

## TECHNIK UND PHANTASMA DAS BEGEHREN DES MEDIUMS

Marc Ziegler

Zeitgenössische philosophische Technikanalysen unterschiedlicher Ausrichtung verweisen gemeinsam auf einen Umstand, der sich als das *Entzogensein von Handlungsursachen* beschreiben lässt. Christoph Hubig deutet das Virtuellwerden der Technik und den Übergang von einem klassischen zum transklassischen Technikverständnis als das Verlustiggehen nachvollziehbarer Handlungsspuren in technikbasierten Handlungskontexten. Andreas Hetzel nimmt das Auseinandergehen von Handlungsvollzügen und traditionellen Handlungskonzepten zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu einem Denken von Technik als Dispositiv. Und Klaus Günther analysiert die Schwierigkeiten, (juridische) Verantwortung in Netzwerken zu verorten, um somit bestimmten sozialen Akteuren Verantwortung zuzuschreiben.<sup>1</sup>

Wie lässt sich ein zeitgenössischer Begriff von Wirklichkeit denken, der dieses Entzogensein der Handlungsursachen zu seiner Voraussetzung nimmt? Ich möchte im Hinblick auf die Kategorien Technik, Gesellschaft und Subjektivität dieser Frage nachgehen.

In einem ersten Schritt sollen zunächst begründungstheoretische Fragen aufgeworfen werden, die das Verhältnis von Technik und Gesellschaft betreffen. Es geht mir hier darum, Plausibilitätsbegründungen für ein auf *Nichtverortbarkeit, Nichtfeststellbarkeit und Unbestimmbarkeit* basierendes Verhältnis von Technik und Gesellschaft zu entwickeln. In einem zweiten Schritt möchte ich idealtypische Bestimmungsmerkmale des Mediumsbegriffs vorstellen. Ich lege das Medium im Sinne eines reflexionstheoretisch aufgefassten *verschwindenden Vermittlers* aus, dessen ontologischer Status im Vagen bleibt. Dies stellt die Grundlage für eine Reformulierung des Ver-

---

1 | Ich beziehe mich hierbei auf die Beiträge von Christoph Hubig, Andreas Hetzel und Klaus Günther in diesem Band.

Marc Ziegler hält das Verhältnis von Technik und Gesellschaft im Konzept einer ontologisch prekären Medialität des Mediums bereit. Daran schließt sich in einem dritten Schritt eine an Lacans Psychoanalyse angelehnte Lesart des Phantasmabegriffs an. Von da aus lässt sich der phantasmatische Kern der Technik fokussieren. Dabei rückt der Vermittlungsaspekt des Mediums erneut in das Zentrum der Auseinandersetzung. Abschließend frage ich nach der intersubjektiven Ebene der Subjektivität und dem Begehren. Das Begehren ist in sich gespalten und korreliert mit den Produktionsformen des zeitgenössischen Kapitalismus.

## Nichtfeststellbarkeit von Technik und Gesellschaft

Meine erste (paradoxe) These lautet, dass es genauso gut möglich ist, von Technik und Gesellschaft als zwei voneinander unterscheidbaren Größen zu sprechen – wiewohl es ebenso unmöglich ist, Technik und Gesellschaft als zwei von einander unabhängige Größen begreifen zu können.

Die Argumente, die für eine Unterscheidbarkeit von Technik und Gesellschaft sprechen sind:

1. Die Gewohnheit: Wir sind es gewohnt, Gesellschaft und Technik als voneinander unterschieden aufzufassen. Wenn einmal ein elektrisches Gerät nicht funktioniert, dann machen wir im Regelfall nicht die Gesellschaft, sondern die Technik dafür verantwortlich.
2. Es gibt eine normative, nicht letztbegründbare Ablehnung, gesellschaftliches Handeln als technisches Handeln verstehen zu wollen. In einer Hermeneutik des Alltags, in den alltäglichen Selbstverständigungspraktiken der Menschen, gibt es einen Abschottungsmechanismus, der erfolgreich die technische Ebene gesellschaftlicher Selbstvermittlung ausblendet und sich ihr gegenüber behauptet.
3. Für gewöhnlich wird die Technikvermitteltheit des Handelns nicht als solche wahrgenommen. Wo Technik funktioniert, spielt sie im Lebensvollzug der Menschen eine nur sehr untergeordnete Rolle. Der Mensch reagiert jedoch mit Angst und Schrecken auf gewisse sozial implementierte Techniksysteme: Waren es im Zeitalter der Industrialisierung die großen Maschinen, die zu einer Entfremdung des Arbeiters von seiner Arbeit und dem Arbeitsprodukt geführt haben, so wurde dieses Ablehnungsparadigma bis in die 60er Jahre hinein facettenreich weitergeführt, um dann durch die zumeist angstbesetzten Reaktionen auf die Atomtechnologie abgelöst zu werden.

Die Umgangsweisen mit Technik sind aber auch durch eine Hybris gekennzeichnet. Sie besteht in dem Glauben, mit Hilfe der Technik Omnipotenzvorstellungen Wirklichkeit werden zu lassen. Aus dieser Perspektive erscheinen die Maschinen der Industrialisierung als riesige Emanzipationsquellen im Kampf gegen eine widerspenstige Natur. Und die Atomspaltung entfesselt nicht nur grenzenlose Mengen an frei werdender Energie, sondern auch die Machbarkeits- und Zerstörungsphantasien der Menschen.

