen oft darüber. Eine Psychoanalyse ist kein Bewusstwerden von etwas bereits Bestehendem, das greifbar wäre. Es geht nicht um einen unbewussten Vorrat von gespeicherten Erlebnissen, die es nur aufzudecken gelte. Viele wichtige Erlebnisse sind endgültig unerreichbar geworden und es ist anzuerkennen. Sonst wäre die Psychoanalyse sicher nichts anderes als eine Indoktrination, die den Theorien des Analytikers entspricht, welcher belehren könnte, dass er dieses und jenes im Unbewussten seines Analysanten aufspürt ... Eine Psychoanalyse wird als eine neue Erfahrung betrachtet, die es ermöglicht, Ereignissen, welche nicht im psychischen Sinne stattgefunden haben, erfahrbar zu machen (im Sinne des *Übertragungsgeschehens*). Sie mögen in der Realität stattgefunden haben, aber der psychische Apparat hat sie ein Schicksal erleiden lassen (Verdrängung, Verwerfung, Verleugnung), welches sie als solche unzugänglich macht. In der Psychoanalyse geht man im Gegensatz zu anderen Therapien von dem Prinzip aus, dass man das traumatische Ereignis als solches nicht finden kann, weil man nur mit psychischen *Repräsentanten* konfrontiert ist. »Unsere Situation zeigt [...], dass die Wahrnehmung geblieben ist und dass eine sehr energische Aktion unternommen wurde, ihre Verleugnung aufrecht zu erhalten.«¹ Das Subjekt ist zugleich einer unangenehmen Erfahrung ausgeliefert worden und sehr aktiv daran beteiligt, sie zu verleugnen — also ganz passiv und ganz aktiv zugleich. Infolgedessen hat man nur mit einem Ersatz zu tun, was es verbietet, die ursprüngliche Szene zu wiederfinden. »Der Abscheu vor der Kastration [hat] sich in der Schaffung dieses Ersatzes ein Denkmal gesetzt.«² Das Trauma kann nur auf eine neue Szene übertragen werden. In diesem Sinne ist die Psychoanalyse ein neues Geschehen, aber sie ist weder ein einfaches Wiederholen noch ein aus dem Himmel gefallenes Geschehen.

¹ Sigmund Freud, »Fetischismus«, *GW XIV*, S. 313.

² *Ibid.*

Wenn wir meinen, den Kapitalismus anzuprangern, in dem wir von Automobilfetischismus oder von der Liebe zum Profit sprechen, sind wir in Wirklichkeit Fetischisten, da wir in der unmittelbaren Manifestation des Fetischismus (und zwar des persönlichen Fetischismus) stecken bleiben, ohne die soziale Form zu analysieren, die sich »hinter dem Rücken« der Akteure reproduziert und von denen übernommen wird. Unsere moderne Fetischobjekte folgen ja ephemeren Moden und verschwinden nach »programmierter Obsoleszenz«, aber die soziale Form überlebt ihre Passage und vertieft sich im Laufe der Geschichte des Kapitalismus. Marx geht so weit, das, was wir den Finanzkapitalismus nennen, als die ultimative Form des Fetischismus zu bezeichnen, die nicht einmal mehr die anderen Warenstadien der Arbeit oder das Produkt der Arbeit durchläuft: »Im zinstragenden Kapital ist dieser automatische Fetisch vollendet, der sich selbst verwertende Wert, das geldmachende Geld, und trägt es in dieser Form keine Naben der Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis des Dings (Geld, Ware) zu sich selbst.«¹ Marx vertritt die Auffassung, dass der Fetischismus tatsächlich verschiedene phänomenale Formen hat, dass es aber eine reine Form des Warenfetischismus gibt, bei der die Zirkulation auf ein Minimum reduziert ist; dann findet das Verhältnis A-A' ohne Vermittler statt (was nicht bedeutet, dass das gesellschaftliche Verhältnis auf der diese Vermittler basieren, nicht mehr existiert). Aber dieses Verhältnis, hier dekantiert, reduziert auf seinen einfachsten Ausdruck, zeigt in seiner ganzen Rohheit auch den Charakter des »automatischen Subjekts« dieser Form der gesellschaftlichen Herrschaft.

