

Die Barbarei der Arbeit

Die Zirkulation der Zwecke

Der Begriff der Arbeit bezeichnet bei Marx nicht einfach eine Naturbedingung menschlichen Lebens und ebenso wenig eine anthropologische Gegebenheit. Wo sich die *Kritik* solchen Vorstellungen zu nähern scheint, da zerfallen sie sofort in andere Bestimmungen, mit denen sie korrespondieren oder die an ihre Stelle treten, um etwas ganz anderes zu sagen. Es gibt keinen kohärenten Begriff der Arbeit bei Marx. Es gibt multiple Sequenzen, die um den *fehlenden Begriff der Arbeit* kreisen. Entfremdete Arbeit, Arbeit als Selbstverwirklichung und Entwirklichung; konkrete und abstrakte Arbeit; produktive und unproduktive Arbeit; lebendige und tote Arbeit; und schließlich: Arbeit überhaupt, »Arbeit sans phrase« – überall verzweigen und vervielfachen sich die Bestimmungen, kommentieren sie wechselseitig ihr Ungenügen, um von etwas ganz anderem zu sprechen. Wollte man das gemeinsame Gravitations-Zentrum bezeichnen, um das sie sich gruppieren, so wäre es die Anstrengung, in Begriffen der Arbeit metaphysischen Oppositionen zu entkommen, die diese Begriffe beherrschen und sich in ihnen wiederherstellen, sobald sie wirksam werden. Die »Arbeit«, von der Marx spricht, ist jedenfalls zunächst keine *ökonomische* Größe. Zunächst ist sie ein Begriff, der einen gewissen Kampfwert aufweist. »Die Nationalökonomie geht von der Arbeit als der eigentlichen Seele der Produktion aus, und dennoch gibt sie der Arbeit nichts und dem Privateigentum alles.«¹ So weit die Anklage. Aber was hieße es, der Arbeit zu »geben«? Was bleibt die Nationalökonomie der Arbeit schuldig, wenn sie von ihr als eigentlicher Seele der Produktion ausgeht? Welcher Begriff von »Eigentlichkeit« liegt diesem Ausgang zugrunde? Und worauf führt er zurück? Was also hätte die Nationalökonomie der Arbeit zu erstatten, gerade *indem* sie von ihr ausgeht und sich von ihr beseelen lässt? Und welche Verschiebung

1. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, S.520.

gen könnten sich in dieser Erstattung, diesem »Stattgeben« ankündigen?

Von Anfang an findet sich Marx jedenfalls in einer Situation ein, die durch eine einschneidende Marginalisierung charakterisiert ist. So sehr die Arbeit das ökonomische Gefüge beseelt, so wenig ist sie eine ökonomische Größe. Sie fehlt an dem Platz, den sie innehat. Sie umschreibt ihr eigenes Fehlen in einem Kontext, der von ihr wie von seiner eigenen Seele besessen ist, sie unentwegt aufruft und zitiert. Stets präsent, fehlt die Arbeit immer, und immer fehlt es an Arbeit. Es ist, als beschriebe sie einen »Subtext«, auf den die Ökonomie beständig rekurriert. Und doch kann sie ihn nicht anders als in Fußnoten oder Randbemerkungen auftauchen lassen, in denen sie ihn vor allem verstummen läßt. Stillschweigend bleibt die Arbeit, Voraussetzung aller ökonomischen Kommunikation, aus dieser Kommunikation ex-kommuniziert. Die »Seele« der Ökonomie, dieses ebenso unverzichtbare wie ungreifbare Fluidum, das dem ökonomischen Corpus seine Gestalt gibt, geht aus einer Verbannung hervor, die das Verbannte in immer anderer Gestalt wiederkehren läßt. Insofern ist die Arbeit ebenso Effekt einer Verschiebung, wie die »Seele« ein solcher Effekt gewesen war. Um als Arbeit zu erscheinen, muß die Arbeit durch einen Hiatus von sich selbst getrennt sein – ganz so, wie die »Seele«, um einem *Ich* die Gewißheit seiner Selbstpräsenz zu geben, nicht nur jedes andere Ich als beseelt und sich beseelend durchlaufen haben wird, sondern an eine göttliche Geld-Instanz appelliert haben muß, die »Seele erst gibt«. Exkommunikation und Wiederkehr bedingen einander und lassen in ihrer Verschränkung einen Spalt aufreißen, in dem sich das Problem erst zeigt. Es geht nämlich um nicht weniger als um eine Theologie der Arbeit, der sich Marx konfrontiert sieht. Und es geht um die Verlustmeldungen, in denen sich diese Theologie schreibt, wenn sie den Arbeiter sein läßt, was er ist. »Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst.«² Dies könnte die Anklage immerhin präzisieren. Denn zwischen Produzent und Produkt herrschen Gesetze des Maßes: Relationen des Größer und Kleiner, Gleichungen eines Weniger und Mehr. Aber nie erreicht dies die Arbeit. Sie entzieht sich allen Gleichungen. Jeder Größenrelation geht »etwas« voraus, das die Größe ihrerseits erst schätzbar macht und deshalb seinerseits unschätzbar bleibt. Es markiert eine Zäsur, die ökonomisch nicht adressierbar ist. Sie plaziert sich inmitten einer metaphysischen Dualität und durchläuft deren Oppositionen von Körperlichem und Ideellem,

2. Ebd., S.512.

Materialitäten und Wesensschau nur, um sich in ihnen zu dislozieren. Und dies trägt sich jeder Ökonomie als Unruhe ein, die das System als Virulenz, als affektive Ladung oder Konfusion durchläuft.

Noch Niklas Luhmann, nicht unempfindlich für solche Konfusion, registriert diese Nicht-Adressierbarkeit, wenn er der Arbeit eine »parasitäre« Struktur attestiert; und das wird hier nicht nur erwähnt, um ein Schlaglicht auf Seelenverwandtschaften der Systemtheorie zu werfen. »Mit Ausschließung der Arbeit erreicht, oder symbolisiert zumindest, der Eigentumscode die Totalität der Kontrolle der Knappheit, die Universalität der Ordnung seines Bereiches und die technische Eindeutigkeit der Informationsverarbeitung. Arbeit bleibt eine diffuse Kategorie. Sie bleibt natürlich unvermeidbar und bleibt im System erhalten. Man arbeitet weiter. Arbeit ist demnach das ausgeschlossene eingeschlossene Dritte – der Parasit im Sinne von Michel Serres.«³ Das währende *skándalon* der Arbeit besteht also darin, von einer nicht-adressierbaren Zäsur zu sprechen, deren an-ökonomische Unverortbarkeit jedes System in Unruhe versetzt. Der »Parasit« als ausgeschlossener eingeschlossener »Dritter« erschüttert alle Grenzziehungen von Innen und Außen. Er greift jede Theorie des Systems an, die sich auf solchen Grenzziehungen oder Definitionen begründen will. Das »System« muß einen ihm unverzichtbaren Term bereits ausgeschlossen haben, um ihn wiederkehren lassen und darin affirmieren zu können. Es beruht auf einem Umweg, dessen es nicht habhaft wird und der seine eigenen Fundamente unterhöhlt. Darin besteht, worauf Marx insistiert, jener Konflikt, den die Intervention seiner *Kritik* aufreißen läßt und verschärft. Wenn die Nationalökonomie die Arbeit nämlich als ihr be-seelendes Prinzip aufruft, dann als Effekt eines Ausschlusses, eines Umwegs und eines Aufschubs, der sich in nationalökonomischen Begriffen nur diffus adressieren läßt. Deshalb »gibt« die Nationalökonomie der Arbeit auch »nichts« und kann sie ihr nichts geben. Unvermeidbar, wie sie ist, bleibt sie dem System zwar erhalten, unterläuft aber auch um so unbeherrschbarer die technische Eindeutigkeit seiner Informationsverarbeitung. Erkennbar schreibt sich in diesen Figuren etwas nieder, was mit jedem *einfachen* Arbeitsbegriff gebrochen haben muß. Die Arbeit als »beseelendes« Prinzip jedenfalls ist kein Erstes, keine Wesenheit oder Substanz. Wo sie sich einer Ökonomie der Aneignung aussetzt oder aussetzen muß, da allein im Modus eines Wieder-Eintreffens oder einer Wiederkehr, des Auftauchens aus einer »Exteriorität« also, die sich vom System nicht verorten läßt.

3. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, S.212.

Was also hieße es unter diesen Voraussetzungen, der Arbeit zu »geben«? Was blieb man ihr schuldig, was muß ihr erstattet werden, um ihr gerecht zu werden? Doch ebenso: wie sollte man ihr »geben« können, wenn sie den Regelkreisläufen des Tausches doch entzogen ist? Schon in den *Manuskripten* von 1844, dies verbietet sich nach all dem von selbst, kann Marx diese Frage nicht mehr in ontischen Relationen aufwerfen. Der Arbeit zu »geben«, das kann nicht heißen, sie im bestehenden System der Verteilung nur angemessener zu bedenken, ihr Los zu erleichtern, sie zu »humanisieren« oder ihr Anerkennung zu zollen. In Terminologien der »Entfremdung«, die er zunächst den Arsenalen der Metaphysik entlehnt, sucht Marx etwas ganz anderes zur Sprache zu bringen. In ihnen meldet sich etwas an, was deren Logik in Unruhe versetzt und insgesamt durchkreuzen wird. Was nämlich erklärt Marx?⁴ Zunächst, daß der Arbeiter vom Produkt seiner Arbeit entfremdet sei; denn dieses Produkt sei nicht Gegenstand einer Aneignung durch den Arbeiter, sondern des Genusses des Herrn. Diese erste Entfremdung hat aber nur den starken Wert eines vorläufigen Symptoms. Vom Produkt seiner Arbeit entfremdet, ist der Arbeiter auch vom Prozeß der Produktion entfremdet, aus dem der Gegenstand hervorgeht, ist seine Arbeit also entfremdete Arbeit oder tätige Selbstentfremdung des Arbeiters. Diese zweite Entfremdung indiziert eine dritte, und sie scheint noch tiefer in metaphysische Bestimmungen hineinzuführen. Von sich, seiner menschlichen Natur oder seinem »Wesen« entfremdet, ist der Mensch auch von anderen Menschen oder von seiner »Gattung« entfremdet. Drei Stufen oder Stadien der Entfremdung also, deren phänomenologische Kohärenz unabweisbar zu sein scheint. Und doch werden sie nur durchlaufen, um sie wie auf einen Schlag zu destruieren. Wie Marx nämlich überraschend konstatiert, hat er damit das entscheidende Niveau der *Kritik* überhaupt noch nicht erreicht. Denn er hat »den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverwirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.«⁵ Erst *später* also: einerseits Resultat des Privateigentums, kündigt sich im Begriff der Entfremdung eine Verschiebung an, die alle bis-

4. Vgl. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, S.510ff.

5. Ebd., S.520.

herigen Anordnungen erfassen und destruieren wird. *Die Entfremdung ist nämlich schon in sich »verspätet«*. Das Privateigentum, zunächst Grund oder Ursache der Entfremdung, ist seinerseits nur Konsequenz einer ganz anderen »Entfremdung«, die gleichsam »früher« als Privateigentum und entfremdete Arbeit »ist«. Und dies bricht mit der Phänomenologie, die die Marx'sche Lektüre zunächst geleitet hatte. Was immer sich in Phänomenen der Entfremdung zeigt, kann nur wiederholen, was sich nicht etwa als Phänomen zeigt, sondern bestenfalls »an« ihm wiederholt. Wenn sich in diesen Symptomatologien also etwas manifestiert, so nur, indem es sich zurückgezogen hat. Zwar erklärt Marx, noch das Privateigentum sei Resultat der »entäußerten Arbeit«. Doch ganz so, als wolle er der Gefahr eines Zirkelschlusses zuvorkommen, die in dieser Äquivokation angelegt ist, setzt er sofort hinzu, auch die Götter seien nur eine »Wirkung der menschlichen Verstandesverwirrung«.

Um diese Verwirrung wird es gehen. Längst hat nämlich auch die *Kritik*, ohne daß sich dies in Kategorien der Ökonomie zur Sprache bringen ließe, eine verwirrende, in sich gesplante Begrifflichkeit eingeführt. Nicht anders als Freud, der die Verdrängung nicht denken kann, ohne eine »Urverdrängung« zu denken, die sich den Ökonomien der Verdrängung entzieht, sie jedoch ermöglicht und auf sie einwirkt, schreibt Marx der Entfremdung mehrfache Tempi ein. Zwar gibt es die »entfremdete« Arbeit. Sie resultiert aus dem Privateigentum, ist von ihm verursacht oder generiert. Aber beider Verhältnis geht aus einer »anderen« Entfremdung hervor, die »früher« ist als sie. Sie kann sich in den Phänomenologien der Entfremdung nur als Spur einer »Verwirrung«, als Diffusion oder Konfusion niederschreiben. Längst betrifft die Marx'sche Frage deshalb anderes als nur die Beziehungen von Privateigentum und Arbeit. Sie reduziert sich nicht auf die nach einer »Entfremdung«, wie sie sich einer Phänomenologie der Arbeit unter Bedingungen des Privateigentums zeigt. Allen diesen Phänomenen muß eine andere »Entfremdung« vorangegangen sein, die das Spiel von Entäußerung und Aneignung, von Verwirklichung und Entwirklichung eröffnet. Was eine Ökonomie einsetzt, was sie funktionieren läßt, resultiert aus dieser »ersten« Entfremdung wie aus einem Trauma. Sie ist kein historisches Datum, kein urgeschichtliches Ereignis. Ebenso wenig geht sie der Entfremdung im Sinn einer zeitlichen Abfolge voraus. Sie »ist«, was auf die Phänomenologien der Entfremdung ebenso einwirkt, wie sie deren Wirkungen erst freisetzt. Sie »ist«, was sich in der Entfremdung *wiederholt* und darin *verschiebt*. Was sich in der Arbeit zeigt, ist in einer Weise von sich getrennt, in der sich die *Genealogie* Nietzsches bereits ankündigt: daß eine Kraft reaktiv sei, sofern sie von

dem getrennt wird, was sie vermag.⁶ Immer ist die Arbeit Signatur einer solchen Trennung. Doch ebenso antizipiert sich damit auch der Einspruch, der sich erheben läßt, wo Nietzsche diese Teilung mitunter selbst noch im Horizont eines »vollen«, von sich nicht getrennten oder in sich ungeteilten »Vermögens« zu denken versucht. Was Marx schreiben läßt, obsessionell und zornig, das sind keine Ganzheiten. Es sind Teilungen, Zäsuren und Differenzen »vor« jeder Ökonomie einer Gänze. Wie, so ließen sich diese Obsessionen, dieser Zorn auf einen vorläufigen Begriff bringen, sind diese Teilungen »vor« jedem Begriff einer Ökonomie oder »vor« jeder Ökonomie eines Begriffs zu denken? Wie also die an-ökonomischen Teilungen dessen, was »gerecht« wäre? Und was trennt die Arbeit deshalb von dem, was sie kann?

Tatsächlich gibt es keine Ökonomie ohne Teilungen, denn alle Ökonomie ist Einteilung, Zuteilung und Mitteilung. Ihnen ist die Arbeit ausgesetzt, oder aus ihnen geht sie hervor. Und dies setzt Wege voraus, die sie gehen kann, indem sie ihr einen »Zweck« vorschreiben. Arbeit wäre blinde Verausgabung von Energie, willkürliches Spiel von Einfällen, also keine Arbeit im ökonomischen Sinn, wäre sie nicht um Zweckbestimmungen geordnet, denen sie auf bestimmten Wegen, methodisch also, nachgeht. Nützlich wird Arbeit erst, wo sie einem *télos* unterstellt ist, das sie nicht schon von sich aus hat. Sie muß in Hinblick auf etwas geleistet werden, was ihr als Zweck oder Idee vorgegeben wird. Von Anfang an ist Marx damit einem »Idealismus« konfrontiert, der in dieser Anordnung der Arbeit wirksam wird und die Polemik immer neu herausfordern wird. Die Logik des Zwecks läßt sich nämlich nicht nur als *eídos* auf der Arbeit nieder. Sie bringt die Arbeit gewissermaßen selbst hervor. Sie setzt ihr Zwecke und bändigt die parasitäre Virulenz, die sie daran hindern würde, Arbeit zu sein. Um »Arbeit« zu sein, deren Resultate als nützliche Güter zirkulieren können, bedarf es, wie bereits Platon konstatiert, eines »gehörigen Bildes«, das der Arbeit nicht einwohnt und dem sie gehorsam sein muß; die Urszene kündigt sich an: »Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgendeinem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischler, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?«⁷ Erst der Gebrauch, den der Weber vom Produkt des Tischlers macht, setzt jenes *eídos* ein, das über die Tauglichkeit des Produkts entscheidet. Erst so wird die Arbeit nämlich nützlich, weil in ihrem Resultat kommunizierbar, und dies

6. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd.3, S.781.

7. Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke Bd. II, Reinbek bei Hamburg 1986, 390b.

bereits verschränkt die Frage der Arbeit mit jener der Sprache. Nicht von ungefähr thematisiert auch Platon seine Teleologie der Arbeit in einem Kontext, in dem es um die »Bildung« richtiger Wörter geht, die zirkulieren können müssen: wie nämlich läßt sich das Zeichen in einer Weise auf das »Ding« festlegen, die es bloßer Willkür enthebt, die es nämlich zirkulieren läßt und als Bedeutung austauschbar, weil für einen anderen brauchbar macht? Dazu muß die Gefahr einer bloßen Verausgabung ohne nützlichen Zweck, einer Setzung ohne *télos* im Innern jener Arbeit gebannt werden, die die zirkulierenden Zeichen hervorbringt. Wäre sie anders doch, was vielleicht unter Vorbehalt der Kunst zu tun bliebe: *mímesis* ans Dingliche, die alle Gefahren der Konfusion und Diffusion heraufbeschwört. Und deshalb ist unverzichtbar, daß die Arbeit des wortbildenden Gesetzgebers »zum Aufseher hätte einen dialektischen Mann, wenn er die Wörter gut bilden soll«. ⁸ Dies aber teilt nicht nur die Macht zwischen Produzent und Aufseher, sondern verschiebt sie bereits grundsätzlich. Der Dialektiker ist es, der dem arbeitenden Gesetzgeber beim Verfertigen der Worte das Gesetz gibt. Als Protagonist von Zirkulationstechniken, der die Zeichen zu tauschen oder »zu fragen und zu antworten versteht«, bedient sich der Dialektiker der Worte im Horizont von Zwecken. Dies erst läßt die Worte zum »Werkzeug« werden – ganz so, wie der Weber es ist, der einer Weberlade ihr *eídos* gibt, nicht aber der Tischler. Die Arbeit des Gesetzgebers also muß von der Dialektik kontrolliert werden wie die des Tischlers vom Weber, der Gesetzgeber muß selbst beaufsichtigt werden, um nützliche Arbeit leisten zu können. Offenbar bereitet sich hier nicht nur eine Metaphysik der Arbeit vor, sondern eine ganze Geopolitik des Oiko-Semiotischen. Denn »wer könnte am besten Aufsicht führen und seine Arbeit beurteilen, hier sowohl als unter den Barbaren? Nicht der, der sie auch gebrauchen soll?« ⁹ Das Allgemeine kennt keine Ausnahme. Zirkulation und Gebrauch universalisieren die Logik der Aufsicht in einer Weise, die noch die Barbaren unter sich begreifen wird.

Und doch ist die Gefahr, die von der Arbeit ausgeht, damit keineswegs gebannt. Ganz im Gegenteil kehrt sie im Innern der Arbeit wieder. Denn sie birgt *in sich* das beständige Risiko, die Logik von Zirkulation und Nutzen zu durchkreuzen. Deshalb genügt es auch keineswegs, die Aufsicht nur wie eine Endkontrolle zu handhaben, in der die Dialektik nachträglich über das Produkt urteilt. Deren Aufsicht muß bereits im *Innern* der Produktion dafür sorgen,

8. Ebd., 390d.

9. Ebd., 390c.

daß sie keine parasitären Elemente freisetzt, die sich in das Produkt einschleichen könnten, um seinen »Sinn«, seine Bedeutung und Zirkulationsfähigkeit zu verunstalten. Wie eine Elementarlehre möglicher Arbeit muß die Aufsicht in deren Innerstes eindringen, muß sie die Arbeit in ihre Atome aufspalten, um im eidetischen Horizont von Zwecken sicherzustellen, »daß das Wort von Natur eine gewisse Richtigkeit hat und daß nicht jeder versteht, es irgendeinem Ding gehörig beizulegen«. ¹⁰ Dies nämlich ist entscheidend: das Wort muß von Natur aus eine gewisse Richtigkeit haben. Die Beziehung von Ding und zirkulationsfähigem Zeichen muß bereits im Prozeß ihrer Herstellung unauflösbar garantiert worden sein. Jede Spur einer Herstellung muß getilgt werden, die sich im eidetischen Reich der Zirkulation als dessen Störung niederschlagen könnte. Nur wenn nicht nur die Weberlade, sondern der Prozeß ihrer Herstellung völlig im Zweck des Webers aufgeht, ist sichergestellt, daß die Arbeit ihren »Sinn« erfährt. Oder nur, wenn die Arbeit des »Signifikanten« restlos im »Signifikat« verschwindet, ohne eine Störung oder Verwirrung zurückzulassen, wird die nützliche Arbeit ihren eigenen Begriff eingeholt haben. Dies allerdings verlangt nach einer Elementarlehre der Arbeit, die über die Verfügbarkeit von Sinn und Begriff wacht. – Doch sofort wiederholt sich in ihr die selbe Konfusion, die eine Geopolitik des Nutzens hatte bändigen sollen, nur auf anderer Ebene. Unvermeidlich bricht diese Konfusion erneut auf, sobald sich die Analyse folgerichtig ins »Innere« der Produktion versenkt, hier jedoch auf etwas trifft, was ihr widersteht: eine Differenz nämlich, die sich in Zweckbestimmungen nicht übersetzen läßt und deshalb alle Möglichkeiten einer dialektischen Kontrolle überfordert. Mit hoher Intensität freilich dringt die platonische Elementarlehre zunächst in die Mikrologien der Herstellung ein. Sie spaltet die Sprachzeichen in Partikel, in Silben, Phonemen und Buchstaben auf, um sicherzustellen, daß die Worte von Natur aus ihre Richtigkeit haben. Nur so kann an ihnen der Nachweis geführt werden, daß sie als »Material« der Sprache von vornherein auf einen zirkulationsfähigen »Sinn« festgelegt sind. Denn tatsächlich gibt es, wie Platon erklärt, keine bessere Art von Darstellungen, »als wenn man sie möglichst so macht wie dasjenige, was sie ausdrücken sollen«. ¹¹ Eine Art ursprünglicher Verschränkung von »Wort« und »Sinn«, von Zeichen und Ding soll sich so manifestieren, die dafür einstünde, daß Darstellung und Dargestelltes bereits eine »gemeinsame« Herkunft haben. Diese Ursprünglichkeit allerdings kann nur mythisch

10. Ebd., 391a-b.

11. Ebd., 433d.

konstruiert werden. Und insofern stützt sich die platonische Dialektik der Arbeit ebenso auf den Mythos, wie sie auch auf Abwege gerät, indem sie sich gezwungen sieht, ihrem vermeintlichen Widerpart, der mythischen Unvernunft also, die Stimme zu leihen.

Zwar kommt ihm »wild und lächerlich« vor, was er im folgenden über die ursprüngliche Verschränkung von Ding und Zeichen vorbringt. Doch muß sich der platonische Sokrates dieser Begeisterung, zumindest einem kalkulierten Enthusiasmus hingeben, um Zeichen und Bezeichnetes als gleichursprünglich denken zu können. Unvermittelt muß sich Sokrates also von der mythischen oder göttlichen Macht eines Orakels berühren lassen. Der Mythos ersetzt an einem markanten Punkt, wonach unter dem Problemtitel der Arbeit zunächst gefragt worden war. Denn die Arbeit einer ursprünglichen Verschränkung von Ding und Zeichen ist selbst göttlich, und deshalb bahnt sich im Innern der platonischen Konzeption die Arbeit des Mythos nicht weniger als ein Mythos der Arbeit an. Er stattet sie mit übernatürlichen Potenzen aus. Und dies treibt die Versenkung in den göttlichen Ursprung der Zeichen, in dem jedes Gefahrenmoment einer Willkür getilgt wäre, aber versetzt die Dialektik auch in eine gewisse Opposition zu sich selbst. Sie wird mantisch, anagrammatisches Spiel der Zeichen, enthusiastische Feier einer Göttlichkeit der Arbeit, des Zwecks und der Bezeichnung. Deren Konfusion überfällt den dialektischen Willen zur Transparenz wie eine *manía*, die ihn ebenso affirmiert wie subvertiert. – Und doch, an einem bestimmten Punkt muß selbst dieser Enthusiasmus aussetzen, wie Sokrates konstatiert. Die »Urworte« eines »gemeinsamen Ursprungs«, auf den sie zurückgehen, lassen sich an einem bestimmten Punkt nämlich nicht weiter erklären. Die Elementarlehre der Arbeit scheitert, und insofern kehrt die barbarische Fremde unversehens, geopolitisch zunächst besiegt, unübersetzbar im Innern ihrer Ökonomie als Unmöglichkeit eines Verstehens und einer Kontrolle wieder. Sie widerfährt dieser Ökonomie als Fremde, die allem Nutzen und aller Bedeutung vorangeht und deshalb kein Terrain möglicher Aneignung und Aufsicht sein kann. Sie unterbricht insofern auch den göttlichen Mythos, auf den die Dialektik sich stützen mußte, um Dialektik bleiben zu können. Nunmehr nötigt sie nämlich dazu, »zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein barbarisches und ausländisches Wort. Und vielleicht ist manches unter diesen in der Tat ein solches; es kann aber auch von ihrem Alter herrühren, daß die ersten Worte uns unerforschlich sind. Denn da die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden, wäre es wohl nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu

der jetzigen nicht anders verhielte als eine barbarische«. ¹² Eine gewisse Barbarei, von der dialektischen Geopolitik des Nutzens und der Bedeutung zunächst überwunden, steht damit im Innern von Arbeit und Zeichen wieder auf. Sie setzt jeder Hermeneutik eines Verstehens, das sich auf Zirkulationsbegriffe kapriziert, einen unüberwindbaren Widerstand entgegen. Nicht weniger zerstreut sie damit auch die *manía* ursprünglicher Bedeutungen, in der die Dialektik sich hatte abstützen wollen. Deren Enthusiasmus scheitert also nicht etwa, weil sie auf eine »dingliche Härte« träfe, die der Sprache undurchdringlich wäre, auf einen opaken Rest des Materiellen etwa, der sich seiner Aneignung entzöge. Ganz im Gegenteil: indem sie die Worte immer neu »herumdreht«, hat es die Dialektik mit einem »Zu Viel« an Sprache, einem »Zu Viel« der Differenz oder einer Barbarei zu tun, deren Sprechen jede Geopolitik des Verstehens überfordert. Diese Fremde lässt sich *als Differenz* nicht ökonomisieren. Und dies erst lässt sie auch als »dingliche Härte« im Innern der Arbeit auftreten. Zwar kann diese Härte einer Alterität theologisch oder mythisch überwölbt werden. Doch wird das Denken damit jener barbarischen Anderheit nicht Herr, die mit der Rationalität des Gebrauchs ebenso schon gebrochen hat wie mit dem Mythos ursprünglicher Verfertigung.

Im gleichen Augenblick nämlich, in dem »die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden«, wie Platon konstatiert, sprechen sie von unvorhersehbaren Wendungen, die jedem Diktat einer Anwendung, eines Nutzens oder einer Bedeutung entgehen. Von diesem Spalt, der sich in ihrer Mitte auftut und in jeder Vermittlung das Barbarische einbrechen lässt, wird keine Dialektik frei. Zwar bedarf sie der Arbeit, um Nutzen und Bedeutung zirkulieren zu lassen. Unvermeidbar wird ihre Ökonomie aber deshalb von barbarischen Beziehungen aus Abständen und Differenzen auch durchkreuzt, die »in« ihr unbeherrschbar bleiben. Der Gedanke, diese andere Sprache sei »alt«, bietet Platon zufolge nämlich keinen Ausweg. Im Grunde gibt es gar keine »alten Sprachen«, wie er erklärt. Es gibt nur fremde, andere oder barbarische, deren Einbruch die Beziehung von *lógos* und *mythos* ebenso herstellt wie bedroht. ¹³ Und weil die Möglichkeit der Dialektik an diese Barbarei gebunden ist, taucht die Gefahr einer fundamentalen Verwirrung immer neu in ihren Binnenbezirken auf. Sie bedroht sogar den Mythos, der sie stillstellen sollte. Wo die Dialektik also Nutzen und Bedeutung zirkulieren lässt und Geopolitiken einer Entfremdung des Fremden

12. Ebd., 421d.

13. Vgl. Jacques Derrida: *Dissemination*, S.187.

folgt, ist sie von irreduziblen Rissen gezeichnet, selbst wo sie sich im Mythos abstützen will. Nichtsdestoweniger muß sie sich der Arbeit aussetzen. Ohne sie wäre das geopolitische Spiel von Eigenem und Fremdem nicht einmal möglich. Aber damit werden Verwirrung, Konfusion und Diffusion geopolitisch auch grenzenlos. Sie sind nicht einfach eine Verwirrung des *lógos*, die eingesetzt hätte, als er – in einem Augenblick mangelnder Wachsamkeit etwa – die zirkulären Bahnen einer Rückkehr zu sich verlassen hätte. Diese Verwirrung ist kein Aussetzen seiner Kohärenz, kein Absturz, der auch hätte vermieden werden können. Sie ist *Doppelgänger* dieses *lógos* oder Double seiner Ökonomie. Und deshalb eskaliert die Verwirrung geopolitisch im gleichen Maß, in dem die Systeme der Informationsverarbeitung sie ihrer Kontrolle unterwerfen. Nie hat die Metaphysik anderes versucht als dieser Konfusion der Arbeit Herr zu werden. Stets sollte, was ist, auf einen Grund zurückgeführt werden, der klar und eindeutig adressierbar wäre. Daß nichts ohne Grund sei, grundierte die Metaphysik aber nur mit einer Theologie letzter Instanzen, und dies stattet auch die Arbeit mit göttlicher oder mythischer Dignität aus. Nur als theogen kann sie – zirkulieren.