Der alltägliche, wie auch der durch extreme Erwartungen oder Ängste geprägte Bezug zur Technik bleibt allerdings ein Bezug, der ein außertechnisches Verhalten ermöglicht oder zu seiner Voraussetzung hat. Denn – darauf hat Heidegger<sup>2</sup> hingewiesen – weder die Gleichgültigkeit, die Furcht oder die Lust an der Technik sind selbst technischer Herkunft. Ebenso wenig der soziale Umgang, der durch diese Affekte mit ausgelöst wird: Der Umgang mit Technik ist nicht-technisch, er ist eine Sache von Marketing, politischer Strategie, wirtschaftlicher Kalkulation, annehmendem oder ablehnendem Konsumverhalten usw.<sup>3</sup>

Ein vierter Grund, der dafür spricht, Technik und Gesellschaft als voneinander unterscheidbare Größen zu verhandeln, kommt aus einer nahezu entgegengesetzten Richtung: In Rückgriff auf William F. Ogburn lässt sich im Prozess der sozialen Implementierung neuer Technologien das Phänomen des »cultural lag« beobachten: das Hinterherhinken der Gesellschaft hinter technischen Erfindungen.<sup>4</sup> Es braucht eine gewisse Zeit, bis sich bestimmte Technologien als sozial verträglich erweisen oder bis sich eine Gesellschaft auf eine Technologie als Teil ihres alltäglichen Umgangs eingerichtet hat. Ob man die These vom »cultural lag« nun eher technikdeterministisch oder als wechselseitige Beeinflussung von Technik und Gesellschaft verstehen möchte, sie verweist auf ein nichtsoziales Moment an der Technik, das es erlaubt, von Technik und Sozialem als zwei voneinander unterschiedenen Größen zu sprechen.

Diesen Argumenten stehen Überlegungen gegenüber, die ein Verschmelzen, ein Ineinandergreifen oder auch ein in sich Vermitteltsein von Technik und Gesellschaft nahe legen.

Erstens: Die philosophische Anthropologie um Arnold Gehlen und Helmuth Plessner hat mit der These gebrochen, es gäbe einen vorkulturellen, nicht-technisch vermittelten Urzustand des Men-

---

2 | Vgl. Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1963.

3 | Cornelius Castoriadis spricht diesbezüglich von »nicht-eindeutigen Beziehungen« zwischen Technik und Gesellschaft. Vgl. Cornelius Castoriadis: »Technik«, in: Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt/Main 1983, S. 195–219.

4 | Vgl. William Fielding Ogburn: Kultur und sozialer Wandel, Neuwied 1969.

Marc Ziegler schen. Menschsein und ein technisches Selbst- und Weltverhältnis sind danach sozusagen »gleichursprünglich«. Menschliche Subjektivität bzw. Intersubjektivität trägt von allem Anfang an eine technische Markierung in sich. Helmuth Plessner spricht diesbezüglich von einer »natürlichen Künstlichkeit«<sup>5</sup>, und bei Arnold Gehlen heißt es: »Es gibt keine Wildform des Menschen.«<sup>6</sup>

Zweitens: Die Aufgabe einer der Zivilisation vorgelagerten Natürlichkeit als normativem Fluchtpunkt von Gesellschaftskritik eröffnet einen anderen Blick auf die Entfremdungsthese; also auf das Argument, dass sich die unterschiedlich starken zivilisatorischen Leiden des Menschen zurückführen lassen auf Formen eines von sich selbst entfremdeten Lebens. Die These von der Entfremdung des menschlichen Lebens durch Technik lässt sich *entweder* nicht halten *oder* radikalisiert sich: Denn die Entfremdungsthese braucht, um sich stabilisieren und rechtfertigen zu können, immer auch einen normativen Gegenpol des Nichtentfremdetseins. Wenn nun aber der Riss zwischen Natur und Kultur, Natur und Technik, keiner ist, der sich durch eine spezifische Übermacht des Kulturellen oder Technischen historisch erst ausdifferenziert, sondern durch die menschliche Subjektivität selbst verläuft, zielt die Entfremdungsthese gleichsam ins Leere. Sie rekuriert dann auf ein Verhältnis des Menschen zur Natur, das der Mensch als ein in sich paradox strukturiertes natürlich-künstliches Wesen nie eingenommen hat, und das er besser auch nie versucht, einzunehmen. Der rousseauistische Ruf »Zurück zur Natur« droht damit, wie verschiedentlich festgehalten, in Barbarei umzuschlagen. – Die Entfremdungsthese läuft einerseits also ins Leere, andererseits lässt sie sich auch ins Extrem steigern: Der Mensch lebt immer schon in spezifischen Formen der Entfremdung. Es gibt demnach keinen nichtentfremdeten Zustand des Menschen.<sup>7</sup> Auf jeder Stufe seiner kulturellen und zivilisatorischen Entwicklung artikuliert sich die Entfremdung neu, und der Mensch muss immer wieder neue Wege suchen, die Aufgabe dieser Entfremdung gut zu meistern. Es ließe sich daher ein praktisch normativer Gedanke aus der Radikalisierung der Entfremdungsthese entwickeln. Es ginge dann nicht darum, die Entfremdung abstreifen zu wollen, sondern den Umgang mit Entfremdung zu positivieren und zum Ausgang einer Theorie des guten Lebens zu nehmen.<sup>8</sup>

---

5 | Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965, S. 309–321.

6 | Vgl. Arnold Gehlen: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Reinbek bei Hamburg 1983, S. 58.

7 | Vgl. hierzu bspw. Jean-François Lyotard: Ökonomie des Wunsches, Bremen 1984.