VOM OBJEKT-FETISCH ZUM SUBJEKT DER WARE

Die Erforschung des Fetischismus steht in Gefahr, in dem unmittelbaren Verhältnis des Menschen zum Fetisch stecken zu bleiben. Das erste, was uns

¹ Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd. III, *MEW*, 26.3, S. 447.

empirisch begegnet, ist nämlich die Anbetung eines Objekts, welches den äußeren Betrachter verwirrt. Was das Werk von De Brosses charakterisiert, ist diese oberflächliche Beschreibung verschiedener Kulte. Diese Beschreibung wird ohne jegliches Verständnis der Gesellschaft als Ganzes, als »totale soziale Tatsache« (Marcel Mauss) präsentiert, weshalb De Brosses so sehr auf ihrem disparaten und willkürlichen Charakter beharrt. Als wären die menschlichen Handlungen schlicht und einfach unbegründet. Dennoch ist es die Beschreibung selbst, die disparat und willkürlich ist. Sie erfasst nicht das gesellschaftliche Verhältnis, welches diesen verschiedenen Formen des Fetischismus zugrunde liegt, und der Autor vermeidet daher zu verspüren, *von wo aus er spricht*. In ähnlicher Weise hat der traditionelle Marxismus den Fetischismus meist als eine Erweiterung des Themas Ideologie und Entfremdung verstanden. Auf diese Weise befasste sie sich mit dem »Standpunkt der Arbeit«. Es ging um die Befreiung des Klassenbewusstseins des Proletariats und um die Befreiung der in den Produkten der Arbeit verborgenen menschlichen Verhältnissen (dieses als falsche Bewusstsein begriffen). Damit blieb man bei der phänomenalen Dimension des Fetischismus, der gerade die Ontologie der Arbeit als konstitutives Element des kapitalistischen Fetischismus nicht in Frage stellte.¹ Eines der Probleme, die diese Interpretation aufwirft, ist, dass man sich selbst befreien könnte, »wenn man nur« seine Klassenentfremdung identifizieren könnte. Ich habe bereits erwähnt, dass Marx selbst das nicht so sah und dass die Psychoanalyse noch mehr dazu beiträgt, diese Illusion ungültig zu machen. A. Sohn-Rethel entwickelte ein Konzept der Warenform, das es auf der theoretischen Ebene ermöglicht, den Fetischismus sowohl von der Psychologie des Willens (»man muss nur«) als auch von der quasi-hypnotischen Fixierung auf das Fetischobjekt (welches, wie wir gesehen haben, die früheren Reisenden so faszinierte, sie aber davon abhielt, den Fetischismus zu sehen, den sie selbst exportierten) zu entflechten. Sohn-Rethel macht die Austauschbarkeit von Gütern zum Kernelement dessen, was er die »Realabstraktion« des Geldes

¹ Siehe jedoch Lukacs (1922), Roubine (1924), Korsch (1967). Die Frankfurter Schule bezieht sich auch diskret darauf.

nennt. Er weist auf die historische Gleichzeitigkeit der Entstehung von Geld und Philosophie —dem berühmten griechischen Wunder— hin. Diese Gleichzeitigkeit hat für ihn keinen kausalen Wert (er leitet historisch nicht das eine vom anderen ab), sondern deutet auf einen logischen Zusammenhang zwischen den beiden hin. Geld ist eine Realabstraktion in dem Sinne, dass es sich mit der Reduktion auf ein universelles Äquivalent manifestiert, welches nur die verallgemeinerte Praxis des Marktaustauschs erlaubt. »Das Wesen der Warenabstraktion aber ist, dass sie nicht denkerzeugt ist, ihren Ursprung nicht im Denken der Menschen hat, sondern in ihrem Tun.«¹ Es ist ein Versuch —sowie Marx sagte, er habe es mit Hegel getan—, die Kant'sche Erkenntnistheorie »wieder auf die Füße zu stellen«, indem er die reinen Kategorien des Erkenntnisses mit den Operationen des Austauschs identifiziert. Sohn-Rethel nennt diese transzendentalen Kategorien (im Kant'schen Sinne) »gesellschaftliche Synthese«. Weshalb »die Abstraktionen, die den Begriffen zugrunde liegen, sind gänzlich anderer Art, und sie sind ohne alle Ableitung fertig da. Sie haben anderswo stattgefunden und auf anderen Wegen als auf dem des Denkens.«² Die historischen Geschehnisse, welche aufeinander aufgefropft werden, bilden die Ebene der empirischen Geschichte und ihrer a posteriori-Analyse, was uns nicht davon entbinden sollte, das »transzendente« Moment zu identifizieren, also das, was sich aus der empirischen Geschichte nicht ableiten lässt. Es ist wichtig, diesen Punkt hervorzuheben, weil er auch über unterschiedliche Vorstellungen nicht nur von der Geschichte der Vergangenheit, sondern auch von der zu schaffenden Geschichte und den Horizonten der Emanzipation herrscht.