Und dies läßt die Marx'sche Frage einsetzen, entwirft ihren Angriffsplan gegen eine platonische Konzeption der Arbeit, von der auch die politische Ökonomie beherrscht wird. Es gibt keine göttliche Substanz, die den Begriff dieser Arbeit regieren könnte, sondern nur eine Differentialität fremder Sprachen, in welche die Arbeit als Unmöglichkeit einer Übersetzungs-Arbeit eingesetzt wird. Und deshalb gibt es auch keinen kohärenten Arbeitsbegriff, kann es ihn nicht geben. Wie Platon legt Marx in der Arbeit vielmehr eine Undurchdringbarkeit frei, die sich jeder »Hermeneutik« widersetzt, und sei es die einer »Praxis«. In der Gegenständlichkeit des Gegenstands insistiert, was jede dialektische »Aufhebung« unterbricht und sie im Modus einer Wiederholung aus Wiederholungen skandiert. Anders aber, als das ein naiver Materialismus unterstellen würde, ist diese Gegenständlichkeit keine Substanz, keine metaphysische Wesenheit. Die Gegenständlichkeit schreibt sich vielmehr aus Barbareien einer Alterität oder aus einer »fremden Sprache« her, die den Gegenstand erst auftauchen läßt. Dies ist es, was den »Materialismus der Arbeit« immer neu einsetzen läßt. Und deshalb kann es diesem »Materialismus« der Alterität auch nicht um die Versicherung gehen, ein Gegenstand sei gegenständlich, und ebenso wenig um den beschwörerischen Gestus, mit dem der Arbeit eine solche Gegenständlichkeit attestiert würde. All dies bliebe metaphysisch und könnte nur einen Mythos der »Materie« dazu einladen, seinerseits als Dogma eines Denkens Platz zu greifen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist, was die Dialektik aussetzen läßt: jene Barbarei einer

Alterität, die als Fremdsprache unübersetzbar ist und darin die »Gegenständlichkeit des Gegenstandes« erst freigibt. Von hier aus zitiert sich der antiplatonische Affekt, der Marx schreiben läßt; denn von hier aus besteht Marx immer neu darauf, »daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständlich, wirklich* ist durch sein Verhältnis zu dem anderen Menschen«. ¹⁴ In der Durchlässigkeit dieses »Durch« bündeln sich alle Fragen. Medialen Zuschnitts, erschöpfen sie sich nicht darin, einem Gegenstand eine Bedeutung zu geben, und sei es die, »materiell« zu sein. Viel eher steht in dieser Medialität, dieser Beziehung zum Anderen so etwas wie der »Sinn« des Gegenständlichen »selbst« auf dem Spiel. Und damit der eines »Seins«. Er erschöpft sich nicht in der platonischen Auskunft, daß erst der Gebrauch, den der Weber von der Weberlade macht, über die Nützlichkeit der Tischlerarbeit entscheidet und ihr so »Bedeutung« gibt. Dieser »Sinn« übersteigt jede Möglichkeit einer bloßen Vergabe von Bedeutungen oder Zwecken, wie sie sich als Zirkulation herstellen mag, und zwar im gleichen unmeßbaren Maß, in dem der »Andere« jeder Gegenständlichkeit vorangeht, an der sich eine Produktion festmachen mag. Zwar bewährt sich die Arbeit immer als gegenständlich an ihrem Gegenstand. Doch schreibt sich diese Gegenständlichkeit nicht von der Arbeit her, sondern von der Barbarei des Anderen. Diese Zuschrift, diese Medialität »vor« aller Zirkulation läßt jede platonische Zuweisung von Ding und Bedeutung aufplatzen, um innerhalb ihrer Zweckbestimmungen den »Sinn« einer ganz anderen Frage zu öffnen. Genau so, wie der platonische Aufseher im Innern der Arbeit auf Barbarei und Fremdsprache trifft, entziffert Marx eine Alterität, die sich jeder hermeneutischen Investition eines platonischen Kapitals entzieht. »Proudhon hat aus diesem Widerspruch zugunsten der Arbeit wider das Privateigentum geschlossen. Wir aber sehn ein, daß dieser scheinbare Widerspruch der Widerspruch der entfremdeten Arbeit mit sich selbst ist und daß die Nationalökonomie nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit ausgesprochen hat.« ¹⁵ Aber die Entzifferung dieses Verhältnisses folgt längst einem anderen Text, einem Gesetz nämlich, das »anders« ist als das der Aufsicht und ihrer Zwecke. Und dies tangiert, was jeder Phänomenologie einer Entfremdung vorhergeht.

Nur *deshalb* nämlich schneiden sich in der Entfremdung zwei Ordnungen, die nicht aufeinander abbildbar sind. Sie überkreuzen sich chiasmatisch, unübersetzbar, und erst in dieser Unübersetzbarkeit

14. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, S.519.

15. Ebd., S.520.

schreibt sich die entzogene »Ur-Szene«. Zwar läßt sich die eine Ordnung, die der »entfremdeten Arbeit«, sozusagen phänomenologisch lesen. Sie durchläuft verschiedene Stadien: die der Entfremdung vom Produkt, die der Entfremdung vom Prozeß des Produzierens und damit vom menschlichen Wesen, und schließlich: die der Entfremdung von der Gattung und vom anderen Menschen. Aber alle diese Stadien, in denen sich die Entfremdung präsentiert, indem sie immer größere Bögen um das »Subjektzentrum« schlägt, in dem sie sich abstützt, gehen aus einer ganz anderen Ordnung hervor. Sie ermöglicht diese Entfremdungen, ohne ihnen zu unterstehen. Das »Verhältnis zum anderen Menschen« umreißt nicht nur den Rahmen des Gegenständlichen, in dem eine Ökonomie der Entfremdung erscheinen kann. Vor allem unterläuft es diesen Rahmen, setzt es ihn unabsehbaren Vielheiten möglicher Brüche aus. Es durchquert die Ordnungen der Entfremdung, und zwar in jedem einzelnen ihrer Gestalten. In der Gegenständlichkeit stehen also ganz andere Fragen auf dem Spiel als die einer Zirkularität, die den Begriff des »Fremden« im Horizont des »Eigenen« konstruieren würde. »Früher« noch als diese Konstruktionen, fremder als diese Fremde sozusagen, weil intimer und barbarischer als alle Immanenz ist das Verhältnis zum Anderen, aus dem sich die Gegenständlichkeit ergibt oder *gibt*. Einer ersten, barbarischen »Entfremdung« gleich, die alle weiteren Entfremdungen nach sich zieht und im Bann ihrer Anziehungskraft festhält, läßt sich dieser Chiasmus weder als Bild noch als Bildungsgeschichte einer Arbeit aneignen oder präsentieren. Er »ist«, was sich in gewisser, kaum bestimmbarer Weise jeder möglichen Aktivität entzieht – und damit auch jeder bestimmten Arbeit, die sich in einem mythischen Urzustand begründen würde.

Und dies erlaubt erst dessen Kritik. »Versetzen wir uns nicht wie der Nationalökonom, wenn er erklären will, in einen nur erdichteten Urzustand. Ein solcher Urzustand erklärt nichts. Er schiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Ferne. Er unterstellt in der Form der Tatsache, des Ereignisses, was er deduzieren soll, nämlich das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen, z.B. zwischen Teilung der Arbeit und Austausch. So erklärt die Theologie den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall, d.h., er unterstellt als ein Faktum, in der Form der Geschichte, was er erklären soll.«¹⁶ Nur als Mythos ließe sich der Entfremdung »vor« aller Entfremdung ein urgeschichtliches Datum zuweisen. Dagegen spricht die *Kritik* von einem währenden Anfang, einem ursprungslosen Ursprung des Anderen. Sie iteriert eine Zerstreuung von Sprüngen, die noch den

16. Ebd., S.511.

Ursprung durchziehen und dessen Temporalität generieren. Ihr gegenüber bleibt jede Ordnung einer Entfremdung im phänomenologischen Sinn sich selbst gegenüber verstellt oder verschoben. Privateigentum und Arbeit sind historische Gestalten einer Differenz oder einer Fremdsprache, die beider Verhältnis ebenso durchquert, wie sie sich ihm entziehen. Im Innern aller Entfremdung, ihr vorausgehend und sie überbietend, vor aller Ökonomie des »Eigenen« und »Fremden«, spricht eine andere, eine barbarische Fremde, die Eigenes und Fremdes erst verteilt. Ihr Name ist nicht von sich aus »Arbeit«, und doch kann sie ihn in bestimmten metaphysischen Konstellationen annehmen. Entscheidend bleibt, daß sich diese Arbeit jeder Ökonomie der Aneignung nur als Verwirrung mitteilen kann, von der sie sich ebenso absetzen muß, wie sie sich aus ihr erhebt. Wo immer eine Arbeit deshalb Platz greift, wo sie »wirkliche« Arbeit, »tatsächliche« Herstellung nützlicher Güter ist, da ist sie bereits von dem getrennt, was sie vermag. Nicht, weil sie »allmächtig« wäre, sondern im Gegenteil: weil sie sich aus einer irreduziblen Distanz herstellt, die sie von sich getrennt hält.

Was also hieße dann, der Arbeit zu »geben«? Was müßte ihr erteilt werden, um ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? Was »gibt« Marx ihr, was spricht er ihr zu? Zumindest gibt er sich keinen Augenblick der Illusion hin, es fehle der Arbeit an Anerkennung. Bereits in den *Manuskripten* von 1844 wird diese Anerkennung ebenso durchkreuzt wie in den Polemiken gegen eine Sozialdemokratie, der die Arbeit sogar zur »Quelle allen Reichtums« wird. »Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben.«¹⁷ Was als Übernatürlichkeit von Seele und Schöpferkraft erscheint und so um Anerkennung buhlen soll, geht aus Voraussetzungen hervor, die sich von einer Metaphysik des Einen und Eigenen nicht adressieren lassen. Die Erlaubnis, arbeiten und deshalb leben zu können, geht mit der Vorstellung einer übernatürlichen Potenz der Arbeit unauflösbar einher. Die Metaphysik der Arbeit, die Seele der Ökonomie, wird zum Gegenstand mythischer Anerkennung und enthusiastischer Verehrung erst unter Voraussetzungen dieser Unterwerfung. *Denn diese Unterwerfung ist es, die auch das platonische*

17. Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, MEW Bd. 19, S.15.

Trugbild einer Übernatürlichkeit einsetzt. Deshalb kennt die Marx'sche *Kritik* die Arbeit nicht als Äußerung einer Substanz, einer Wesenheit oder Grundlage. Sie entziffert in ihr die Niederschrift einer barbarischen Differenz, die sich in einander substituierenden Begriffen ebenso wiederholt wie skandiert, um jede Substanz aufzustören. Nicht nur rührt deshalb die Unruhe, die von der »Arbeit« ausgeht, aus dem Abstand, den sie zu ihren Bedingungen einhält und herstellt. Sie rührt aus einer Distanz der Arbeit zu sich – aus einer Ökonomie von Brüchen, in denen sie sich als Arbeit *wiederholt*. Was also hieße es deshalb, noch einmal, der Arbeit zu »geben«? Was, ihr zu erstatten, was ihr zukommt, oder ihr »Gerechtigkeit« widerfahren zu lassen? Zumindest dies: in ihr einen anderen Text sich abzeichnen zu lassen, einen *Sprung*, der die Odysseen der Ökonomie ebenso rahmt wie barbarisch durchbricht. Dieser Sprung markiert eine Differenz, nämlich einen Abstand, den die Arbeit zu sich hergestellt haben muß, um in Erscheinung treten zu können. Was immer Erscheinung wird, geht aus diesem Abstand hervor – und sei es die Arbeit *als* Erscheinung. Allen ontischen Unterschieden vorausgeschickt, ist sie nichts »Ontisches«, »Seele« aller Ökonomie, gehört sie der Ökonomie nicht an und ist deshalb nicht einmal deren »Seele«. In einem bestimmten Sinn könnte von einer »Arbeit der Differenz« gesprochen werden, die allen Differenzen von Eigenem und Fremdem, Subjekt und Objekt vorausgeht: im Sinn einer enigmatischen Schrift nämlich, die jedes platonische Diktat ihrer Präsentation als »Quelle von Nutzen und Gewinn« zerstreut. »Sie wissen, daß ich, im Zusammenhang mit der nicht-idealen Äußerlichkeit der Schrift, des Gramma, des Textes usw., nie aufgehört habe zu betonen, daß man diese nie von der *Arbeit* – einem Wert, der selbst einmal, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu Hegel, neu zu überdenken wäre – trennen darf.«¹⁸

Delta G

Alles entscheidend jedenfalls ist, daß die »Arbeit« bei Marx keinen transzendentalen Status besitzt. Zwar unterstellt jede Ökonomie Arbeit, und deshalb könnte naheliegen, sie als Bedingung der Möglichkeit dieser Ökonomie, transzendental also, anzusetzen. Doch Marx, sensibel für alle guten Gründe der Bürger, der Arbeit übernatürliche Schöpferkräfte anzudichten, greift vor allem diese Struktur an. Transzendental gedacht, bildet die Arbeit tatsächlich »Mehrwert,

18. Jacques Derrida: *Positionen*, S.128f.

der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus dem Nichts anlacht.¹⁹ Aber deshalb wird vor allem dieser Schöpfermythos aufgelöst werden müssen. Arbeit ist zunächst keine »theologische« oder »natürliche« Bestimmung, sondern eine der umwegigen Distanz zu ihnen. Ebenso wenig ist sie »anthropologisch« fundiert; denn es ist keine menschliche Wesensbestimmung, unter bestimmten ökonomischen Bedingungen eine bestimmte Arbeit zu verrichten. Was also stattet den Mehrwert statt dessen mit dem Reiz einer Schöpfung aus dem Nichts aus? Naturalismus und Anthropologie wurzeln in einem Transzendentalismus, in Wesensbestimmungen, die ihrer Historizität beraubt sind. Was aber bedeutet hier »Historizität«? In transzendentalen Wesensbestimmungen ist zur Substanz geronnen, was aus einem differentiellen Spiel *vor* aller Ökonomie, *vor* aller Zirkulation von Nutzen und Bedeutung hervorgeht. Insofern verbirgt jede anthropologische Bestimmungen der Arbeit deren Genealogie. Privateigentum und Arbeit, Entfremdung und Aneignung stellen Phänomene *innerhalb* einer Ökonomie des Gegenständlichen dar. Diese Gegenständlichkeit »selbst« jedoch schreibt sich aus einer Beziehung zum Anderen, die in diese Ökonomie nicht als positive Bestimmung, sondern nur als deren Unterbrechung eintreten kann. Zwar ermöglicht die Arbeit insofern Nutzen und Bedeutung. Aber sie »ist« nicht »etwas«, weder Entität noch Substanz, weder Wesenheit noch Vermögen. Sie entzieht sich jeder Bestimmung. Und deshalb kann sie auch nur als Verwirrung, als Konfusion und Diffusion in die Binnenbezirke der Ökonomie einfallen.

Nirgends wird dies deutlicher als am Begriff dieser »Arbeit« selbst. Denn einerseits soll sie, wie die Nationalökonomie erklärt, die »Quelle« und damit auch der Maßstab des Werts sein. Je mehr Arbeitszeit auf die Herstellung einer Ware verwendet wurde, desto größer ihr Wert. Doch wenn die Arbeit »Quelle« des Werts »ist«, worin besteht dann der Wert dieser »Quelle«? Als »Quelle« allen Wertes wäre dieser Wert tatsächlich unermesslich. Und wie sollte »bezahlte Arbeit« dann möglich sein? Ihr Wert müsste die gesamte Ökonomie der Wertäquivalenz in den Strudel ihrer eigenen Unschätzbarkeit hineinziehen. Darin besteht die Konfusion der Nationalökonomie, auf die Marx trifft; und darin besteht sogar die Konfusion, die ihm selbst zu schaffen macht und ihn in gewissem Umfang bis 1859 gefangen hält.²⁰ Die Arbeit, »Quelle« des Werts, kann nicht als Wert unter anderen gekauft und verkauft werden, ohne das Sy-

19. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.231.

20. Vgl. Marx: *Lohnarbeit und Kapital*, darin: Engels: *Einleitung zur Ausgabe von 1891*, MEW 22, S.202.

stem in einen performativen Selbstwiderspruch zu stürzen. Deshalb ist die Lösung, die Marx unterbreitet, von weitreichender und kaum absehbarer Bedeutung. Wenn er erklärt, nicht die »Arbeit«, sondern die *Arbeitskraft* werde gekauft und verkauft, so ist das keine terminologische Marginalie. Marginal, wie diese Differenz von Arbeit und Arbeitskraft zu sein scheint, führt sie vielmehr ins Zentrum jedes Mythos, unter dem die »Arbeit« begriffen würde. Denn die Produktion der Arbeitskraft verlangt *selbst* Arbeit. Das Tauschobjekt muß bereits hervorgebracht worden sein. Die Arbeitskraft muß physisch erhalten werden: sie erfordert Ausbildung, Qualifikation und Subsistenz. Sie wird produziert wie jede andere Ware auch, und *als solche*, nicht als »Arbeit«, tritt sie in die Zirkulation ein. Nicht die Arbeit ist deshalb Tauschobjekt, sondern die *Arbeitskraft*. Die *Verausgabung* von »Arbeit« erscheint unter bestimmten Bedingungen zwar als deren »Gebrauchswert«, aber dies ist bereits Resultat einer komplexen Transformation, die mit Wesensbestimmungen »der« Arbeit nichts zu tun hat. Marx tut also zweierlei. Zunächst durchkreuzt er den performativen Selbstwiderspruch der Nationalökonomie. Doch indem er die »Arbeit« derart der Ökonomie entzieht, durchkreuzt er auch jede Möglichkeit einer Apotheose, einer Vergöttlichung oder Vergötzung dieser Arbeit. Im Innern wie an den Grenzen dieser Ökonomie macht er vielmehr eine andere Differenz lesbar, die sich ökonomisch nur *nachträglich* oder um den Preis einer Mythisierung vereinnahmen läßt. Daher der Marx'sche Umweg, der alle guten Gründe der Bürger unterläuft. *Er umschreibt in der Differenz von Arbeit und Arbeitskraft, daß »Arbeit« keine ökonomische Kategorie ist.* Und damit hat sich eine unüberbrückbare Differenz ins Spiel gebracht, die sich weder vom *lógos* noch vom *mythos* dieser Ökonomie beherrschen läßt. Ein Sprung bricht in ihr auf, der sie mit einem gewissen Nicht-Sinn bedroht: »Der Wert oder Preis der Arbeitskraft nimmt das Aussehn des Preises oder Werts der Arbeit selbst an, obgleich, genau gesprochen, Wert und Preis der Arbeit sinnlose Bezeichnungen sind.«²¹ In dieser »Sinnlosigkeit« aber hat sich die – im platonischen Sinn – »nützliche« Arbeit bereits von sich selbst getrennt, ist sie der Bestimmbarkeit ihres Aufsehers entwunden. Sie unterläuft jede Bestimmung der »Arbeit« in Barbareien einer Fremdsprache, die *in ihr* nicht bestimmbar oder entzifferbar ist.