8 | Vgl. dazu Gerhard Gamm: Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des

Ein drittes Argument, das für die These eines unlöslichen, wechselseitigen Durchdringungsverhältnisses von Technik und Gesellschaft spricht, liefern die Arbeiten von Bruno Latour. Latour macht den Begriff der technischen Vermittlung stark.<sup>9</sup> Er führt überzeugend aus, dass eine Technik- oder Wissenschaftssoziologie unterkomplex verbleibt, die versucht, auf einer begründungstheoretischen Ebene die Trennung zwischen menschlichem Subjekt und technischem Artefakt aufrecht zu erhalten, selbst wenn dabei nach der Handlungsfähigkeit von Maschinen gefragt wird. Latour argumentiert, dass erst in der Verbindung von menschlichem Handeln und technischem Artefakt wirklich neue Handlungsoptionen eröffnet werden. Handlungsoptionen, die weder alleine dem Menschen, noch dem Artefakt zuzusprechen sind. In der Verschmelzung von Mensch und Technik entstehen neue Aktanten, die sich ihrerseits mit anderen Aktanten verbinden können und damit sozio-technische Hybridisierungsformen und Aktantennetzwerke bilden, die sich einer abschließenden Klassifikation entziehen und innersystemische Schließungen unterlaufen. Um das zu illustrieren: Einem Menschen mit einer Pistole eröffnen sich völlig neue Handlungsoptionen, die weder einem Menschen ohne Pistole, noch einer Pistole ohne Menschen gegeben sind. Erst dem Mensch-Pistole-Aktanten eröffnet sich ein erweiterter Möglichkeitshorizont. Mit seinem Auftreten ruft er eine ganze Reihe an weiteren Aktanten und Interaktionen auf den Plan: Bewaffnete Polizisten und Militärs, Waffenproduzenten und Waffenverkäufer, die damit verbundene Praxis des legalen und illegalen Waffenkaufs, soziale Institutionen wie die Rechtsprechung, Bürgerrechtsbewegungen, Versicherungen und Versicherungsschwindler u.ä.m. Sie alle sorgen dafür, dass unser Pistole-Mensch-Aktant nicht im luftleeren Raum, sondern im Rahmen eines um- und ausgreifenden sozio-technischen Netzwerkes seine Handlungsoptionen zum Einsatz bringen kann. Mit anderen Worten: Ein Aktant ist immer schon eingebunden in eine Kette kontingenter und reflexiver Handlungen, Praktiken, Institutionen und weiterer Aktantenbildungen, ohne dabei als einzige determinierende Kraft die Konsequenzen seines Handelns vollständig überblicken zu können.

Nachdem ich nun einige Argumente genannt habe, die einerseits für eine getrennte Betrachtungsweise von Technik und Gesellschaft, andererseits gegen ihre Trennbarkeit sprechen, möchte ich nun weniger die einen Argumente gegen die anderen ausspielen, als viel-

---

Unbestimmten, Frankfurt/Main 2000. Vgl. hierbei v.a. die Studien über *die normative Kraft des Unbestimmten*.

9 | Vgl. Bruno Latour: »Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie, Genealogie«, in: Werner Rammert (Hg.), *Technik und Sozialtheorie*, Frankfurt/Main, New York 1998, S. 29–81.

Marc Ziegler mehr dafür votieren, beide Perspektiven produktiv aufeinander zu beziehen. Die Frage nach der Trennbarkeit oder Nichttrennbarkeit von Technik und Gesellschaft zeigt sich dann unterkomplex gestellt. Eine Entweder-oder-Entscheidung grenzt zwangsläufig Aspekte aus, die zu einem guten Verständnis von Technik und Gesellschaft beitragen können. Im Unterschied dazu plädiere ich dafür, das Verhältnis von Technik und Gesellschaft in einem framing von Unverortbarkeit, Nichtfeststellbarkeit und Unbestimmtheit zu reformulieren. Unbestimmtheit soll hier nicht im Sinne einer einfachen Unterbestimmtheit des Verhältnisses verstanden werden, sondern im Gegenteil, im Sinne einer vielfach in sich gebrochenen, also reflexiven Überdeterminiertheit.

## Medium, Medialität und Vermittlung

Wie nun lässt sich dies Verhältnis von Technik und Gesellschaft begründungstheoretisch genauer denken?

Zur Beantwortung dieser Frage werde ich im Folgenden einige idealtypische Eigenschaften, die dem Mediumsbegriff zugeschrieben werden, ausführen.

Einem gängigen Mediumsverständnis nach wird das Medium als eine zumeist technische Größe begriffen, als ein Instrument der Informations-, Daten- oder Kommunikationsverarbeitung. Der Mensch bedient sich der Medien und nutzt sie als Erfüllungsmittel für seine Zwecke. Das Telefon nutzt er, um räumliche Distanzen in der Kommunikation von Mensch zu Mensch zu überwinden, das esoterische Medium dient ihm zur Kontaktaufnahme mit der jenseitigen Welt und mit dem Fernsehen holt er sich an Diesseitigkeit ins Haus, was ihm beliebt. Gleiches ließe sich über das Internet sagen, und sicherlich könnte diese Reihe mit nur wenig Anstrengung recht lange weitergeführt werden. Ein solcher Mediumsbegriff arbeitet mit einem der Aufklärung entlehnten und auf das einzelne Individuum kaprizierten Subjektbegriff. Ihm wird zugetraut, in Transparenz des eigenen Wollens souverän mit der ihn umgebenden dinglich verfassten Umwelt zu agieren. Das Medium ist im Rahmen eines solchen Verständnisses ein dem Handeln der Subjekte Zuhandenes unter anderen. Der Instrumentalitätscharakter dominiert den Blick; und die Herrschaft des Menschen wird durch die Medialität des Mediums nicht berührt, sondern das Medium erfüllt die Funktionen, die ihm vom Menschen zugesprochen werden.