Wie können wir dann den Fetischismus kritisieren, wenn der Theoretiker selbst Bestandteil davon ist und seine automatische Reproduktion verteidigt? In der marxistischen Tradition hat die Ideologiekritik versucht, verschiedene Antworten auf dieses erkenntnistheoretische Problem zu geben, indem sie zum Beispiel von »Klassenbewusstsein«, »wissenschaftlichen Ge-

¹ Alfred Sohn-Rethel, *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus, Aufzeichnungen und Analysen*, 1973, S. 41.

² Alfred Sohn-Rethel, *Geistige Arbeit und körperliche Arbeit*, 1989, S. 65.

setze der Geschichte«, «revolutionärer Praxis« oder »der wirtschaftlichen Grundlage als Wahrheit des ideologischen Überbaus« sprach. Die so genannte Ideologiekritik beruht dann auf einem unkritischen Verweis auf Wissenschaft, Gesellschaftsschicht, Praxis, Partei usw., die als Ad-hoc-Garantien dienen. Es ist nicht überraschend, dass eine solche Ideologiekritik selbst nur eine neue Form der Ideologie ist. Sie bleibt blind für die Schwierigkeit einer Kritik, in der der Aktivist so wie der Theoretiker —auch ohne es zu wissen— die Kategorien reproduzieren, sie zu kritisieren meinen. Und zwar gerade deshalb, weil diese Kategorien nicht nur ein bloßer Schein sind, der entlarvt werden kann, sondern eine reale Funktionsweise haben, *in der der Theoretiker selbst gefangen ist*. Im psychoanalytischen Sinne kann man sagen, dass diese theoretischen Aussagen gegenüber der subjektiven Position der Äußerung blind geblieben sind. Sie behaupten, objektive Gesetze so zu beschreiben, als könnten sie sich von dem Platz, den sie in dieser Beschreibung blind einnehmen, lossagen.

Von da an wurde die subjektive Dimension der sogenannten »objektiven Gesetze« von einer rudimentären Psychologie übernommen, die im Proletariat das große Subjekt der Revolution oder im Kapitalisten die Inkarnation des kapitalistischen Übels selbst sehen wollte. Das Subjekt, das sich der Theorie an der Wurzel entzogen hatte, tauchte an anderer Stelle in Form einer neuen Rolle wieder auf. Aber mit der unaufhaltsamen Abnahme der Fabrikarbeit und der Verbreitung der Basis der Mittelklasse auf der einen Seite und dem zunehmenden Anteil des fiktiven Kapitals an der Reproduktion des Kapitals auf der anderen Seite sind die Grenzen des Proletariats (im Sinne einer Klassenidentität) etwas verschwunden, und wir suchen immer noch nach dem Subjekt des Kapitals! Die Ebene der Sozialdramaturgie, die Marx im *Kapital* mit dem Eintritt der verschiedenen Akteure des großen kapitalistischen Balletts auf die Bühne ausgepackt hat, darf nicht mit einer anderen Ebene, der des Fetischismus, verwechselt werden, die Marx vorher analysieren will. Das *Kapital* präsentiert mehrere Ebenen des Schreibens. Es ist eine unerbittliche Demonstration der Kategorien des Kapitalismus und eine literarische, oft spielerische Inszenierung der verschiedenen Charaktere des