Zum kritischen Begriff, zur Instanz einer *krisis* wird die »Arbeit« deshalb auch nicht, indem sie philosophisch positioniert wird. Sie ist kein Term, der unter anderen zirkulieren könnte. Von keiner Ökonomie bestimmbar, »ist« sie vielmehr die Möglichkeit einer Un-

21. Marx: *Lohn, Preis, Profit*, MEW 16, S.134.

terbrechung der odysseischen Zirkels eines ökonomischen »Sinns«. Und damit kündigt sich in der *Kritik* etwas an, was jede ökonomische Systemik unterläuft. Daß eine Nation verrecken würde, die nur für wenige Wochen die Arbeit einstellt, weiß zwar jedes Kind. Dies schickt sich jeder Analyse von Wertformen, von Ausdruck und Symbol voraus. Doch tritt es in ihnen nicht in Erscheinung. Es ist, was sich von selbst versteht und die ökonomischen Bestimmungen mit Intensitäten einer Evidenz durchläuft, die sich nur an ihren Bruchstellen entziffern lassen wird. Immer wird deshalb enttäuscht sein, wer bei Marx eine »positive Arbeitslehre« erwartet. Enttäuscht nämlich wird der Anspruch, in seinen Texten auf eine andere Grundlegung oder eine andere Metaphysik zu treffen, die sich jener des Kapitals einfach entgegensetzen ließe. Wie sehr sich »sozialdemokratische« oder »kommunistische« Orthodoxien darin auch getäuscht haben mögen: keinen Augenblick gibt Marx der Versuchung nach, in der Arbeit ein Prinzip oder eine Wesenheit, einen Inhalt oder einen Stoff zu fixieren. Sein Argument schreibt sich anders. »Durch die zweckbestimmte Form aber, worin sie Arbeit überhaupt zusetzen und daher Neuwert, durch das Spinnen, Weben, Schmieden werden die Produktionsmittel, Baumwolle und Spindel, Garn und Webstuhl, Eisen und Amboß, zu Bildungselementen eines Produkts, eines neuen Gebrauchswerts.«²² Wie *in nuce* faßt sich hier zusammen, worum es geht. Arbeit unterliegt zwar Formen, in denen über ihren Zweck verfügt wurde. Aber deshalb ist sie nicht schon »Inhalt«, der sich in dieser Form ausdrücken, und ebenso wenig »Stoff«, der in ihr Gestalt annehmen würde. Formbestimmungen werden bei Marx viel eher *medial* gedacht. In ihnen *setzt sich Arbeit zu*, wie er erklärt, ganz so, als käme sie von »außen« oder als würde sie die Form nur durchlaufen, ohne selbst der Dualität von Form und Inhalt zu unterliegen. Nicht »Inhalt« also, der sich ausdrücken, und auch nicht »Stoff«, der Gestalt annehmen würde, handelt es sich bei der »Arbeit überhaupt« um einen *Zusatz*, der sich durch eine bestimmte Form hindurch wie an den äußeren Rändern des Produkt festmacht. Alles wird sich auf das Rätsel dieser Formulierung, dieses Zusatzes oder Festmachens konzentrieren. Offenbar setzt sie sich von allen anderen Bestimmungen ab, die Marx zur Arbeit gibt, etwa von der »allgemeinen« Arbeit, einer »abstrakten« oder einer »abstrakt-allgemeinen« Arbeit. Von all dem unterscheidet sich »Arbeit überhaupt«, indem sie wie aus einem Außen in die Bezirke der Ökonomie eintritt und sich deren Produkten »zusetzt«. Was Marx über die stoffliche Seite der Arbeit, über das Spinnen, Weben oder Schmieden sagt, ist

22. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.214f.

deshalb kein »Erstes«, sondern *Spur* einer Bewegung, die sich in den »Bildungselementen eines Produkts« oder eines »neuen Gebrauchswerts« niederschlägt, nicht aber in ihnen aufgeht. Im präzisen Sinn ist »Arbeit überhaupt« in Oppositionen von Gebrauchswert und Tauschwert nämlich überhaupt nicht aufzuzeichnen.

Vielmehr entzieht sie sich oder »ist« jener Entzug, der sie selbst durchquert hat, bevor sie sich in dualen Oppositionen fixieren läßt. Arbeit ist, wie Marx dieses Paradox umschreibt, »das immanente Maß der Werte, aber sie selbst hat keinen Wert«.²³ Als Immanenz des Werts, das heißt, als eine sich aus jeder Immanenz ausschließende Immanenz, gehört sie sich selbst nicht an. Um so entscheidender wird der Begriff dieser »Arbeit überhaupt« oder, wie Marx ebenso sagt, einer »Arbeit sans phrase«, »Sans phrase« nämlich, wie sie »ist«, läßt sich nichts über sie aussagen, kein weiterer Satz an sie binden. In bestimmter Weise sprachlos, läßt sie im ökonomischen Ordo eine Bestimmungslosigkeit aufbrechen, an der jeder Versuch ihrer syntaktischen, pragmatischen oder semantischen Einordnung scheitern wird. Die Arbeit »ist« insofern die Niederschrift eines Risses. Er setzt die Logik der Unterbrechung, die sich im Symbolischen niederschreibt, einer ganz anderen Unterbrechung aus: einem Spalt, der noch das Symbolische von sich selbst getrennt haben wird und in sich selbst reißen läßt. Deshalb hat die Arbeit auch keinen transzendentalen oder »transzendenten«, erst recht keinen symbolischen Status, der sich von einer Metaphysik des Ausdrucks oder einer Ordnung des Begehrens verorten ließe. Schon gar nicht ist sie Moment eines »dialektischen Widerspruchs«. Vielmehr führt sie sich in die Oiko-Semiotik des Systems als etwas ein, was alle Oppositionen von Innen und Außen, Immanenz und Transzendenz, relativer Wertform und Äquivalentform, Ausdruck und Symbol in Frage stellt – und damit jene Ökonomie des Aufschubs selbst, die sich als »Wert« schreibt. »Der Wert der Ware aber stellt menschliche Arbeit schlechthin dar, Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt.«²⁴ Das »Überhaupt« aber verweigert sich jeder Einordnung. Es ist ebenso unausdrücklich wie nicht-symbolisierbar. Alle Versuche, Marx zufolge, die »Arbeit« als Wesensbestimmung zu fassen, die im Verlauf einer menschlichen Geschichte verschiedene – und darunter auch kapitalistische – Erscheinungsformen durchlaufen würde, scheitern an dieser Nicht-Bestimmbarkeit. Das »Überhaupt« ist Index einer »ontologischen Zäsur«, die zwar in jeder Bestimmung vorausgesetzt wird, ihr aber zugleich unbestimmbar bleibt. Sie markiert

23. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.559.

24. Ebd., S.59.

eine Differenz jeder Bestimmung zu sich, die, einer stillschweigenden Reserve gleich, ökonomische Kategorien zwar ermöglicht, aber selbst eine solche Kategorie weder ist noch werden kann. Überall entzieht sich »Arbeit überhaupt« den Bestimmungen eines Zirkels, mag er sich in Ausdrücken eines *mythos* oder eines *lógos* artikulieren. Wo die Bürger die übernatürlichen Wesenskräfte einer Arbeit feiern, die in die Ökonomie eingelassen wäre, spricht Marx deshalb von einer *Erfindung* der Arbeit. Sie besteht darin, »Arbeit überhaupt« einer »Form« zu unterziehen und damit als solche »Arbeit« hervorzubringen, die sich dem Produkt zusetzen läßt.

Wie aber *erfindet sich* diese Arbeit? Oder was nötigt zu dieser Erfindung? Sie geht jedenfalls nicht aus einem »Wesen« dieser Arbeit hervor. Diese *Erfindung* trägt vielmehr jener symbolischen Ordnung Rechnung, die sich im Geldsymbol niederschreibt, innerhalb dieser Ordnung aber nicht zu schließen ist. Tatsächlich birgt die symbolische Ordnung nämlich in sich einen nicht zu behebenden Mangel, der als Drohung eines Nicht-Sinns in ihr aufsteigt und sie der Gefahr ihres eigenen Zerfalls aussetzt; oder wie Marx erklärt: »Ware gegen Ware umzutauschen hat einen Sinn, da die Waren, obgleich als Preise Äquivalente, qualitativ verschieden sind und ihr Austausch so schließlich qualitativ verschiedene Bedürfnisse befriedigt. Dagegen Geld gegen Geld umzutauschen hat keinen Sinn, es sei denn, daß quantitativer Unterschied stattfindet, weniger Geld gegen mehr umgetauscht wird, teurer verkauft als gekauft wird, und mit der Kategorie des Profits haben wir noch nichts zu tun.«²⁵ Diese Aporie ist alles andere als ein peripherer oder zu vernachlässigender Effekt. Sie bedroht die Möglichkeit des Systems an jedem einzelnen seiner Plätze. Denn indem das Symbol im Geld selbst Ausdruck wird, tritt es nicht nur allen anderen ökonomischen Ausdrücken, sondern auch sich selbst als Ausdruck gegenüber: als G – G. Und diese Tautologie birgt eine elementare Gefahr. Wo sie sich selbst gegenübertritt, steht die »Geldsprache« vor der oiko-semiotischen Notwendigkeit, sich ebenso auf sich selbst als Mittel wie als Zweck beziehen zu müssen. Von dieser Möglichkeit hängt die Kohärenz des Systems oder der Horizont ab, den es entwirft. Könnte sich das Geld nicht selbst gegenübertreten, sich in sich ausdrücken oder zum Zweck seiner selbst werden, so bliebe die ökonomische Ordnung in gefährlicher und virulenter Weise geöffnet – und zwar an jenem Platz des Geldsymbols, an dem diese Ordnung sich doch hatte abschließen sollen. Das Geld könnte nicht leisten, was es als Symbol zu leisten hat: das ökonomische Spiel von Substitution und Ver-

25. Marx: *Grundrisse*, S.131f.

schiebung, Metapher und Metonymie einer Wertsprache als System insgesamt zu eröffnen und zu kontrollieren. *An diesem kritischen Punkt, an diesem Punkt einer krisis erfindet sich die Arbeit*, und hier erweist die Marx'sche Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft auch ihren strategischen Wert. Denn tatsächlich läßt sich Geld auf Geld beziehen – sofern am Ende dieser Beziehung »mehr« Geld steht als am Anfang: G' oder $G + \Delta G$; oder wie Marx erklärt: »In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet.«²⁶ Dies löst die Aporie zwar nicht auf, doch es verschiebt sie. Sobald sich die Gleichung nämlich als »Geld gegen mehr Geld«, als $G - G + \Delta G$, schreiben läßt, als *Mehrwertproduktion* oder als *Ausbeutung* einer »Instanz«, die dem Symbolischen nicht unterliegt, ist der performative Selbstwiderspruch des Systems zugunsten eines widersprüchlichen *Prozesses* zumindest vertagt oder aufgeschoben. Auf diese Weise läßt sich das Geldsymbol deshalb auf dem »Überhaupt« nieder und installiert alle Techniken des platonischen Aufsehers im Reich einer Arbeit. Mehr noch: in diesen Techniken wird die Arbeit selbst hervorgebracht oder mit der Bestimmung versehen, mit übernatürlichen Schöpferkräften ausgestattet zu sein. Der theo-ökonomische »Sinn« des Systems wird damit also nicht nur stabilisiert. Er wird im ΔG selbst zuallererst hergestellt und teilt sich von hier aus allen möglichen ökonomischen Ausdrücken wie aus einer Verspätung seiner selbst mit.

Die Erfindung der Arbeit vollzieht sich insofern, als sich die symbolische Ordnung der Ökonomie auf dem Reiß niederläßt, der sich in der ontologischen Zäsur eines »Überhaupt« der Arbeit markiert. Diese Erfindung spricht also zunächst gar nicht von der Arbeit. Zunächst spricht sie von einem spezifischen Mangel der symbolischen Ordnung oder von der Drohung eines bestimmten Nicht-Sinns, der in ihr aufbricht und nur durch die Erfindung der Arbeit zu schließen ist. Deshalb wird die *Kritik* immer mehrere Texte sprechen müssen. So sehr sich das Geldsymbol mythisch abschließen oder zur magischen Instanz verschweißen soll, so sehr muß es sich *gerade deshalb* einer Differenz der Arbeit aussetzen, die weder logisch noch mythisch von ihm vereinnahmt werden kann. *Lógos* und *mythos* der Ökonomie sind *in sich* von einem Mangel gezeichnet, der sich nicht beheben läßt. Er muß sich an »Anderem« zu sättigen suchen: und auf diesem Umweg stellen sich auf der Ebene des Symbolischen die

26. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.169.

Übertragungsbeziehungen von G – G vor allem anderen erst her. Im Innern der Beziehung G – G muß eine verschwiegene Ökonomie der Differenz zum Zuge gekommen sein, die sich als *Delta G* oder *G'* niederschreibt, sich darin aber ebenso manifestiert wie verbirgt. Alles, was Heidegger im Spiel von Identität und Differenz freilegen konnte, wiederholt sich in dieser Beziehung G – G. Denn tatsächlich handelt es sich um die Bewegung einer Übertragung, in der sich ein Term einem anderen substituiert, um ihm als Ausdruck zu erstatten, was er gewesen sein wird. Indem das Geld allgemeines Äquivalent wurde, wird es zugleich »allgemeines Subjekt« oder »eigentlicher Ausdruck«, der sich in alle anderen Ausdrücken des Systems überträgt, um reicher aus ihnen zurückzukehren. Insofern gibt es allerdings keinen »eentlichen Ausdruck« ohne die Metaphorik eines »übertragenen«. Doch wie ist diese Übertragung von Identität möglich? Wie kann sie sich herstellen und kurzschließen? Heidegger zufolge muß im Innern jeder Identität bereits eine Differenz aufgebrochen sein, die sich im »Mit Sich« anzeigt: *mit sich selbst* ist jedes A das Selbe. Das »Mit Sich« gestattet die Identität des $A = A$, weil es das A bereits in sich gespalten oder von sich getrennt hat. Die Identität ist Identität nur als Differenz vor allem »Eentlichen«. Es »ist« in sich Beziehung auf sich als Anderes, Zeitigung seiner selbst, die sich vergessen hat. Und wenn »Metaphysik« der Name für dieses Vergessen ist, dann ist alle Metaphorik nur im Horizont einer Metaphysik möglich, wie Heidegger notiert.²⁷ Denn jede Metapher hat einen unausdrücklichen, nur graphematisch anschreibbaren Umweg durchlaufen, aus dem sie sich herstellt und den sie löscht. Nur über diese – in der Gleichung der Identität oder Selbstbezüglichkeit undarstellbare – Spur einer graphematischen Arbeit kann das »Eentliche« auf sich zukommen, kann es sich darstellen und an einen Platz setzen, von dem aus es die metaphorische Bewegung ökonomischer Wertübertragungen kontrolliert. Davon zehren die »Identitätsbegriffe« der Metaphysik, doch läßt sich dies symbolisch nicht darstellen. Die Spur der Inschrift wird vom Symbolausdruck nicht beherrscht, über den sich seine Identität oder Eigentlichkeit als Ausdruck herstellt. Um »eentlich« zu sein, muß die Spur seiner Genese gelöscht worden sein.