Diese noch sehr unterkomplexe Sichtweise auf das Medium erhält eine erste interne Differenzierung, indem auf die Medialität des Mediums reflektiert wird. Das Medium wird darin seiner puren Passivität enthoben. Es wird aufgefasst als eine in den medialen Prozess

aktiv eingreifende Kraft oder Macht. Das Medium transportiert demnach nicht nur Inhalte und verbleibt diesen selbst äußerlich, sondern wirkt formend auf diese ein: So reduziert das Telefon die Kommunikation auf den elektrischen Transport menschlicher Stimmen, das Fernsehen führt Bilder und Töne in einer Weise zusammen, die es in der außermedialen Welt so nicht gibt, etc. Das Medium verliert in dieser Reflexion seine soziale Unschuld, es wird anrührig, und in der Tat hat die Gesellschaftskritik sich lange an der manipulierenden Kraft des Mediums abgearbeitet. Auf dieser Ebene wird der reine Objektstatus des Mediums suspekt. Das, was ein technisches Gerät, bzw. der systemische Zusammenschluss verschiedener Apparatypen zu leisten vermag, wird mit Blick auf das Medium um noch unbekannte neue Horizonte erweitert. Insofern entzieht sich das Medium der Verfügungsgewalt des Menschen. Er begreift es zwar nicht als eine Maschine, an die er als Arbeitskraft nur angeschlossen ist, erfährt sich aber, wenn auch zeitlich später als zur Industrialisierung, gegenüber der Transfigurationsleistung des Mediums als ein zunehmend entmachtetes Subjekt. Zu dieser Entmachtung gehört die Emanzipation der Medienereignisse. Sie etablieren eine – wie Baudrillard es nennt – »Rede ohne Gegenrede«<sup>10</sup> und inszenieren einen »Aufstand der Zeichen«, der letzten Endes zum Verstummen des Subjekts, zu dessen Verschwinden im Text und zum »Tod des Autors«<sup>11</sup> führt. Die Reflexion auf die Medialität des Mediums wirkt damit zurück auf das soziale Verhältnis von Mensch und Medium. Was zunächst so aussah, als wenn es sich nur im Innern des Mediums abspiele, hat nun mit der Wirkungskraft der Medialität des Mediums immer schon die Grenzen des Mediums auf seine Anwender hin überschritten. Es ist nicht mehr das über ein Instrument verfügende autonome Subjekt, sondern dieses sieht sich durch das Medium herausgefordert und beginnt, sich als dessen Interaktionspartner neu zu definieren. Indem das Subjekt nicht mehr instrumentell handelnd über die Medien verfügt, sondern mit ihnen in Interaktion tritt, nimmt das interaktionistische Subjekt Abschied von einer dogmatisch gewordenen Kritik, die in einer Anklage- und Ablehnungsgeste gegenüber der Anonymität der Technik erstarrt ist.<sup>12</sup>

---

10 | Jean Baudrillard: »Requiem für die Medien«, in: Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen, Berlin 1978, S. 83–118.

11 | Vgl. Roland Barthes: »La Mort de l'Auteur«, in: Essais Critiques, Bd. IV, Paris 1984, S. 61–67. Auf deutsch übersetzt in: Fotis Jannidis (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, S. 185–193. Vgl. ebenso Michel Foucault: »Was ist ein Autor?«, in: Schriften zur Literatur, Frankfurt/Main 2003.

12 | Zur techniksoziologischen Interaktionsdebatte vgl. Werner Rammert (Hg.): Können Maschinen handeln? Soziologische Beiträge zum Verhältnis von Mensch und Technik, Frankfurt/Main, New York 2002.

Marc Ziegler Zur gleichen Zeit vervielfältigen sich die Medien und verankern sich zusehends in den Selbstverständigungsstrukturen der Gesellschaften, und dies über die Grenzen der westlichen Welt hinaus. Neben und hinter jeder Kritik haben sich die Medien als historische Apriori der Gesellschaft einen Status der Unhintergebarkeit geschaffen. Mit dieser gewordenen Apriorizität mediumsgebundener gesellschaftlicher Selbstverständigung hat sich zugleich ein Wandel in dem Medium als Ganzem vollzogen. Es geht nicht mehr nur um eine Veränderung durch die Medialität des Mediums, sondern es handelt sich nun um das Medialwerden eines ganzen Horizonts der sowohl individuellen als auch gesellschaftlichen Selbst- und Weltbezüge. Die von der Systemtheorie stets beschworene Anschlussfähigkeit wird in einem Medium, das nunmehr wesentlich gesellschaftliche Vermittlungsstruktur ist, in jedem Moment der pulsierenden gesellschaftlichen Interaktion aufs Neue verwirklicht.<sup>13</sup>

Dieser Begriff des Mediums entzieht sich einer Klassifikation von an sich unterschiedenen Medientypen. Die von einander differenten Medien sind, indem sie sich historisch verwirklichen, in dem neuen Begriff des Mediums mit aufgegangen. Es geht hier nicht mehr um Telefon, Fernsehen, Internet als einander distinkte Medien, sondern es geht darum zu verstehen, was es heißt, dass sie im Prozess gesellschaftlicher Entwicklung nicht mehr wegzudenken sind. Mit anderen Worten: Es geht um ihre Naturalisierung. Das Medium wird durch den alltäglichen Umgang, durch die zahllosen Interaktionen, nicht mehr als Medium wahrgenommen. Es umfasst somit nicht mehr nur die Interaktion mit den einzelnen Massenmedien, sondern erstreckt sich auf die Gesamtheit aller sozialer Interaktion, die mit und durch Technik stattfindet. Es bildet eine neue Form von Allgemeinheit aus, deren Wirklichkeit sich in den unterschiedlichen Durchdringungsgestalten von Gesellschaft und Technik dynamisch artikuliert findet. Diese Allgemeinheit ist ohne eine Zentralität, ohne eine Mitte, oder um mit Nietzsche paradox zu sprechen: »Die Mitte ist überall«<sup>14</sup>. Eine solche Mitte ohne Mitte ist aus einer begriffslogischen Perspektive das Charakteristikum einer in sich gebrochenen Totalität. Die in potentiell unendlich viele dezentralisierte Knotenpunkte zerfallende Mitte ist nichts anderes als der Prozess dieses Zerfallens selbst. Insofern ist das Medium, das ich hier zu bestimmen versuche, reine Tä-

---

13 | Die hierbei zentralen Leitkonzepte der Gesellschaftsanalyse bestimmen sich über die Begriffe Netzwerk, Globalisierung, Informationsalisierung und Flexibilisierung. Vgl. exemplarisch dazu Manuel Castells: Das Informationszeitalter, Bd. 1, Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft, Opladen 2003.