Kapitalismus in ihrer grotesksten Form. Das Ziel besteht nicht darin, den Leser auf diese Figuren zu fixieren, sondern die zugrunde liegende Demonstration zu vermitteln. Es geht darum, die wissenschaftliche Präsentation durch einen bildbasierten pädagogischen Modus zu ergänzen. Es ist durchaus möglich, dass diese Dramaturgie zur Popularisierung von Personifikationen beigetragen hat, auf welche soziale Frustration projiziert werden konnte. Das bedeutet aber nicht, dass Marx darauf abzielte.

Die Personifizierung der kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse beruht auf *einer Psychologie, die dem Rätsel des Subjekts der Ware überlagert ist*. Diese Psychologie ist ein wesentliches Element bei der Aufrechterhaltung desselben Missverständnisses. Sie identifiziert Menschen oder Objekte als Fetischisten, ohne das reale Verhältnis zu berühren, welches sie organisiert und reproduziert. Wenn wir den Fetischismus in diese einfachen Elemente zerlegen wollen, zum Beispiel in einen Fetisch, einen Fetischisten und ein »religiöses« Verhältnis zwischen den beiden, können wir uns nur in theoretischen Verdinglichungen verlieren. Wir haben dann Konzepte, die selbst als Fetsche funktionieren. Dennoch war Marx vorsichtig, wenn er von dem besonderen Fall von, sagen wir, dem Bankier als einer Charaktermaske unter anderen sprach. Wenn wir über das *Subjekt* sprechen, müssen wir uns nämlich darauf einigen, worüber wir sprechen. Das moderne Subjekt, geboren aus dem bürgerlichen Staat, hat eine ganze politische Tradition hinter sich: es ist zum Beispiel das Subjekt des Reiches, das Subjekt des Königs, das Subjekt des Rechts ... Es trägt immer die doppelte Bedeutung einer Unterwerfung unter die politische Ordnung, aus der es stammt, und eines von der modernen Philosophie hypostasierten Bewusstseins in sich. Diese philosophische Hypostasierung ist zum Komplizen einer unmöglichen Aufgabe geworden, indem sie versucht, die Schleife zu schließen, um ein in sich geschlossenes, aber grundlegend gespaltenes Subjekt zu erfassen. Es ist also unmöglich, über das Subjekt zu sprechen, ohne sich dieser grundlegenden Ambivalenz bewusst zu sein, die sich um die passiven und aktiven Formen des Subjekts sowie um seine grundlegende Spaltung dreht und wiederkehrt.

Ich beziehe mich hier auf eines von Freuds letzten Fragmenten: *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*.

Kehren wir zum Problem des Subjektivismus zurück, denn die Psychoanalyse kann helfen, ihn zu erfassen. Freud wird vor einer großen erkenntnistheoretischen Schwierigkeit gewarnt, die die Psychoanalyse als Wissenschaft des Besonderen in höchstem Maße betrifft. Er prangert den Irrtum an, der darin besteht, die Begriffe der Psychoanalyse im Sinne einer direkten Überprüfung des Einzelfalls zu verwenden: Es besteht beispielsweise kein notwendiger Zusammenhang zwischen der Universalität des Ödipuskomplexes und einem bestimmten Elternmord. Der Einzelfall ist natürlich nicht dazu bestimmt, einen allgemeinen Fall zu demonstrieren; er kann ihn exemplarisch darstellen, bestätigen, teilweise oder ganz widersprechen, aber er kann weder zur logischen Ableitung von Begriffen (was eine spekulative Operation braucht) noch zur direkten Subsumtion von Einzelfällen unter ein wissenschaftliches Gesetz dienen (letzteres muss nach dem Begriff artikuliert werden). Diese beiden Ebenen sind nicht unverbunden, aber es wird nie ein Verhältnis der unmittelbaren Ableitung sein. »Gerade wegen seiner Allgegenwärtigkeit eignet sich der Ödipuskomplex nicht zu einem Schluss auf die Täterschaft. Man würde leicht die Situation herstellen, die in einer bekannten Anekdote angenommen wird: Ein Einbruch ist geschehen. Ein Mann wird als Täter verurteilt, in dessen Besitz ein Dietrich gefunden wurden. Nach der Urteilsverkündung befragt, ob er etwas zu bemerken habe, verlangt er auch wegen Ehebruchs bestraft zu werden, denn das Werkzeug dazu habe er auch bei sich.«¹ Das »Subjekt« wird nicht dadurch gefunden, dass lediglich das Werkzeug des Verbrechens zur Schau gestellt wird (und auch nicht durch eine universelle Bestimmung, welche auf imaginäre Art und Weise die Begriffe daraus abzuleiten glauben). Man kann zum Beispiel auch nicht das kapitalistische »Verbrechen« aus dem Besitz von Produktionsmittel ableiten, und auch nicht aus dem vom Liberalismus gefeierten egoistischen und berechnenden Subjekt. Das »Subjekt« in dem Sinne, dass