Nicht anders zeigt Marx, daß die metaphorische Trope des Geldausdrucks von einer spezifischen »Arbeit der Differenz« gezeichnet ist. Sie muß den »eentlichen« wie auch den »übertragenen« Ausdruck bereits durchquert haben, um das Spiel von »Eigenem« und »Übertragenem« überhaupt eröffnen zu können. Diese

27. Vgl. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske 1986, S.88f.

»Arbeit« läßt das Eigentliche »mit sich« differieren und münzt es immer neu als Differenz des *Delta G* aus – als Mehrwert. Und damit liegt die Last der Frage auf jener differentiellen »Instanz« einer »Arbeit«, die dem Symbolischen einen »Sinn« einschreibt, ohne in ihm selber »Sinn« zu haben. Diese Instanz darf einerseits *kein* Element des Systems sein. Doch ebenso *muß* sie ein solches Element sein, um in das System eintreten und dessen oiko-semiotische Insuffizienz abfangen zu können. Es muß sich um eine Alterität handeln, die sich weder als Reales noch als Imaginäres oder Symbolisches adressieren läßt, sondern diese drei Register graphematisch selbst schon durchquert hat. Oder, wie Marx diese Aporie zeitphilosophisch umreißt: »Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.«²⁸ Alle Konflikte der Zirkulation entzünden sich zeitanalytisch erneut in diesem »Zugleich und Zugleich-Nicht«. Bereits dem Zirkel des einfachsten ökonomischen Ausdrucks war eingeschrieben, was sich unter bestimmten Umständen als *Delta G* oder Mehrwert präsentieren läßt. Es handelt sich um die Möglichkeit, einen »eigentlichen« in den »metaphorischen« Ausdruck zu übertragen und sich darin zu *bereichern*. Jede »metaphorische« Bewegung des »Eigentlichen« ist insofern ökonomisch streng kalkuliert, und im Grunde spricht eine Theorie der Metapher von nichts anderem als von diesem Kalkül. Bereits die aristotelische *Rhetorik* weiß, daß sich in ihr die Möglichkeit eines bestimmten Mehrwerts ankündigt. Denn »je kürzer und je antithetischer man sich ausdrückt, desto größeren Beifall findet man. Der Grund dafür liegt darin, daß das Erfassen des Sinnes durch die antithetische Ausdrucksweise besser und durch die Kürze schneller vonstatten geht. [...] Je größer aber der Anteil an solchen Aussagequalitäten ist, desto geistreicher erscheint der Ausdruck, wie wenn z.B. die verbalen Formulierungen einer Metapher – und zwar eine Metapher von einer bestimmten Art – sowohl eine Antithese und ein Isokolon darstellen und wenn sie Belebtheit zum Ausdruck bringen.«²⁹ Alle Bestimmungen einer Mehrwertproduktion sind insofern die der Metapher. Folgt man Aristoteles, so begegnet die metaphorische Relation oder *gerade sie* dem Wagnis des »Sinns«. Es besteht darin, ihn erfassen, ihn vorstellig oder dingfest zu machen. Der andere Term, der in »übertragener Bedeutung« gebraucht wird, unterliegt einer Aneignung durch den »eigentlichen«, den er substituiert. Darin besteht die »Veränderung« der Metapher. Aber stets läuft sie

28. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.180.

29. Aristoteles: *Rhetorik*, München: dtv 1987, S.196f.

damit auch Gefahr, sich auf Abwegen zu verlieren, ihren »Sinn« zu verfehlen oder ihn sich entgehen zu lassen. Verlangt sind deshalb kurze Wege. Der Antithetik gelingt es besser, ihrer Kürze schneller, diesem drohenden Verlust vorzubeugen, den »Sinn« gleichsam zu »stellen«. Je größere Anteile antithetischer Techniken und Abkürzungen eine Aussage enthält, desto geistreicher wird sie sein. Als Bedeutung hat sie es mit der Erwirtschaftung eines semantischen Reichtums zu tun, der sich in der Übertragung sowohl herstellt wie präsentiert. Mehr noch: die Übertragung macht lebendig und bringt Lebendigkeit zum Ausdruck. Die Arbeit, die stillschweigend geleistet wird, wird als »lebendige« über diesen Umweg erst eingesetzt und bestimmbar. In dieser Hinsicht ist sie *produktiv*. Ohne daß sie die Voraussetzungen ihrer Ökonomie preisgeben würde, erwirtschaftet sie eine Mehrlust. Nichts anderes konstatiert Marx. Seine Mehrlust zeichnet sich schon auf der Stufe der zufälligen Wertform ab, in der sich der *Tauschwert* der Ware A im *Gebrauchswert* der Ware B darstellte und über sich hinauswies; ganz so, wie »mancher Mensch innerhalb eines galonierten Rockes mehr bedeutet als außerhalb desselben«. ³⁰ Einkleidung, Investition und Mehrlust also: sie schreiben sich fort in der entfalteten Wertform, in der jede Äquivalentform nur Substitut möglicher anderer, ins Unendliche disseminierender Ausdrücke ist, die sie wie im Handstreich unter sich begreifen will. Und dies vollendet sich in der allgemeinen und der Geldform. Zunächst aus dem Warenuniversum ausgeschlossen, ihm exterior, bezieht sich diese Exteriorität des Geldes nunmehr auf sich als Exteriorität – doch nur, um sich von einer anderen, nicht-symbolisierbaren Alterität als abhängig zu erweisen, der sie als ökonomischer Ausdruck zirkulieren läßt.

Bereits in diesen Formanalysen gibt Marx also die Frage einer Komplizenschaft von Ökonomie und Metaphorik zu denken, in der eine bestimmte Oiko-Mimesis ihre Odysseen in Szene setzen wird. In allen Stadien der Wertgenealogie, durch alle ihre Platzwechsel hindurch organisiert sich der Ausdruck in einer Rationalität der Übertragung, in deren Kürze sich ihr ein spezifischer Wert einträgt. Die Übertragung identifiziert. Ihre Antithetik vermeidet Umwege. Sie verirrt oder verliert sich nicht auf Abwegen. Sie kommt ohne Umschweife oder gar Abschweifung zur Sache. Sie läßt eine bestimmte Differenz des Zugleich und Zugleich-Nicht für sich arbeiten, um reicher zu sich zurückzufinden. Man versteht also, weshalb sich Marx bereits in der Analyse der Warenform erheblichen Mühen aussetzte, um jene verschwiegene Differenz anzuschreiben, die sich

30. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.66.

nicht im Ausdruck, sondern nur *im Wechsel seiner Plätze* abzeichnete. Der Ausdruck ist von einer Skansion durchzogen, die sich nicht sprechen, sondern nur lesen läßt. Stillschweigend muß die Übertragung eine »Arbeit der Differenz« in Dienst genommen und ausgebeutet haben, um sich als Metapher *präsentieren* zu können. Und darin besteht das *skándalon*. Mit deutlichen Anzeichen einer Verärgerung jedenfalls hat Paul Ricœur auf den Hinweis reagiert, daß die Mehrlust der Metapher mit dem Mehrwert der Ökonomie koinzidieren könnte. Indem Derrida den »von Saussure bemerkten Zusammenhang zwischen Sprach- und Münzwert« radikalisiere, so Ricœur, könne »die aufschlußreiche Parallele zwischen sprachlichem und wirtschaftlichem Wert bis zu dem Punkt vorgetrieben werden, wo *eigentlicher* Sinn und *Eigentum* plötzlich in der gleichen semantischen Zone als miteinander verwandt erscheinen; auf der gleichen Assonanzlinie wird man dann argwöhnen, die Metapher könne der ›linguistische Mehrwert‹ sein, der den Sprechern unbewußt wirkt, wie im Bereich des Ökonomischen das Produkt der menschlichen Arbeit im ökonomischen Mehrwert und im Warenfetischismus zugleich unkenntlich und transzendent wird.«³¹

Tatsächlich demonstriert Marx an den Oiko-Semiosen ökonomischer Ausdrücke, was Derrida auf der Ebene semiotischer Strukturen entzifferte. So sehr die Ökonomie einen »Sinn« dingfest machen mag, so sehr hat sie eine Differenz in Anspruch genommen, die in ihr nicht zur Sprache kommt. Im Ungesagten der Differenz zeichnet sich eine Schrift oder eine Reserve des Ausdrucks ab, deren Aufschub Derrida in jeder Ökonomie des Zeichens oder ihrem Spiel von »eentlichem« und »übertragenem« Ausdruck lesbar macht. Ohne daß sich das sagen ließe, kommt jeder Ausdruck – und gerade auch der »symbolische« – dieser Differenz gegenüber *post festum*. Er ist sich selbst gegenüber versetzt, disloziert oder verspätet. Er erhebt sich über Voraussetzungen, derer er im Innersten nicht inne wird. Diese Zäsur teilt dem Ausdruck eine spezifische metaphorische Kürze erst ein. »Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eigenen Resultat und läßt keine Spur zurück.«³² In einer Weise, die Marx in allen Verzweigungen und Konstellationen der Ökonomie aufspürt, sind die ökonomischen Übertragungsverhältnisse insofern durch eine spezifische Unmöglichkeit charakterisiert. Ihre antithetische Kürze setzt im Zugleich und Zugleich-Nicht eine differentiellen »Bahnung« voraus, aus deren Rückzug die Möglichkeit jeder Kürze erst hervorgeht. Aber deshalb *zeigt* sich

31. Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, München: Fink 1986, S.261.

32. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.107.

diese »Bahnung« nicht. Sie »ist« es, die Verkettungen von » $A = B = C = D$ « ebenso wie » A oder B « oder » $C = D$ oder $A = D$ « erlaubt. Doch darin entzieht sie sich auch. Sie muß allen Transformationen der Wertform, allen Permutationen des Ausdrucks vorausgeschickt sein. Deshalb kann sie selbst nicht Setzung oder Ausdruck sein. Unausdrückliche Schickung, differentielle Spur, kann sie sich – etwa als Boole'sche Algebra des Ausdrucks – immer erst nachträglich einzuholen suchen. Aber deshalb muß sie sich ebenso verfehlen. In gewisser Weise schlägt sie alle Dialektik, alle Hermeneutik, alle Semiotik, Psychoanalyse oder Medientheorie mit dem Index ihrer eigenen Verspätung. Wo die Systeme zirkulär in sich zurückkehren – und jene Theorie, die das »System« im Namen führt, zeigt dies schlagend – verwaltet sich etwas, was die Gewalt eines Vergessens bereits inszeniert hat. Jeder Ausdruck, auch der »eigentliche«, ist sekundär, abgeleitet, übertragen, und sei es der des »Symbolischen«.

Die unmögliche Übertragung, die das Geldsymbol der Inschrift der Arbeit überantworten muß, läßt insofern in jeder Übertragung von Werten aufbrechen, was sie zerstören kann. Nie fragt die *Kritik* deshalb nur danach, wie innerhalb einer gegebenen Ordnung produziert und verteilt wird. *Alle* ihre Ausdrücke sind von einer Differenz durchquert, die in dieser Ordnung nicht zur Sprache kommt und sie einem Außen aussetzt, das sie nicht beherrscht und in dem sie doch ihre einzigartige Voraussetzung findet. Darin reduziert sich zunächst der symbolische Einsatz des Systems, denn es »verengt sich der Begriff der produktiven Arbeit. Die kapitalistische Produktion ist nicht nur Produktion von Ware, sie ist wesentlich Produktion von Mehrwert. Der Arbeiter produziert nicht für sich, sondern für das Kapital.«³³ Wenn Marx diese Differenz »Arbeit« nennt, dann unter der Voraussetzung einer unausgesetzten Destruktion jeder Apotheose, die diese Arbeit vergötzen würde. Im Privileg produktiver Arbeit vollendet sich keine Wesenheit, sondern die *Erfindung* dieser Arbeit. »Arbeit« ist weder »Wesen« noch »Substanz«, weder transzendente noch anthropologische Bestimmung. Sie »ist« *Differenz einer Bahnung*. Das Geldsymbol setzt gleichsam auf sie auf, um die Ordnung eines »Sinns« herzustellen, in der alles an seinen Schickungsort findet, ohne daß sich symbolisieren ließe, was sich *vorausschickt* haben muß und das Symbol seinerseits der Möglichkeit seines Selbstverlusts aussetzt. Alles, was ökonomisch zum Ausdruck kommt oder Bedeutung annimmt, ist von dieser Bahnung gezeichnet. Weder artikuliert sie sich, noch kommt sie ausdrücklich zum Vorschein. Und doch muß sie sich jedem Ausdruck

33. Ebd., S.532.

als verschwindende Spur ihrer selbst eingeschrieben haben, um ihn zu ermöglichen: lesbar nur als Abstand, den ein Ausdruck zu sich selbst eingeht und der ihn wie aus einem »Anderswo« auf sich hat zukommen lassen. Ihrerseits kein »Erstes«, durchquert diese Spur einer A-Topie Reales, Imaginäres wie Symbolisches gleichermaßen, um sie auseinanderzusetzen und wie im Fadenspiel Lacans zu verknüpfen.

Insofern führt sich mit der Differenz von Arbeit und Arbeitskraft bei Marx allerdings etwas ein, was zu entziffern um so größere Mühe bereitet. Der Riß, der das Geldsymbol iterieren läßt, beschließt den »Sinn« des Systems und bedroht es nicht weniger. Ins Zentrum der Marx'schen Aufmerksamkeit rückt eine »Arbeit«, an der sich die Insuffizienz des Geldsymbols aufsieht: »produktive Arbeit«, die den »Sinn« des Systems schließt, indem sie ihm einen Mehrwert ΔG erstattet. Der Gegensatz von »Lohnarbeit« und »Kapital« ist der symbolischen Ordnung des Geldes also ebenso inhärent, wie er sie gefährdet. Zwar scheint, so lange sich das Symbolische in einer Ökonomie der Metapher bewegt, diese Ordnung befriedet zu sein. Als »eigentlicher« Ausdruck eingesetzt, als Selbes, das mit sich selbst das Selbe ist, kontrolliert das Geld die Wege der Übertragung ebenso wie die der odysseischen Rückkehr zu sich. Es entäußert sich in Arbeitskraft, um deren Gebrauchswert auszubeuten; wie Marx erklärt: »Der Gebrauch der Arbeitskraft ist die Arbeit selbst.«³⁴ Unter dieser Voraussetzung kommt der Geldwert immer auf sich selbst zu oder zurück, reicher an Mehrwert und damit an »Sinn«. Indem er aus einer Tilgung der Spur hervorgeht, kann er sich mit dem Reiz einer Schöpfung aus dem Nichts heraus anlachen. Die Kürze dieses Ausdrucks, Signum jeder Metapher, verstellt die Differenz, deren Ausbeutung sie sich verdankt. Dieser Spur gilt deshalb die Marx'sche Anstrengung des Begriffs. Denn diese Differenz vorausgeschickt, gibt es auch den »eentlichen« Ausdruck nur als deren Residuum. Das »Mit«, das Heidegger zufolge in jeder Identität bereits zum Zuge gekommen sein muß, spricht von einer Arbeit der Differenz, die jeder Identität, jedem »eentlichen« Ausdruck vorausgegangen ist. Diese Exteriorität schlägt im übrigen noch bis auf ökonomische Bestimmungen des Arbeitslohns durch. Zwar wird gearbeitet. »Gezahlt wird der Arbeiter aber erst, nachdem seine Arbeitskraft gewirkt und sowohl ihren eignen Wert als den Mehrwert in Waren realisiert hat. Er hat also wie den Mehrwert, den wir einstweilen nur als Konsumtionsfonds des Kapitalisten betrachten, so den Fonds seiner eignen Zahlung, das variable Kapital, produ-