14 | Friedrich Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche – KSA, Bd. 4, München, Berlin, New York 1988, S. 273.



tigkeit oder auch reine Performativität. Aber keine Tätigkeit im Sinne einer mit Teleologie durchdrungenen Handlung. Es steckt kein Gott und kein souveränes Handlungs-subjekt in dem Medium. Ebenso lässt sich kein eindeutiger Index des Guten, kein archimedischer Punkt normativer Richtigkeit an ihm ausmachen. Das Medium ist vielmehr durchdrungen von dem, was in Anschluss an Lukács »transzendente Obdachlosigkeit«<sup>15</sup> genannt werden kann. Das Medium trägt die historische Erfahrung der Barbarei des 20. Jahrhunderts in sich. Es transportiert aber auch die gesamte phantasmatische Bilderwelt einer Erlösung des Menschen von sich selbst durch Technik. – Das Medium stellt eine absolute Monstrosität dar; es spinnt das Netz der Wirklichkeit in einer unablässigen Produktion der Differenzen, ohne selbst als eine Positivität darin zu erscheinen. Die Immanenz, die es erzeugt, ist eine, die sich nicht in sich selbst beruhigt, sondern die in jeder ihrer Fasern dazu bereit ist, über sich hinauszuschießen, zu expandieren und das Dasein auf ein experimentell und bisher noch nicht erprobtes Neues hin zu öffnen und zu erweitern. – Das Medium transportiert einerseits keine ihm fremden Inhalte, es ist nicht ein Transportmedium für anderes, sondern es kommuniziert im Wesentlichen seine eigene Kontingenz. Andererseits tritt das Medium nirgendwo als Medium phänomenal in Erscheinung. Das Medium ist daher nie es selbst. An keinem Ort können wir dem Medium begegnen oder es im Bereich der empirisch erfahrbaren Wirklichkeit dingfest machen. Es lässt keine Kartographie seiner selbst zu, und in diesem Sinne gesprochen ist das Medium nur, indem es nicht ist.

Ein Medium, das ist, indem es nicht ist. Darauf läuft diese Bestimmungsbeschreibung hinaus. Um es kurz zu machen: Meine zweite These lautet, dass die begründungstheoretischen Fragen nach dem Verhältnis von Technik und Gesellschaft in die Explikation eines Mediumsbegriffes münden, dessen ontologischer Status prekär bleibt. Ein Mediumsbegriff, der in gewisser Weise nichts anderes als die eigene Selbstauflösung im Akt der Selbstsetzung betreibt. Ein so verstandener Mediumsbegriff fasst Technik und Gesellschaft nichtdeterministisch in sich, ohne sich als eine eigene, dinghafte Entität, als ein bleibendes Drittes zu setzen. Mit anderen Worten: Das Medium fungiert als ein verschwindender Vermittler, es ist »nicht nichts« (Gerhard Gamm). Diesen Mediumsbegriff möchte ich in erster Linie als einen Reflexionsbegriff und nicht als einen Begriff der empirischen Anschauung betrachten. Seine Aufgabe besteht darin, einen Beitrag zur Begründungstheorie zu leisten und die Voraussetzungslogik der Technisierung der Gesellschaft bzw. der Vergesellschaftung der Technik aufzuheben.

---

15 | Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Neuwied und Berlin 1971, S. 32.

Ich komme jetzt zum dritten Punkt und damit zum Begriff des Phantasmas. Es konkurrieren mindestens drei unterschiedliche Phantasma-Begriffe miteinander:

1. Unter Phantasmen lassen sich handlungsstrukturierende Ansichten verstehen. Das Phantasma fungiert dann als eine Ideologie, als ein Ensemble an »Belief-Strukturen«<sup>16</sup>, das sich zwar ausdrücken lässt, von dem sich zu lösen aber nicht leicht fällt. Beispiele hierfür wären: Überzeugungen aller Art, aber auch Lebensstile. Man könnte dann etwa von dem Phantasma der Jugendlichkeit sprechen, das darüber entscheidet, ob eine bestimmte Personengruppe Zugang zum Arbeitsmarkt erhält oder nicht.
2. Der Phantasma-Begriff benennt darüber hinaus eine Wirklichkeit, in der zwischen illusionären und nicht-illusionären Zuständen nicht mehr unterschieden werden kann. So wird im Kino eine Wirklichkeit geschaffen, die auf der abgestimmten Tätigkeit mehrerer illusionsstiftender Apparate beruht. Aber man wird dem Phänomen Kino nicht gerecht, wenn man es auf die Techniken von Filmrolle, Filmprojektor und Leinwand reduziert. Analog dazu ist ein Buch mehr als die mit Buchstaben gefüllten Seiten. Dazu kommen noch die gesamten Diskurse, die über Filme und über Bücher geführt werden: Welchen Wirklichkeitsstatus haben sie? Die Vermischung von illusionären und nichtillusionären Praktiken stellen hier kein epistemologisches Problem dar; sie werden in der Regel auch nicht als moralisch verderblich aufgefasst. In ihnen findet man eher gewisse Bedingungsmöglichkeiten für kulturelle Selbstverständigungspraktiken. Man könnte auch sagen, dass ein so verstandener Phantasma-Begriff die irreduzible und produktive Rolle der Einbildungskraft betont. Die technikrelevanten Bereiche, die heute diesbezüglich am meisten erforscht und diskutiert werden, sind die Virtuelle Realität und der Cyberspace.
3. Ein dritter Phantasma-Begriff findet sich in dem Umkreis der Psychoanalyse nach Lacan. Hier wird er auf einer subjektkonstituierenden Ebene angesetzt. Da ich diesen Phantasma-Begriff am brauchbarsten finde, möchte ich ihn hier ein wenig näher erläutern.