¹ Sigmund Freud (1930), »Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann«, *GW XIV*, S. 542.

die Psychoanalyse ihn versteht, ist nicht die Person, die diese und jene psychopathologische Figur oder dieses und jenes Klasseninteresse oder diesen und jenen Träger sozialer Rechte vertritt. Es handelt sich auch nicht um eine soziologische Allgemeingültigkeit des Subjekts, wie es in einigen Essays, die diese oder jene Art von Subjektivität beschreiben, gewünscht wird, wodurch die Gefahr besteht, das Subjekt des Unbewussten hinter idealtypischen Regelmäßigkeiten zu verschleiern. Es gibt eine große Zahl psychoanalytischer Werke, die den Anspruch erheben, »Sozialkritik« zu sein, und die ein hypothetisches »zeitgenössisches Subjekt« beschreiben, das unbestreitbar eine familiäre Ähnlichkeit mit dem Straßentypus hat, aber in Wirklichkeit nichts sagt, weder über den Modus der Objektivierung noch über den kapitalistischen Modus der Subjektivierung. Diese Form der Kulturkritik ist oft nicht in der Lage, über die Ebene eines Sittengemäldes hinauszugehen. Indem sie eine Art von Subjektivität isoliert, verliert sie die Artikulation der objektiven Reproduktion einerseits und der subjektiven Reproduktion andererseits der kapitalistischen Gesellschaftsform, die hier unser Problem ist (denn diese Artikulation ist alles andere als offensichtlich). Es stellt dieses Problem als durch eine Art Porträtroboter eines sozialen Typs gelöst dar, aber das Problem wird nicht für all das gelöst. Das Roboterporträt der kapitalistischen Subjektivität liefert uns nicht das Subjekt des Kapitalismus.

Denn die Psychoanalyse ist keine Psychologie. Wenn sie vom Subjekt spricht, bezieht sie sich nicht auf diese Person oder auf die allgemeine Art, von der diese Person eine Art reproduzierbare Kopie sein könnte. Die Psychoanalyse beruht auf einer radikalen Kritik des Ichs, d.h. an dem Subjekt, das sich für jemanden hält, der sich für den Ursprung seiner Entscheidungen hält. Sie teilt diese grundlegende Kritik mit Marx. »Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst denkt, ebenso wenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewusstsein beurteilen.«¹ Das Ich ist keine Illusion, die aufgehoben werden kann. Wir können nur zuweilen die Tatsachen erfassen, die nicht mit den Ansprüchen des Ich

¹ Karl Marx, Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, S. 9.