34. Ebd., S.192.

ziert, bevor es ihm in der Form des Arbeitslohnes zurückfließt, und er wird nur so lange beschäftigt, als er ihn beständig reproduziert.«³⁵ Nicht nur wird also »lebendige Arbeit« verausgabt, *bevor* die Arbeitskraft, die sie leistet, zu ihrem Preis entlohnt wird. Nicht nur tritt der Arbeiter sozusagen in Vorleistung, wie um zu bewahrheiten, daß sich jeder ökonomische Ausdruck nur als sein eigenes Perfektfutur schreiben läßt. Was der Arbeitskraft als Wertdifferenz des Geldes verspätet oder um eine zeitliche Zäsur versetzt zurückfließt, geht vielmehr aus ihrer eigenen Ausbeutung erst hervor. Sie kreditiert nicht nur den Wertprozeß, dem sie unterworfen ist, sondern sich selbst als Unterworfenen dieses Prozesses oder als dessen »*subiectum*« im Wortsinn. Sie ist Resultat eines Zirkels, den sie ihrerseits eingesetzt hat und dem sie ebenso unterworfen wie entzogen ist. Die differentielle Serie G – Delta G, in der sich die Produktion absoluten und relativen Mehrwerts schreibt, kennt deshalb gar keinen »einfachen« oder »lebendigen« Anfang G, der sich der »Arbeit« aussetzen würde. Diese Serie hat immer eingesetzt, um sich in G nur wie in einer beständigen Verspätung abzustützen und sich auf späteres Delta G fortzuschreiben. Sie hat keinerlei Ursprung in sich. Nie also wird ein volles oder ursprüngliches G dem Arbeitsvermögen wie eine »Sache« gegenübergetreten sein, die in die Produktion als deren »Faktor« eingegangen wäre. In dieser Vorstellung eines »Faktors« würde sich, wie in einem Spiegel, die Theologie übernatürlicher Schöpferkräfte nur verdoppeln, die der Arbeit zugeschrieben werden. Und nie wird es ein G geben, in dem der Prozeß zum Abschluß gekommen sein wird. »Von Anfang an«, sollte dies noch gesagt werden können, ist das Symbol in sich gespalten, sucht es sich seinen Ausdruck, ohne die Arbeit symbolisieren zu können, die es damit in Anspruch genommen hat. »Am Anfang« steht eine Erfindung oder eine Übersetzung ohne Original. »Was den Verkauf der Arbeitskraft (ihre Ausbeutung) begründet, ist die Einführung eines Übersetzungscode. Die Zirkulationssphäre zwingt der Arbeit einen Übersetzungscode auf. Sie übersetzt das Unübersetzbare. Sie macht aus der Arbeit Lohnarbeit.«³⁶

Nie kann die Logik einer Übertragung, die den »eigentlichen« Ausdruck in einem »metaphorischen« substituiert, deshalb ein »Erstes« sein. Bereits der »eigentliche« Ausdruck kommt als Differenz eines »Mit« auf sich zu. »Am Anfang« ist die Übersetzung. Es gibt also keinen »eigentlichen« Ausdruck, und dies destruiert jede Meta-

35. Ebd., S.592.

36. Jean-Joseph Goux: *Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien: Ullstein 1975, S.145.

phorik, die sich in Beziehungen von Eigentlichkeit, Übertragung und Aneignung entlassen will. In jeder Metaphorik wird vielmehr eine *andere* Zeitlichkeit zu entziffern sein, die im »Zugleich und Zugleich-Nicht« nicht nur einen »eigentlichen« Ausgangspunkt, sondern auch jedes zirkuläre *télos* einer ökonomischen Bewegung durchkreuzt. *In dieser Differenz eines »Mit« kündigt sich an, was sich bei Marx mit der Frage nach dem »Kommunismus« verbinden wird.* Aber wenn diese Frage möglicherweise ohne direkte Antwort bleiben wird, dann auch deshalb, weil sie sich nur auf Umwegen stellen läßt. Sie geht aus jenem in sich selbst verstellen Chiasmus von Zeitlichkeiten hervor, die den »Sinn« und seine Geschichte an den Schnittstellen einer *Erfindung* der Arbeit einsetzen lassen. Und deshalb wird sich diese Frage auch mit einem Streit um die andere Frage verknüpfen: welchen »Sinn« man dem Zu-Kommen einer Zukunft geben will. Tatsächlich gibt es »Eigentliches« nämlich nur als Aneignung, die aussteht. Die Aporie des Zugleich und Zugleich-Nicht verschiebt sich in einen Widerstreit der Zeit oder in den einer »Zukunft«. Unterworfenen Differenz, bleibt sie den Bestimmungen der Ökonomie gleichwohl entzogen. Nur deshalb kann der Arbeit nicht »gegeben« werden. Sie ist differentielle Spur, derer kein Ausdruck habhaft wird, und deshalb entzieht sie sich jeder Logik der Eigentlichkeit oder des Eigentums. Die Verwandlung von Arbeit in Arbeitskraft *ist* diese Übersetzung, dieser Ersatz. In ihm wird, was als differentielle Spur jede Identität des Werts mit sich selbst skandiert, zum Gegenstand möglicher Ausbeutung. Unschätzbar ist deshalb die lakonische Bemerkung, die Marx trifft: »Das Geld, soweit es jetzt schon *an sich* als Kapital existiert, ist daher einfach *Anweisung auf zukünftige* (neue) Arbeit.«³⁷ Darin besteht die reale Metaphysik des Kapitals. Sie verwandelt oder übersetzt die »ontologische« Differenz in eine »ontische«. Sie transferiert die Frage des »Sinns« in metaphorische Bezirke möglicher Gegenständlichkeit. Ihr »eigentlicher« Gegenstand ist das Geldsymbol, von dem sie ausgeht und zu dem sie zirkulär zurückkehrt. Das *Delta G* wird zur Instanz, mit der jeder »Sinn« einsetzt und in der sich jeder Sinn als Anweisung auf zukünftige, neue Arbeit beschließt.

Dies allerdings konstituiert eine Usurpation der Zeit, die mit der Produktion von Zukunft oder dem Übergriff auf sie zusammenfällt. Insofern ist Ausbeutung immer »Zeitgewinn«. Beständig verwandelt sich im Geld die Differenz, die nicht zu haben ist, in das Projekt einer Zukunft, die als Noch-Nicht einer Selbst-Aneignung aussteht und angeeignet werden soll. Darin besteht das Schicksal

37. Marx: *Grundrisse*, S.284.

alles »Eigentlichen«. Allenthalben will es die unausdrückliche Voraussetzung des Ausdrucks selbst zum Ausdruck werden lassen. Und dies setzt eine selbstverzehrende Bewegung frei. Sie entwirft sich als Horizont einer Zukunft von Arbeit, über die bereits verfügt wurde oder die einem spezifischen *Kolonialismus der Zeit* entspringt. Was Marx den »Hunger nach Mehrwert« nennt, resultiert deshalb nicht aus der Anthropologie eines Bereicherungstriebes, sondern aus der Logik von ökonomischem Ausdruck und Symbol selbst. Wo das allgemeine Äquivalent an den Platz des Agens rückt, also zum »Subjekt« wurde, verwandelt es den Riß in einen prozessierenden Unterschied. Es ebnet Heideggers »Bürgschaft« zu einer Differenz ein, über die eine Metaphysik der Zukunft herrscht. Aber dies errichtet die Bühne, auf der sich das Kapital darstellt, vor allem in einer Theatralik eines Rückzugs von dieser Bühne oder als Verschiebung des Schauplatzes. Die Aporie des Zugleich und Zugleich-Nicht nämlich ist undarstellbar. Wo sie sich dennoch darstellt oder als Aneignung produktiv wird, da im Verborgenen eines *anderen Schauplatzes*, an dem sie sich jeder Öffentlichkeit entzieht. Um diesen Wechsel eines Schauplatzes also geht es. In ihm, nicht als Darstellung und Zirkulation, schreibt sich die Marx'sche »Ur-Szene«. Sie ist nicht, wie selbst Derrida anzunehmen scheint³⁸, im Fetischkapitel des ersten Bandes des *Kapital* angesiedelt. Sie schreibt sich im Marx'schen Text anders: »Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unserer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.«³⁹

epoché der Zeit

Die zeitliche Aporie des »Zugleich und Zugleich-Nicht« kann nur entschärft werden, indem sie »dargestellt«, und das heißt: auf diesen anderen Schauplatz verlagert wird. Dessen Darstellung allerdings

38. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.160 (Fußnote).

39. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.190f.

versetzt den Marx'schen Text in beständigen Aufruhr. Er entzündet sich an der Unmöglichkeit, Zäsuren zur Sprache zu bringen, die diese Darstellung ermöglichen, ohne jedoch in ihr hervorzutreten. Alles scheint sich nämlich zunächst darzustellen, als würden in der Gerberei Regularien einer befriedeten Normalität herrschen: »Als Gebrauchswert ist die Arbeit nur für das Kapital und ist der Gebrauchswert des Kapitals selbst, d.h. die vermittelnde Tätigkeit, wodurch es sich verwertet.«⁴⁰ Alles sieht also aus, als könne diese Vermittlung bruchlos, die Übertragung ohne Zäsur sein; oder, was dasselbe ist: als könne die Übersetzung abgeschlossen werden, als lasse sich die Inschrift der Arbeit ohne Vorbehalt in die Präsenz ökonomischer Ausdrücke überführen. Die Antinomie, daß der Mehrwert nur aus der Zirkulation hervorgehen und doch zugleich nicht aus ihr hervorgehen kann, scheint geschlichtet wie die Kant'sche der Vernunft. Denn tatsächlich bezog sich diese widersprüchliche Forderung, wie Marx zeigt, nur auf je verschiedene Funktionen der Arbeitskraft. Deren Herstellung, deren physische Reproduktion und technische Qualifikation erfordern selbst Arbeitszeit, und dies verleiht der Arbeitskraft einen bestimmten Tauschwert, den ihr Käufer, der Kapitalist, auch entrichtet. Etwas anderes aber ist der Gebrauch, den er von dieser Ware macht. Im Arbeitsprozeß allerdings produziert dieser Gebrauch der Arbeitskraft größeren Wert, als sie selbst kostet. Sie arbeitet nicht nur jene Zeitdauer, in der sie ihren eigenen Wert reproduziert. Sie arbeitet einen »vollen« Arbeitstag, wie lang der im übrigen sein mag. Zeit über jene Zeit hinaus, die ihre Reproduktion erfordert, leistet sie insofern »unbezahlte Arbeit«, deren Resultate sich als *Delta G* darstellen werden. Je länger diese Mehrarbeit, desto größer dieser Mehrwert.

Diese Ökonomie der Zeit nämlich ist entscheidend. Es geht Marx nicht einfach darum, »Entmenschlichungen« zu denunzieren, in denen sich die Barbarei der Arbeit vollzieht. Der Widerstreit, der seine Aufmerksamkeit fesselt, ist einer der Zeitlichkeit und der Transformationen, aus denen sie hervorgeht. Worin nämlich besteht der Konflikt? Tatsächlich präjudiziert der Verkauf der Ware Arbeitskraft keineswegs, welches *Ausmaß* die unbezahlte Arbeitszeit annehmen wird. Beharrt der Kapitalist auf seinem Recht als ihr Käufer, sie bis ins Extrem zu verlängern, so verlangt der Arbeiter, sie einem Grenzwert Null anzunähern. Denn was sollte ihn dazu veranlassen, länger zu arbeiten, als einem Wert entspräche, den er als Lohn erhält? Mitten in der »vermittelnden Tätigkeit« bricht damit ein juristisch unlösbarer Konflikt um die Länge des Arbeitstages

40. Marx: *Grundrisse*, S.227.

auf. In ihm kehrt jene unaufhebbare Zeit-Differenz wieder, die keineswegs schon geschlichtet, sondern nur verschoben wurde, wie jetzt absehbar wird. »Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.«⁴¹ Zwar schien das Paradox, das den Mehrwert *zugleich* in der Zirkulation und *zugleich nicht* in ihr entspringen ließ, in der Differenz von Tauschwert und Gebrauchswert zunächst aufgelöst zu sein. Jetzt aber kehrt es unvermittelt als Frage einer *Gewalt* wieder, die das Verhältnis zweier Rechte regelt. Tatsächlich ist die Differenz, die Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft voneinander trennt, nämlich durch keine »organische Beziehung« vermittelt. Die Ware Arbeitskraft wird zu ihrem Tauschwert verkauft; ihr Gebrauchswert birgt die Möglichkeit, einen größeren Wert zu erzeugen, als sie selbst darstellt. Zwischen diesen beiden Ausdrücken aber besteht kein »organisches Band«, und sei es das juridisch kodifizierte Maß einer Zeit. Die Arbeit ist nichts, was sich ökonomisch adressieren ließe, und insofern fehlt ihr jeder Rechtstitel.

Damit kehrt in den geregelten Beziehungen der Ökonomie aber nicht nur das *skándalon* einer irregulären Beziehungslosigkeit oder einer Antinomie wieder, die gewaltsam entschieden werden muß. Diese Beziehungslosigkeit affiziert mehr noch jede andere Beziehung, jeden anderen ökonomisch möglichen Ausdruck. Denn die ökonomische Ordnung ist in jedem einzelnen ihrer Ausdrücke auf die virale Irregularität der Arbeit angewiesen. Was immer sich als Ausdruck oder Symbol schreibt, muß sich darauf stützen können, daß sich das Geldsymbol der Arbeit *aussetzt* und sich verwertet. Von der Möglichkeit, diese Beziehung einer Beziehungslosigkeit einzugehen, hängt *jede* ökonomischen Beziehung, jeder ökonomische Term ab. Und deshalb umschreibt das Paradox einer allen Beziehungen unveräußerlichen Beziehungslosigkeit auch, was Marx den »springenden Punkt« seiner Analyse nennt. Im Bruch der Zeitlichkeit, als Zäsur oder Riß des Allgemeinen, der alle Irregularien der Gewalt aufruft, *setzt sich das Kapital auch »ökonomisch« selbst aufs Spiel*. Oder wie Marx erklärt, es berührt in der Arbeit etwas, »worin seine Bestimmung als Kapital ganz ebenso ausgelöscht ist in der Form des Prozesses, wie das Geld als Geld in der Form des Werts ausgelöscht war«.⁴² Mit der Arbeit bricht nämlich jene barbarische Fremdsprache, jene Bestimmungslosigkeit, jenes Unübersetzbare im Geldcode auf, das vom platonischen Ordo der Ökonomie sorgsam

41. Marx: *Kapital*, Bd. I, S.249.

42. Marx: *Grundrisse*, S.224.

ausgeschlossen werden sollte, um sie Ökonomie sein zu lassen. Insofern markiert dieser Einbruch die Möglichkeit eines »Todes« von ökonomischer Beziehung und Bedeutung. Er läßt die Traumatologie des »Werts« als irreduzible Voraussetzung in jedem Ausdruck wiederkehren. Alle immanenten Begriffe der *Kritik* – Tauschwert, Gebrauchswert, Wert, Mehrwert, Ausdruck oder Symbol – zeichnen deren Grenze nur nach, indem sie sie verbergen. An ihr versagen beherrschbare Oppositionen von Regularität und Irregularität, von juridischer Ordnung und gewaltsamem Konflikt, von Innen und Außen. Die Gewalt, die eine Arbeit zur nützlichen Arbeit macht, wirkt also nicht von den Rändern, nicht von vornherein als »offene« Gewalt auf die ökonomische Ordnung ein. Vielmehr ist die Gewalt die einer Übersetzung von Arbeit in Arbeitskraft »selbst«. Sie »ist« in sich die *Normalität* eines Ausnahmezustands, der das Signum *jeder* Aneignung darstellt. Alle Konflikte, Auseinandersetzungen und Kämpfe verlaufen »innerhalb« dieser Normalität oder einem »Innen«, das immanenter ist als jede Immanenz. Marx zufolge gibt es zunächst gar kein »Außen«, auf das man sich berufen könnte, um diese Immanenz anzugreifen. Jedes »Außen« »ist« bereits das »Außen« dieses »Innen«.