Die Psychoanalyse hat, beginnend mit Freud, eine ganze Reihe von Subjektbegriffen entworfen. Sie stimmen bei aller Divergenz darin

---

16 | Vgl. Gernot Böhme: *Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Eine Einführung in die Philosophie*, Frankfurt/Main 1994. Hier S. 40.

überein, dass das menschliche Subjekt nicht als ein Ganzes, Abgeschlossenes, harmonisch mit sich selbst lebendes zu denken ist. Freud hat mit Blick auf die Kraft des Unbewussten dem Subjekt nicht nur die Herrschaft über sich selbst abgesprochen, sondern forthin den Bereich der menschlichen Psyche stets neu in antagonistischen und der Kriegssprache entlehnten Metaphern geschildert («psychische Besetzung», «Fluchtversuch der Liebesregung», «Gegenbesetzung», «Ausdehnung der Herrschaft des Unbewussten», «Abwehrmechanismus», «Einbruchspforte der verdrängten Triebregung») <sup>17</sup>. Wie auch immer Freud die Kampfzonen des Selbst reformuliert, es bleibt die Einsicht bestehen, dass sich das Subjekt der Psychoanalyse, wenn überhaupt, dann als ein in sich zerrissenes bestimmen lässt.

Lacan nimmt die Zerrissenheit des Subjekts von Freud auf, redefiniert es allerdings vor dem Hintergrund der strukturalistischen Sprachphilosophie de Saussures <sup>18</sup> und Roman Jakobsons <sup>19</sup>. Lacan bestimmt dabei das Subjekt als das, was einerseits dem entsubjektivierenden, entindividualisierenden System der Sprache unterworfen ist, andererseits denkt er das Subjekt als quer zur Sprache stehend. Es kommt zu einer Verdopplung des Subjekts, zu einem Subjekt der Aussage und zu einem ausgesagten Subjekt. Diese Verdopplung lebt von einer negativen Dialektik, die darin besteht, dass sich das Subjekt einer Aussage nie vollständig in dem ausgesagten Subjekt wiederfindet. Um dies zu verdeutlichen: Bei allen Versuchen, etwas Verbindliches über uns auszusagen, machen wir die Erfahrung, dass wir uns nur schwer mit den Aussagen identifizieren können, die wir über uns machen. Entweder sagen wir zu viel oder zu wenig. Selbst da, wo wir glauben, den uns wichtigen Punkt getroffen zu haben, stellen wir fest, dass dieser Punkt in den Interpretationen anderer plötzlich eine Wendung erfährt, die uns die Sicherheit nimmt, die wir bisher zu haben glaubten. Wir sehen uns daraufhin erneut dazu aufgefordert, Rechenschaft über uns selbst abzugeben. Insofern verfügen wir nie über die Sprache, sondern es ist in einer gewissen Weise die Sprache, die über uns verfügt. Denn jede Aussage, die ein Subjekt über sich trifft, ist eine Objektivierung des Subjekts, in der es nicht nur aufgeht, sondern der gegenüber es sich unvordenklich entzieht. Es bleibt Subjekt durch alle sprachlichen Objektivierungen hindurch, die es aus sich entlässt. Das Subjekt wird sich zu keinem Zeitpunkt

---

17 | Sigmund Freud: »Das Unbewusste«, in: Studienausgabe, Bd. 3, Psychologie des Unbewussten, Frankfurt/Main 2000, S. 119–173.

18 | Vgl. Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin, New York 2001.

19 | Hierbei v.a. Jakobsons Begriff der Verschiebung (»shifter«). Vgl. Roman Jakobson: »Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb«, in: Selected Writings II, Word and Language, Paris 1971, S. 239–259.

*Marc Ziegler* völlig in Sprache auflösen. Es verbleibt – mit Schelling gesprochen – ein nie aufgehender subjektiver Rest, der zwar nach Versprachlichung bzw. Symbolisierung drängt, der sich paradoxer Weise aber der Versprachlichung entzieht, in der Sprache nicht aufgeht und an der Sprache scheitert. Etwas verkürzt ließe sich sagen, dass Lacan an diesem heiklen Punkt das Unbewusste ansetzt.

Die Funktion des Phantasmas geht aus dieser Gespaltenheit des Subjekts hervor. Seine Aufgabe besteht darin, diese Gespaltenheit zu überdecken, den Schein eines Ganzen zu erzeugen. In einem nicht-pathologischen Sinn haben wir mit dieser Ganzheit wenig Probleme. Die phantasmatische Suggestion einer Vollständigkeit unseres Selbst ist beinahe die Voraussetzung dafür, dass wir im Alltag dazu befähigt sind, Ich zu sagen. Das Phantasma lässt uns regelmäßig vergessen, dass wir uns gegenüber der Sprache, auf die wir angewiesen sind, in einer permanenten Mangelsituation befinden. Ich möchte hier den ganz grundlegenden imaginativen Charakter des Phantasmas betonen, der weit über das Bündel an Belief-Strukturen hinausreicht und die Einbildungskraft des Menschen der labilen Konstruktion des Subjekts nicht nur aufsetzt, sondern diese mit der Subjektivität selbst verschmilzt. Der Blick auf uns selbst und die uns umgebende Welt ist somit nie nur ein rein faktischer. Der phantasmatische Überschuss hat sich vor jeder bewussten Wahrnehmung immer schon in unsere Selbst- und Weltverhältnisse eingewoben. Wie stark das Phantasma in der Subjektivität des Menschen wurzelt, lässt sich erfahren, indem man den therapeutischen Versuch unternimmt, dieses Phantasma in der eigenen Subjektivität zu durchkreuzen. Dies stellt einen meist mit starkem Leiden verbundenen, zeitaufwendigen Prozess dar, dessen Ausgang im Ungewissen liegt und bei dem die Gefahr gegeben ist, dass der Versuch aufs Heftigste misslingt und der Patient schadenbehafteter die Therapie verlässt, als er in sie hineinging.