»passen«. Wir können über die Elemente stolpern, die die eigene bequeme Vorstellung stören und beunruhigen, welche das Ich von sich selbst pflegt. Diese Elemente des Stolperns nennt die Psychoanalyse Symptome. Die Psychoanalyse wurde ausgehend von diesem Stolpern erfunden, welche die Illusion eines stabilen Selbst, einer festen Identität ins Wanken bringen. In gleicher Weise verlangt das kapitalistische System von uns, »jemand zu sein«, d.h. vor allem jemand, der auf dem Arbeitsmarkt marktfähig ist und Anzeichen der Zugehörigkeit zu dieser Form der Sozialisation zeigt. Der so genannten unbegrenzten Freiheit, seine Rolle zu wählen, wird dadurch vorgegriffen, dass das Stück bereits geschrieben ist: Mathematisch gesehen muss es einen Gewinner und einen Verlierer, einen Unternehmer, einen Arbeitslosen, einen Aktionär oder einen Flüchtling geben. All diese Rollen, die aus einer funktionalistischen Perspektive perfekt in eine vielfältige Gesellschaft zu passen scheinen, in der jeder sein Schicksal »wählt«, sind in Wirklichkeit soziale Produktionen, in denen sich der Einzelne nach verschiedenen Zufallsfaktoren befindet, was mit seinen bewussten Entscheidungen wenig zu tun hat. Genauer gesagt, die Frage nach dem Subjekt des Kapitalismus lässt sich nicht von den »Charaktermasken« aus erfassen, die jeder und jede spielen muss. Das Subjekt des Kapitalismus lässt sich vielmehr ausgreifen ausgehend von dem, was sich als Symptom manifestiert, was wiederum eine Theorie verlangt, die die entsprechenden Begriffe entfaltet. In einem Wettbewerbsuniversum, in dem es nur Gewinner und Verlierer gibt, kann jeder nichts anderes tun, als zu versuchen, sich über Wasser zu halten oder ein bisschen besser zu zielen. Das ist die Regel des Spiels. Das Gespenst des Abgrundes und der Verwahrlosung sucht die kapitalistische Welt heim. Sie nutzt diese abstoßende Figur, um gesunde Personen besser in die Arena zu drängen, wobei die weniger leistungsfähigen Personen Gegenstand christlichen, mäzenatischen oder institutionellen Miserabilismus sind (z.B. der Dritte-Welt-ismus der großen internationalen Institutionen). Wenn wir die Frage nach dem Subjekt des Kapitalismus zuspitzen wollen, müssen wir es von den einzelnen Rollen, die in der kapitalistischen Vergesellschaftung besetzt sind, entpersönlichen. Vielmehr muss diese Frage von der Seite ihrer

Symptome her angegangen werden, — d.h. von dem, was nicht in ihr eigenes Konzept passt. Aber wir sollten das Kind nicht mit dem Bade ausschütten, d.h. die Frage nach dem Subjekt mit der berechtigten Kritik des Subjektivismus verwerfen. Da die Reproduktion des Kapitalismus keine Naturgegebenheit ist, ist sie in der Tat ohne eine subjektive Grundlage nicht denkbar. Diese Kritik muss sich von der liberalen Konzeption des Subjekts befreien, die dazu neigt, das ganze Problem zu absorbieren: der Liberalismus fördert ein atomisiertes Subjekt, selbstbewusst, Unternehmer seines Lebens, Inhaber von Rechten und Pflichten, »Herr und Besitzer der Natur«, voluntaristisch, vervollkommnungsfähig, beliebig formbar, in Konkurrenz zu allen anderen gesetzt ... Der liberale Unternehmer und der Aktivist teilen am häufigsten diese Auffassung, die den Einzelnen an den Ursprung einer gescheiterten oder erfolgreichen Strategie stellt. Sie finden im Kognitivismus und Behaviorismus ihre adäquate Theorie, — die eines Subjekts, dessen Störungen aufgelistet werden können und dessen Dysfunktionen durch gute Übung korrigiert werden können. Aber die Psychoanalyse erlaubt, das Symptom —alles, was nicht zur Ideologie des individuellen Ichs passt— als die Verbindung zwischen individueller Neurose und Fetischismus als soziale Abstraktion zu betrachten. Diese Theoretisierung geht über die Subjekt-Objekt-Unterscheidung hinaus (d.h. zwischen Objekt-Fetisch und persönlichem Fetischismus oder zu vertreibendem Aberglauben) hinaus. Sie zeigt, dass es im Subjekt etwas gibt, das das objektive Geschehen ergreifen muss und es »subjektivieren« muss im Sinne einer Symptombildung, d.h. auch einem Unbehagen.

(Sandrine Aumercier, Juni 2020)