Um so weniger ist diese Immanenz aber auch ein in sich gesicherter Bezirk. Auf eine ökonomisch implizite Gewalt gestützt, unterliegt die Kohärenz des »Innen« auch strukturell Konflikten und Erosionen. Die Arbeit, diese »Seele« der Ökonomie, ist nicht adressierbar, und deshalb kehrt sie im »Innen« der Ökonomie als Konfusion und Diffusion wieder. Dies zeichnen die Techniken der Gewalt nach, die den Widerstreit schlichten sollen, nämlich von »Fall zu Fall«. Wovon also spricht die »Sprache« dieser Gewalt? Soll die Arbeit zwischen »Innen« und »Außen«, Investition und Aneignung vermitteln können, muß die barbarische Differenz, die diese Vermittlung leistet, zugleich als elementare Bedrohung ausgeschlossen werden. Sie muß verworfen und zum Schweigen gebracht, ebenso ausgebeutet wie selbst als bedeutungslos gelöscht und annihiliert worden sein. Nur so kann sie dazu diszipliniert werden, sich dem Gesetz einer Zeit über die Zeit hinaus zu beugen, in der sich der Mehrwert einträgt – oder nur so kann sie zur nützlichen Arbeit werden, anstatt sich in ökonomisch Bedeutungslosigkeit zu zerstreuen. Nicht von ungefähr spricht der platonische Aufseher, der die Arbeit dem *eidōs* eines Nutzens unterwirft, sein Verdikt über die Barbarei der Arbeit deshalb im gleichen Atemzug mit dem über die Schrift.⁴³ Nützlich zwar in Maßen, wo sie einem Erinnerungs-Vermögen oder

43. Vgl. Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke 4, Hamburg 1983, 274a.ff.

einem Kapital des Privatmanns dient, das ihn verständig sich äußern läßt, bietet die Schrift nämlich platonisch keinerlei Gewähr, verständig zu Verständigen zu sprechen. Ganz im Gegenteil, sie verwüstet die Zirkulation eines verständigen »Sinns«, indem sie ihn in Fluchtwegen graphematischer Medialitäten zerstreut. Die Arbeit der Schrift zerstört den Mehrwert der Erinnerung, des Wissens und damit den *lógos* selbst. Wie Jean-Joseph Goux zeigt, bedroht die Inschrift der Arbeit also nicht weniger als eine ganze platonische Ökonomie der Aneignung.⁴⁴ Von hier aus schürt Marx, der die Vermittlungsbegriffe dieser Ökonomie oder den Begriff einer Kommunikation als *Verständigung* im »allgemeinen« destruiert, nicht nur einen ökonomischen Konflikt. Er macht Spuren einer An-Ökonomie lesbar, die als Schriftdifferenz *jede* Ökonomie einer Kommunikation durchquert und die Metaphysik dieser Ökonomie fundamental in Frage stellt.

Und darin besteht deren Riskanz. Das Geldsymbol *muß* sich der Inschrift der Arbeit aussetzen, um sich realisieren zu können; darin besteht seine innerste Bestimmung. Indem sich der Ausdruck dieser Inschrift ex-poniert, teilt er sich aber vor allem auch in eine Zerstreung von Graphemen, und eben darin *wiederholt* sich die Arbeit. Das System iteriert zwischen Ausgabe und Aneignung, Exposition und Appropriation. In dieser Iteration wird die Marx'sche *Kritik* multiple Frakturen eines Aussetzens buchstabieren können, die sich selbst zerstreuen wie auch überlagern und den Ausdruck in vielfacher Weise bedrohen. Der Arbeit überlassen, exponiert sich der »Wert« nämlich immer neu jenem Moment, in dem »seine Bestimmung als Kapital ganz ebenso ausgelöscht ist«, wie Marx erklärt. Indem sich das Geldsymbol der Arbeit aussetzt, setzt es zum einen *selbst aus*. So, wie ein symbolisches Gefüge von Bedeutungen reißen kann, so reißt auch die Codierung des Geldes. Für einen Moment, der allerdings Züge einer Ewigkeit annehmen mag, steht die Möglichkeit des Geldsymbols, Bedeutungen zu diktieren, in der Arbeit still. Das Geldsymbol G dispensiert sich, um sich in der Arbeit in $G + \Delta G$ *übersetzen* zu können; denn das Symbol ist nichts, wie Marx sagt, es sei denn, »Anweisung auf zukünftige Arbeit«. Insofern setzt es sich immer neu dem intentionalen Horizont aus, zu einem *späteren* Zeitpunkt wieder zu sich zurückfinden zu können. Damit setzt es sich aber *zweitens* auch aus, so wie ein Gerichtsprozeß ausgesetzt wird, der später wieder aufgenommen werden soll. Das Irreguläre, dem es sich überantwortet, ist der Regularität des Rechts also nicht einfach entgegengesetzt. Es bewegt sich als Abstand zu sich selbst,

44. Vgl. Jean-Joseph Goux: *Marx, Freud, Ökonomie und Symbolik*, S.148ff.

oder das Irreguläre erscheint hier als etwas, was eingeklammert werden muß, um in die Regularität ökonomischer Bestimmungen zurückzufinden. Damit setzt sich das Symbol *drittens* bereits der elementaren Gefahr aus, daß diese Einklammerung und Rückkehr mißlingt. Nie ist garantiert, daß ein Symbol seinen Bestimmungsort erreicht.⁴⁵ Das eingeschlossene ausgeschlossene »Dritte« kann die *epoché* zerreißen, die nicht-symbolisierbare Differenz kann die Bahnen der Aneignung befallen und zersetzen, oder der Prozeß, der sich als *epoché* vertagen sollte, kann zerfallen. Jede Vertagung, jeder Aufschub, jeder Umweg ist diesem Risiko ausgesetzt, sich in einem unabsehbaren Selbstverlust zu zerstreuen, *ohne* zu sich zurückzufinden. In nichts anderem besteht das »materialistische« Argument, das Marx schärft. Und dies schließlich gibt dem Augenblick des Aussetzens noch eine *vierte* Zweigung: die eines gewaltsamen Verstoßung oder eines möglichen »Todes« ökonomischer Bedeutung, so wie jemand ausgesetzt wird, der eine Ordnung in unentschuldbarer Weise verletzt und deshalb verstoßen wird, so wie man ihn exkommuniziert oder verbannt, ohne Aussicht darauf, erneut in den Geltungsbereich des *nómos* eines *oíkos*, einer »Ökonomie« also einzutreten.

Es gibt keinen Begriff der *Kritik*, in dem diese mehrfachen Zweigungen eines Aussetzens nicht virulent wären. Alle einfachen ökonomischen Begriffe sind Marx zufolge dadurch gekennzeichnet, daß sie »durch die tiefsten Gegensätze vermittelt sind und nur eine Seite darstellen, worin deren Ausdruck verwischt ist«.⁴⁶ Ohne Ausnahme verwischen Ausdruck und Symbol der Ökonomie eine Differenz, die ökonomisch weder ausdrücklich noch symbolisierbar ist. Deshalb konzentrieren sich die Anstrengungen, die Marx anbietet, vor allem darauf, die Differenz der Arbeit lesbar zu halten und virulent zu machen, und um so weniger erschöpft sich die Analyse auch darin, sich in Unterschieden von Tauschwert und Gebrauchswert der Arbeitskraft zu bewegen. Diese Analyse zeichnet vor allem den *Abstand der Arbeit zu sich selbst* nach, um in ihm die unausdrückliche Möglichkeit eines *Anderen* oder einer Fremdsprache zu entziffern, die jede platonische Aufsicht und jede Hermeneutik eines »Sinns« sprengt. In erster Linie geht es also gar nicht um das Spiel von Gebrauchswert und Tauschwert, Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern durch dieses Spiel hindurch um den barbarischen Vorbehalt einer *Alterität im Begriff des Möglichen selbst*, die sich jeder

45. Vgl. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Das Seminar Buch II, Olten 1980, S.261.

46. Marx: *Grundrisse*, S.173f.

Wirklichkeit einer Arbeit vorenthält. Marx wirft in der Nicht-Adressierbarkeit der Arbeit nicht weniger als die Frage nach einer Virtualität auf, die sich keiner ontologischen Verfügung beugt, weil sie jeder Ontologie *vorausgeht* und alles durchkreuzt, was sich in einer »Ergontologie« abschließen ließe. Die Gewalt, die den Prozeß von Arbeit und Verwertung ermöglicht, bezieht sich deshalb nicht nur auf Ausdrücke von Gebrauchswert und Tauschwert, und ebenso wenig schafft sie bloß eine Ausdrucks-Immanenz, die ihren Horizont in der Verwertung von *Delta G* findet. Denn die Gewalt des Ausdrucks selbst wird immer nur aufgeboten, um die Barbarei jener Fremdsprache zu zügeln, die in ökonomische Ausdrücke nicht übersetzbar ist und sie deshalb nur in Zäsuren eines Schweigens durchqueren kann. Tauschwert und Gebrauchswert schreiben sich als Unterdrückung eines Textes, einer Schrift, die ökonomischer Text allerdings nicht wird. Denn im Grunde handelt es sich nicht einmal um einen »Text«, wenn darunter ein »organisches« Gewebe von Bedeutungen verstanden wird, das sich präsentieren ließe. All dies würde lediglich metaphysische Beziehungen von Möglichkeit und Wirklichkeit wiederherstellen. In der Barbarei der Arbeit geht es um etwas anderes, nämlich um eine »Möglichkeit«, *die auf keine Wirklichkeit bezogen ist oder sich jeder Möglichkeit vorenthält, die auf die Wirklichkeit einer Ökonomie bezogen wäre*. Diese Zäsur hat die Beziehung zur Wirklichkeit in sich unterbrochen und läßt deshalb jedes aristotelische *ordo* von *dýnamis* und *enérgeia* aussetzen. Nicht zuletzt stellt dies auch dessen Begriff der Möglichkeit selbst in Frage. *Anders gesagt, tritt die Arbeit dem Kapital als diese Möglichkeit einer Unterbrechung seiner eigenen Möglichkeit und damit auch seiner Wirklichkeit gegenüber*. Dies ist es, was Marx schreiben läßt. Zwar muß er sich, um diese nicht-aristotelische Möglichkeit ins Spiel zu bringen, durchweg noch einer aristotelischen Terminologie bedienen; denn wie anders als in metaphysischen Begriffen sollte er sprechen können? »Vor« aller Wirklichkeit, so paraphrasiert Marx die aristotelische *Metaphysik* beispielsweise, sei die Arbeit *dynámei*, Arbeit der Möglichkeit nach.⁴⁷ Aber alles kommt hier darauf an, in welchem »Sinn« diese Möglichkeit *dynámei* eingeführt wird und welche stillschweigende Verschiebung bereits in ihr stattgefunden hat. Wie nämlich operiert Marx? Tatsächlich ist eine Möglichkeit aristotelisch nur konstruierbar vom Wirklichen her. Was nicht wirklich werden kann, das kann auch nicht der Möglichkeit nach sein; es erweist sich vielmehr als *unmöglich*. Von hier aus kann Aristoteles auch darauf bestehen, »daß dem Entstehen und der Zeit nach die

47. Vgl. Marx: *Grundrisse*, S.218.

Wirklichkeit früher ist als das Vermögen (die Möglichkeit). Aber auch dem Wesen nach ist sie es.⁴⁸ Von hier aus also der aristotelische Vorrang der Wirklichkeit gegenüber jeder Möglichkeit. Einerseits ist diese Möglichkeit Einleitung einer Wirklichkeit, die aussteht; zum andern aber ist sie auch nur möglich unter der *Voraussetzung* möglicher Verwirklichung oder einer jeder Möglichkeit vorausgesetzten *Wirklichkeit*. Nie beschreibt diese Möglichkeit deshalb anderes als das Prinzip einer Ankunft, einer Präsenz oder Parusie des Wirklichen in sich, und deshalb bedarf sie schließlich auch eines Gottes, der sich als »Allerwirklichstes« des *ens realissimum* jedem Spiel von Möglichem und Wirklichem voraussetzt. Die aristotelische Möglichkeit stabilisiert sich im Zeichen einer Entelechie, die letztthin onto-theologisch grundiert ist. Gott arbeitet jeden Vorbehalt restlos hinweg, der diese Möglichkeit unterbrechen und sie der Wirklichkeit vorenthalten könnte. Erst im Zeichen einer göttlichen Arbeit kann die Möglichkeit letztlich um die Wirklichkeit eines »Ins-Werk-Setzens« (*en-érgeia*) zentriert werden.

Alles nun sieht zunächst so aus, als müsse sich auch Marx dieser aristotelischen Logik des Werks (*érgon*) fügen, die tatsächlich etwas Unbezwingbares zu haben scheint. Unentwegt mortifiziert sich die Unruhe der Arbeit auch bei Marx im Arbeitsprodukt; überall wird, was die Arbeit vermag, vom wirklichen Resultat her gedacht, das sich ins Werk setzt: »Der Prozeß erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff. Die Arbeit hat sich mit dem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet. Was auf seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf seiten des Produkts. Er hat gesponnen und das Produkt ist ein Gespinnst.«⁴⁹ Derart übersetzt sich jede Möglichkeit der Arbeit schließlich in die Wirklichkeit eines Produkts. Die lebendige Tätigkeit erlischt im toten Gegenstand und kommt hier zum Abschluß. Und doch wird, was sich damit sagt, bereits von einem anderen Text begleitet, selbst wenn er sich nur in verwirrenden Polysmien niederschreiben läßt. Zwar ist, was der Arbeiter als *textum* eines Gewebes spinnt, ein Text, mit dem die unruhige Niederschrift der Arbeit in eine ruhende Eigenschaft übergegangen ist. Der Prozeß erlischt im Produkt, oder was eben noch lebendige Arbeit war, hat zur Ruhe gefunden, oder ihr Leben ist an ein bestimmtes Ende gekommen. Aber zugleich hat sich über diesen Umweg noch ande-

48. Aristoteles: *Metaphysik*, IX, Kap. 8, 1050a.

49. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.195.

res in dieses Gewebe verwoben, und dies ruft alle Fragen von Leben und Tod wieder auf. Es ist, als Mortifikation dieses Lebens, nicht weniger als die Wiederkehr lebender Toter innerhalb dieses Gewebes oder dieses Textes. Das Produkt ist nämlich, wie Marx erklärt, ein *Gespent* – Derridas Séance mit den Marx'schen Gespenstern kündigt sich an.⁵⁰ Zur Ruhe gekommen im Gebrauchswert, kommt das Gespinst keineswegs schon zur Ruhe. Es kehrt wieder oder geht im Text eines Gewebes um, den die Arbeit niederschrieb, ganz so, als könne kein *textum* definitiv darin sterben, zum Gebrauchswert zu werden. Was also bleibt ein Text, der zum Gebrauchswert wurde, innerhalb dieses *textum* noch schuldig? Und welche Wiedergänger klagen diese Schuld ein? Welches symbolisch nicht stillzustellende Moment läßt sie aufstehen und im Gespinst des Gebrauchswerts gespenstisch umgehen? Die Toten jedenfalls sind nicht einfach tot. Aber sie sind *ebenso wenig* einfach tot, wie die Lebenden einfach lebendig sind, deren Arbeit sich im Gebrauchswert niederschlug. Wo die Möglichkeit des Lebendigen von einer Wirklichkeit her gedacht wird, in der jeder lebendige Prozeß bereits erloschen sein muß, ist dieses Leben nämlich seinerseits aus einem bestimmten Tod hervorgegangen. Als *Erfindung*, als *Unterwerfung* unter eine aristotelisch verfaßte Wirklichkeit, die jeder Möglichkeit vorangeht, ist die »lebendige Arbeit« immer und »von Anfang an« von einer gewissen mortifizierenden Kraft gezeichnet gewesen. Diese Kraft hat sie affiziert, noch *bevor* sie sich mit dem Gegenstand verbinden konnte, denn sie ist nicht »originär«, sondern Resultat einer Übersetzung. Um in eine ruhende Eigenschaft übergehen zu können, um also zu »sein«, was sie »ist«, mußte sie von einem gewissen Tod bereits berührt worden sein, der in jeder Übersetzung bereits im Spiel ist. Nur unter dieser Voraussetzung allerdings ist das aristotelische Argument zwingend: tatsächlich gibt es keine Arbeit *dynámei*, die *außerhalb* ihrer Verwirklichung oder *enérgeia* gedacht werden könnte. Alle Gegenwart eines Arbeitsvermögens fällt in die Bezirke dieser Verwirklichung. Genau besehen, gib es aber deshalb gar keine »lebendige« Arbeit, die *nur* lebendig wäre. Ihr Vermögen ist selbst schon eines von Toten, ist von einem bestimmten Tod affiziert; oder wie Marx konstatiert: dieses Arbeitsvermögen wird im Zeichen eines Todes erfunden, ohne den sie nämlich *nichts* wäre und aus dem sie im Zeichen des Tauschwerts zum Leben erst erwacht: »Wird es nicht verkauft, so nützt es dem Arbeiter nichts, so empfindet er es vielmehr als eine grausame Notwendigkeit, daß sein Arbeitsvermögen ein bestimmtes Quantum Subsistenzmittel zu seiner Pro-

50. Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*

duktion erheischt hat und entdeckt dann mit Sismondi: »Das Arbeitsvermögen [...] ist nichts, wenn es nicht verkauft wird.«⁵¹