## **Phantasmatisches Überdeterminiertsein der Technik**

Wenn sich mit Hilfe der Psychoanalyse Lacans eine im Intersubjektiven verankerte begehrende Subjektivität denken lässt, die bis in ihre innersten Regungen hinein phantasmatisch überdeterminiert ist, so bleibt zu fragen, inwiefern damit auch der phantasmatische Kern von Technik selbst verstehbar gemacht werden kann.

Der subjektphilosophisch motivierte Rückgriff auf die Psychoanalyse Lacans kann nämlich nicht erklären, wieso es gerade die Technik ist, die sich für eine solche Projektionsfläche so hervorragend eignet. Man könnte daher ungefähr so argumentieren: Es muss etwas an der Technik geben, dass das phantasmatische Potential des Men-

schen mit einer starken Kraft oder Macht an sich bindet und das in der Lage ist, von sich aus einen Einfluss auf den Konstitutionsprozess der Subjektivität auszuüben. Dabei handelt es sich aber um einen Einfluss, der nicht deterministisch, kausal oder ursächlich verstanden werden sollte. Es gibt m.E. keinen Grund, in einen Technikdeterminismus, also in den Glaube, dass die Technik gesellschaftliche Prozesse total bestimme, zurückzufallen. Dazu liegen die Gründe, die gegen einen Technikdeterminismus sprechen, zu offen auf der Hand (vgl. Abschnitt I. dieses Textes). Es ginge dann eher darum, ein Wirkungsmoment von Technik auszumachen, das jenseits aller Projektionskraft und Phantasmenbildung des Menschen geschickt dazu ist, das Begehren des Menschen auf sich auszurichten. Eine der Technik zuzuschlagende Eigenschaft eben, die die Einbildungskraft des Menschen auf sich lenkt.

Darauf ließe sich so antworten: Der Ermöglichungscharakter von Technik stellt eine solche Eigenschaft dar. Denn: Technik lässt sich nicht auf einen festen, gegebenen Bestand reduzieren. Im Gegenteil: Mit Technik ist immer auch die tatsächliche Möglichkeit (mit-)gegeben, das Bestehende zu verändern. Möglichkeit und Wirklichkeit stehen sich also nicht neutral gegenüber. Vielmehr arbeitet im wirklichen Umgang mit Technik ein technisch induzierter Möglichkeits-sinn immer schon mit. Technik gestaltet nicht nur das Vorhandene als ein Wirkliches. Indem Technik gestaltet, wirkt ein ganzes Set an Möglichkeitswelten mit. Ohne einen Bezug zu sowohl möglichen als auch unmöglichen Möglichkeiten wäre kein Kalkulieren und Abschätzen, Planen und Verwerfen möglich. Man könnte sagen, wir sind in den praktischen Lebensvollzügen auf das Aufgreifen von Möglichkeiten angewiesen. Aber nicht nur in dem Sinn, dass wir uns Möglichkeitswelten bloß sozusagen kognitiv vorstellen. Es wäre verfehlt, den Möglichkeitssinn allein der Einbildungskraft des Menschen zuzuschreiben. Der Möglichkeitssinn haftet ebenso an der Wirklichkeit der technischen Artefakte, auf die sich die Bilder malende Einbildungskraft stützen muss.

Das unterstreicht aber – reflexiv gewendet – nur die grundlegende Rolle der Einbildungskraft in der Konstitution der Wirklichkeit. Auch wenn Ermöglichung eine Bestimmung der Technik darstellt, so entfalten sich die Möglichkeiten nur an, mit und durch Subjekte, die diese Möglichkeiten *als* Möglichkeiten wahrnehmen. Wenn die genuin technische Eigenschaft, die das Begehren an Technik knüpft, die immense Negativität des technisch Möglichen darstellt, so bleibt dieses Mögliche rückgebunden an das Begehren des Menschen und dessen phantasmatische Kraft. Was technisch möglich ist, wird sozial bestimmt. Aber diese soziale Bestimmung des Möglichkeitssinns von Technik ist nicht (ausschließlich) das Ergebnis einer Verhandlung, einer bewusst oder unbewusst getroffenen Entscheidung, auch nicht

Marc (nur) das Resultat einer Handlung, sondern (v.a. auch) die Artikulation eines bestimmten Begehrens.  
Ziegler

Es gibt also weder einen diskret bestimmbar phantasmatischen Kern der Technik, noch eine begehrende Subjektivität, die sich in der phantasmatischen Überdeterminiertheit vollständig erschöpft. Es wäre m.E. daher gewinnbringender, solche Verortungsversuche zugunsten eines Konzepts von Vermittlung fallen zu lassen, das die Verbindung von Subjektivität und Technik in das Zentrum der Betrachtung rückt. Wenn die phantasmatische Kraft nicht mehr alleine in der Subjektivität bzw. der Technik zu lokalisieren ist, muss sie in einer dritten Größe verortbar sein. In einer Größe allerdings, die nur paradox zu bestimmen ist, da sie einerseits zwar als Vermittlungsinstanz zwischen Subjektivität und Technik am Wirken ist. Die aber andererseits über keinen eigenen phänomenalen Status verfügt. Eine Größe, die sich per se der empirischen Erfassbarkeit entzieht. Eine Größe ohne bestimmbar quantitative oder qualitative Ausmaße. Eine Größe ohne Größe also, die nichts anderes ist als Vermittlungstätigkeit. Eine Vermittlung, die aufgeht in dem, was sie vermittelt. Sozusagen eine Vermittlung ohne Rest, eine reine Vermittlung. Sie ist damit weder die Ursache dessen, was sie vermittelt, noch dessen Grund, auf den sich das Vermittelte selbstversichernd rückbeziehen könnte. Denn was wir sinnlich erfahren, begegnet uns *als* sinnliche Erfahrung in erster Linie unvermittelt. Die Welt tritt uns als eine gegenständlich verfasste gegenüber. Aber wie schon das 1. Kapitel von Hegels »Phänomenologie des Geistes«<sup>20</sup> lehrt, ist dieses Verhaftetsein in einer vermeintlichen durch die Sinne gestifteten Gewissheit einem Schein geschuldet. Bezogen auf das, was ich hier als Vermittlung zu bestimmen versuche, könnte man sagen, dass dieser von Hegel attestierte Scheincharakter der sinnlichen Gewissheit gerade darin besteht, dass die Vermittlungstätigkeit des Geistes in der sinnlichen Wahrnehmung vergessen wird. Sie wird deshalb vergessen, weil sie als Vermittlung nicht wahrgenommen werden kann, weil sie sich der Wahrnehmbarkeit entzieht. Aber nur durch den permanenten Entzug der Vermittlungstätigkeit kann uns die Welt als eine gegenständlich Unvermittelte sinnlich wahrnehmbar entgegentreten. Es ist (u.a.) diese Invisibilisierungsstruktur der Vermittlung, die es erfordert, zur Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Technik über den Bereich des Empirischen hinaus zu gehen. An die Stelle eines Subjekt-Objekt-Dualismus muss daher eine sozialphilosophische Vermittlungslogik treten, die in der Lage ist, die energetischen Besetzungen des Begehrens und die dazu gehörende phantasmatische Bilderwelt *zwischen* Subjektivität und Technik zu bestimmen. Ein