Außerhalb der kapitalistischen Wirklichkeit ist das Arbeitsvermögen tatsächlich »nichts«. Und deshalb ist es dieser Wirklichkeit nicht nur unterworfen. Es begründet oder erfindet sich in ihr und mit ihr. In gewisser Weise ist es selbst nur eine Er-Findung dieser Wirklichkeit oder der mortifizierenden Kraft jenes »Werks«, auf das hin es Möglichkeit wird. Das Arbeitsvermögen kann die *Bedeutung* eines Vermögens nur annehmen, wo es Ware geworden ist. Deshalb muß, was Marx »Arbeit« nennt, jeder Möglichkeit einer definitiven Bestimmung auch entzogen bleiben. Sie ist buchstäblich »nichts«, wenn sie nicht verkauft wird. Weder *dýnamis* noch *enérgeia*, kann ihr um so weniger »gegeben« werden, und tatsächlich spricht die ebenso angestrenzte wie resultatlose Begrifflichkeit, in der Marx diese Unterbrechung vor jedem Spiel von Möglichem und Wirklichem anzuschreiben sucht, vom Riß einer jeden Definition, Bestimmbarkeit und Bestimmung. Auf keinen Fall ist die Arbeit jedenfalls ein »Erstes«, ein Fundament, auf dem sich eine Metaphysik oder eine Ergonomie errichten ließe. Wo die Arbeit *dýnamis*, der Möglichkeit nach ist, da nur, weil sie bereits mit einer Wirklichkeit verschränkt ist, die ihre Möglichkeit erst generiert. Das Spiel von Möglichkeit und Wirklichkeit »selbst« allerdings geht aus einem *Nichts* an Bestimmung hervor, das beide kreuzt. Marx adressiert diesen Chiasmus ausdrücklich: die Arbeit kann als »allgemeine Möglichkeit« des Reichtum nur sein, wo sie »als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapital vorausgesetzt ist und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt«.⁵² In kaum zu bestimmender Weise ist dieser Chiasmus auf allen Seiten von einem Aussetzen oder von einer Vor-Aussetzung taktiert, die alle *dýnamis* der Arbeit bereits von sich selbst getrennt hat. Nur derart in sich gespalten, als ursprungsloser Ursprung, als Sprung in jeder *arché* oder als Differenz zu sich kann sie erscheinen. Weil sich ihre Differenz den Ökonomien von Möglichem und Wirklichem, *dýnamis* und *enérgeia* vor-enthält, wird sie diese Ökonomien allerdings ebenso nur als Nicht-Beziehung heimsuchen und unterbrechen können. Begriffe wie »abstrakte« und »konkrete« Arbeit, mit denen sich die *Kritik* bewaffnet, um Verwertungsprozeß und Arbeitsprozeß iterieren zu lassen, sind insofern selbst nur »abgeleitete« oder genauer noch *symptomatologische* Begriffe. Sie bewegen sich an jenen Nahtstellen ökonomischer Bedeutung, an denen sich eine Möglichkeit erst anschicken

51. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.195.

52. Marx: *Grundrisse*, S.218.

kann, Wirklichkeit einer Bedeutung zu werden. Dies gilt vor allem für den Gebrauchswert der Arbeitskraft: »Wirklichkeit wird er erst, sobald er von dem Kapital sollicitiert, in Bewegung gesetzt wird, da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist oder höchstens Gedankentätigkeit, von der es sich hier nicht handelt. Sobald er die Bewegung vom Kapital erhalten, ist dieser Gebrauchswert als die bestimmte, produktive Tätigkeit des Arbeiters; es ist seine auf einen bestimmten Zweck gerichtete und darum in bestimmter Form sich äußernde Lebendigkeit selbst.«⁵³

Doch wenn derart jedes Arbeitsvermögen bereits unter der Ägide des Todes steht, was hieße es dann, überhaupt zu »leben«? Hieße das nicht, sich dem Paradox auszusetzen, jeder Wirklichkeit und Präsenz entzogen und insofern gerade *nicht* »da« zu sein – ganz so wie ein Toter nicht *da* ist oder ein Ungeborener? Und wie sollte das Paradox dieser Abwesenheit zu denken sein, und das zudem in Begriffen des »Lebens«? Hinterrücks schreibt sich der Arbeit jedenfalls eine Unzeitigkeit ein, die ihr »Leben« aus irreduziblen Abwesenheiten her auftauchen läßt. Das sogenannte Leben kann sich zumindest nicht in narzißtischen Illusionen einer Selbstgegenwart begründen, denn es gibt gar keine lebendige Präsenz, die das Privileg besäße, über das Leben und deshalb auch über den Tod zu verfügen. Längst zeichnet sich hier – nach dem Widerstreit, der sich in einer ersten Formel der Ausbeutung oder als Kampf um die Länge des Arbeitstages austrug – also ein ganz *anderer* Widerstreit der Zeitlichkeit ab, und er wird den Ausschlag geben. Er öffnet die »erste Formel« der Ausbeutung und verschiebt sie in einer Weise, die alle Oppositionen von Leben und Tod neu gruppieren wird. Es gibt keine lebendige Selbstpräsenz der Arbeit, die nicht auf eine irreduzible Abwesenheit und damit einen bestimmten »Tod« verwiesen wäre. Um der Beziehung von Leben und Tod eine »normale«, sozusagen landläufige Bedeutung zu geben, bedarf es bereits vielfacher Techniken einer Übersetzung, die »Leben« und »Tod« erfaßt, verschoben, eingegrenzt und definierbar gemacht haben. Um so weniger wird man auch im einfachen Namen einer »lebendigen Arbeit« sprechen können, es sei denn, um den Preis eines fundamentalen Vergessens jenes Todes, aus der diese »Arbeit« erst auftaucht; oder wie Marx erklärt: »Diejenigen daher, die nachweisen, daß alle dem Kapital zugeschriebne Produktivkraft eine *Verrückung* ist, eine *Transposition der Produktivkraft* der Arbeit, vergessen eben, daß das Kapital selbst wesentlich diese *Verrückung*, diese *Transposition* ist und daß die Lohnarbeit als solche das Kapital voraussetzt, also auch

53. Ebd., S.193.

ihrerseits betrachtet diese *Transsubstantiation* ist; der notwendige Prozeß, ihre eignen Kräfte als dem Arbeiter *fremde* zu setzen.«⁵⁴ Unvermittelt sieht sich der Gegensatz von Kapital und Arbeit hier von einem ganz anderen durchkreuzt, und zwar ganz so, wie auch die »Entfremdung« aus einer ganz anderen »Verwirrung« hervorgegangen war. Transposition und Verrückung nämlich: es gibt keinen »Originaltext« der Arbeit. Jeder Text setzt bereits Transpositionen voraus, die jene des Kapitals sind, und dies bricht mit allen Phänomenologien der Entfremdung. Es gibt nur Übersetzungen anderer Texte – und in ihnen die Arbeit *selbst* als Übersetzung. Leben und Tod der Ökonomie sind um das Zentrum einer Abwesenheit gruppiert, die keine Anwesenheit fixieren kann, es sei denn in technischen Transpositionen oder Transsubstantiation. Dies allerdings streicht jeden Begriff eines Zentrums, in dem sich Leben und Tod treffen und entscheiden könnten. Im präzisen Sinn verläuft der Konflikt nämlich gar nicht zwischen »lebendiger« und »toter« Arbeit. Er *dezentriert* sich zwischen einer Ökonomie der Aneignung, die sich in die Präsenz eines Selbstausdrucks einholen will, und einer Differenz der Arbeit, die jedes Privileg einer solchen Präsenz zerstreut.

Dies allerdings läßt auch das Gespinst des Gebrauchswerts anders sprechen. Wo Marx die »lebendige Arbeit« anruft, da nicht, weil er sie auf eine *Gegenwart* dieser Arbeit zurückführen will. Die zeitliche Differenz von »bezahlter« und »unbezahlter« Arbeit, über die gewaltsam entschieden wird, verbirgt *in sich* nur eine andere Differenz, die sich als »Nichts« an Bestimmung schreibt. Weder ist ihre Zeitlichkeit innerhalb des Spiels von Möglichkeit und Wirklichkeit, *dýnamis* und *enérgeia* zu verorten, noch plaziert sie sich im Horizont einer Produktion, die sich als Immanenz ins Werk setzen will. Wo immer »konkrete Arbeit« geleistet wird, da unter Ausschluß und als Vergessen dieser Differenz oder »gleichsam hinter dem Rücken der wirklichen Arbeit«.⁵⁵ Darin besteht die »Transposition«, die Marx gegen jeden Kultus der Arbeit geltend macht, der sie zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit verspannt und zum unerschöpfbaren Reservoir des Lebens mystifizieren will. Tatsächlich ist dieses »Leben« bereits so gespenstisch wie das Gespinst, das es als Gebrauchswert erarbeitet. Insofern markiert der »Tod«, aus dem bei Marx das Lebendige hervorgeht, auch eine alles entscheidende Zäsur. Zu »leben«, das heißt nicht einfach, »da« zu sein oder einer vermeintlichen Selbstpräsenz das Wort zu leihen, um Entfremdungen zu beklagen

54. Ebd., S.230.

55. Marx: *Kapital*, Bd.I, S.221.

und menschliche Authentizitäten zu beschwören. Es bedeutet, in einer paradoxen Wendung, den Toten das Wort zu erteilen – sofern dies nicht einer herrischen oder gnädigen Geste entspräche, in der das Privileg des »Lebens« für einen Moment von sich absehen und etwas »Abwesendes« zur Sprache bringen würde. Vielmehr geht dieses »Erteilen« selbst nur aus einer *Teilung* hervor, die jeder Ökonomie vorangeht, sofern sie *Ver*-Teilung ist. Wie also sprechen, durch all diese gespenstischen Verrückungen hindurch? »Wenn ich mich anschicke, des langen und breiten von Gespenstern zu sprechen, von Erbschaft und Generationen, von Generationen von Gespenstern, das heißt von gewissen *anderen*, die nicht gegenwärtig sind, nicht gegenwärtig lebend, weder für uns noch in uns, noch außer uns, dann geschieht es im Namen der *Gerechtigkeit*. Der Gerechtigkeit dort, wo sie noch nicht ist, noch nicht *da*, dort, wo sie nicht mehr ist, das heißt *da*, wo sie nicht mehr *gegenwärtig* ist, und *da*, wo sie ebenso wenig wie das Gesetz, niemals reduzierbar sein wird aufs Recht. Von *da* an, wo keine Ethik, keine Politik, ob revolutionär oder nicht, mehr möglich und denkbar und *gerecht* erscheint, die nicht in ihrem Prinzip den Respekt für diese anderen anerkennt, die nicht mehr oder die noch nicht *da* sind, *gegenwärtig lebend*, seien sie schon gestorben oder noch nicht geboren, von *da* an muß man vom Gespenst sprechen, ja sogar *zum* Gespenst und *mit* ihm. Keine Gerechtigkeit – sagen wir nicht: kein Gesetz, und noch einmal: Wir sprechen hier nicht vom Recht – keine Gerechtigkeit scheint möglich oder denkbar ohne das Prinzip einer *Verantwortlichkeit*, jenseits jeder *lebendigen Gegenwart*, in dem, was die lebendige Gegenwart zerteilt, vor den Gespenstern jener, die noch nicht geboren oder schon gestorben sind, seien sie nun Opfer oder nicht: von Kriegen, von politischer oder anderer Gewalt, von nationalistischer, rassistischer, kolonialistischer, sexistischer oder sonstiger Vernichtung, von Unterdrückungsmaßnahmen des kapitalistischen Imperialismus oder irgendeiner Form von Totalitarismus. Ohne diese *Ungleichzeitigkeit der lebendigen Gegenwart mit sich selbst*, ohne das, was sie im Geheimen aus dem Lot bringt, ohne diese Verantwortung und diesen Respekt vor der Gerechtigkeit in bezug auf jene, die *nicht da sind*, die nicht mehr oder noch nicht *gegenwärtig und lebendig* sind, welchen Sinn hätte es, die Frage ›Wohin?‹ zu stellen, ›Wohin morgen?‹ (›Wither?‹).«⁵⁶

Diese Ungleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich läßt allerdings jede Immanenz reißen. Alle Immanenz kommt aus dieser Zerrissenheit auf sich zu, die sich in einer Modalitätenlehre von Mög-

56. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, S.11f.

lichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nicht beruhigen läßt. In einer Zukunft aus irreduziblen Abwesenheiten schreibt sich der Ökonomie jene Zeitlichkeit ein, die weder ökonomischer Ausdruck noch Geldsymbol werden kann. Sie unterläuft das Gefüge ökonomischer Ausdrücke *und setzt sie damit selbst etwas Unaufschiebbarem aus*. Unaufschiebbar aber ist nicht, was als Ausdruck iteriert, was vom Symbolischen oder als Geldsymbol *Delta G* angeschrieben werden kann. Unaufschiebbar ist die Differenz, die solche Iterationen und Anschriften selbst noch ermöglicht, ohne in ihnen ausgedrückt oder symbolisiert zu werden. Diese Differenz nennt Derrida *Verantwortlichkeit*. Sie ist keine Größe des Intelligiblen, die die Onto-Ökonomie als Imperativ der Vernunft unterbrechen würde, sie läßt sich also nicht einfach »kantisch« denken. Schon gar nicht ist sie eine utilitaristische Größe, die das Kapital dazu anhalten würde, seinen Gebrauchswert nicht vorzeitig zu erschöpfen, sondern ihn mit Bedacht, »onto-ökologisch« oder »nachhaltig« etwa, zu bewirtschaften. All dies hätte bereits verfehlt, was in der Ungleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich auf dem Spiel steht. Es gibt keine »lebendige« Arbeit, die sich nicht aus einer Verantwortlichkeit für jene herschreiben würde, die nicht *da* sind. Wenn die Arbeit deshalb, Marx zufolge, Inschrift ist, dann vor allem, weil nicht sprechen, sondern nur schreiben kann, wer nicht *da* ist. Darin insistiert die »Gerechtigkeit«. Es gibt keinen Klassenkampf, der nicht um die Geschicke dieser Schrift oder dieser Gerechtigkeit geführt würde, in der sich eine Unterbrechung einer vulgären Zeitvorstellung ereignet. Deshalb fragt Marx nach einer »Möglichkeit«, die von jeder aristotelischen Relation von Wirklichkeit und Möglichkeit ausgenommen wäre. Deren Ereignis einer Unterbrechung, diese Unterbrechung als Ereignis allerdings markiert einen *Ausnahmezustand*. Es geht in ihm nicht so sehr um die Bedeutungen, die ein »lebendiges« Sprechen vorbringen könnte. Es geht um eine Sprache, die Sprechen und Bedeutung aus einer irreduziblen Abwesenheit *als Sprache* erst hervorgehen läßt.

Abwesend, das heißt: in zeitlichen Dimensionen weder zu verorten noch zu verteilen, Textur einer nicht-ökonomisierbaren und deshalb unaufschiebbaren Alterität. Deshalb geht es in den Marx'schen Texten auch ebenso wenig um die »Menschen der Zukunft« wie um die einer »Vergangenheit« oder »Gegenwart«. Auf der Ebene *dieser* Zeitdimensionen zu antworten, hieße immer schon, einer Logik von Ausdruck und Aneignung erlegen zu sein. Die a-chrone Logik des Ereignisses dagegen, die den Marx'schen Text in jeder Zeile unterbricht, schreibt sich aus einem vielfachen Nicht-*Da*. Sie unterläuft jede Metaphysik der Zeit in Signaturen einer Voraussetzung, die Setzung nicht werden kann. Sie spricht aus einer Ver-

gangenheit, die in keinem Entwurf einer Zukunft versöhnt werden wird, weil sie in gewisser Weise niemals »Gegenwart« war. Darin allerdings besteht der scharfe Schnitt, der die Marx'sche Analyse von jedem Reformismus trennt. Denn darin insistieren jene Affekte, die sich in den Diachronien der »Arbeit« aufladen, ohne sich in Bezirken einer Gegenwart versammeln zu lassen. Nicht um eine bestimmte »Zukunft« also geht es, die nach Modellen einer Gegenwart und gegenwärtigen Mangels gemodelt wäre; dies wäre bestenfalls Reformismus. Die Sozialdemokratie allerdings, so Benjamin, »gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.«⁵⁷

57. Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften Bd.I.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S.700.