---

20 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, in: Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt/Main 1996.

solcher sozialphilosophischer Ansatz kann unter dem Leitbegriff des Mediums durchgeführt werden. Das Verhältnis von Technik und Gesellschaft lässt sich dann unter der Leithinsicht des *Begehrens des Mediums* fassen.

*Technik und  
Phantasma  
Das Begehren  
des Mediums*

## Begehren und Herausfordern

Abschließend möchte ich diese Ausführungen um eine Überlegung ergänzen, in der ich aus einer etwas gewendeten Perspektive das Verhältnis von Subjektivität, Begehren und Gesellschaft hinterfrage.

Moderne Subjekttheorien standen und stehen immer auch vor der Aufgabe, das einzelne und besondere Subjekt mit der Allgemeinheit verbunden zu denken. Während z.B. Kant im Begriff des Sittengesetzes den allgemeinen Begriff der Menschheit mit der einzelnen empirisch handelnden Person zusammenschloss,<sup>21</sup> glaubt – um ein zweites Beispiel zu geben – der Sozialbehaviorist George Herbert Mead, über die Konstruktion eines »verallgemeinerten Anderen«<sup>22</sup> die Handlungsstruktur einer zugleich moralischen und rationalen Allgemeinheit in das Selbstverhältnis des Einzelnen spielerisch nachahmend implementieren zu können. Ich möchte hier nicht die unterschiedlichen Theorien entfalten und miteinander konkurrieren lassen, sondern nur plausibilisieren, inwiefern jede Subjektphilosophie an zentralen normativ-praktischen Stellen auf die Frage nach der Intersubjektivität des Subjekts Antworten geben muss.

Ich behaupte, dass eine zeitgenössische Subjektphilosophie diesbezüglich nicht umhin kommt, das Verhältnis von Einzelem und Allgemeinem in den wechselseitigen Konstitutions- und Produktionsbedingungen von Subjektivität und Kapitalismus zur Darstellung zu bringen.

Es lässt sich zeigen, dass die Wandlungsfähigkeit des Kapitalismus sich einer fast schon wunderbaren Fähigkeit verdankt, systemisch die an ihn adressierte Kritik für seine Zwecke umzudeuten und nutzbar zu machen.<sup>23</sup> Wurde in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die mangelnde Kreativitätseinfaltung, die autoritäre Kontrolle sowie die auf statische Routine ausgerichteten Arbeitsabläufe kritisiert, so speist sich der Kapitalismus heute gerade aus einer verstärkten Zugriffnahme auf die kreativen Potenti-

21 | Immanuel Kant: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Werke, Bd. 4, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1983.

22 | George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/Main 1968, S. 194–206.

23 | Vgl. Luc Boltanski und Ève Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003.

Marc Ziegler ale der Arbeiter und Angestellten. Luc Boltanski und Ève Chiapello fassen dieses Phänomen unter dem Stichwort der »Künstlerkritik« zusammen. Die Effektivitätsausschöpfung der Arbeitskraft soll heute durch projektorientierte Eigeninitiative vergrößert werden; die Installation und Förderung kommunikativer Strukturen bei gleichzeitiger Verflachung bestehender Betriebshierarchien dient dabei der Erzeugung synergetischer Effekte. Arbeitsabläufe werden dynamisiert und stets den aktuellen Anforderungen gemäß umgestellt. Die Werktätigen werden nicht mehr, wie in den Hochzeiten des Fordismus, als mehr oder weniger gut bezahlte und an den industriellen Maschinenbetrieb durch manuelle oder geistige Arbeit angeschlossene Arbeitskräfte verstanden, sondern sie werden als kreative, intelligente Mitarbeiter, als eigenständig in wechselnden Gruppen und Projekten agierende Arbeitskraftunternehmer<sup>24</sup> geschätzt. Und in beruflichen Weiterbildungsseminaren findet die Förderung ihrer affektiven, kommunikativen und sozialen Kompetenzen statt. Mit anderen Worten: Subjektivität wird – zumindest der Tendenz nach – zum Rohstoff, der unmittelbar in die Produktionsabläufe des sozialen und ökonomischen Marktes eingespeist wird; der flexibel gemachte Mensch wird zu einem Warenprodukt unter anderen.<sup>25</sup>

Die Effizienzsteigerungsstrategien des Marktes greifen allerdings nicht mehr nur in der Form eines autoritären Disziplinarregimes sozusagen von außen auf die Ressourcen des Einzelnen zurück. Ihnen steht ein Subjekt zur Seite, das sich – so meine These – von sich aus den Anforderungen des Marktes bereitwillig öffnet. Heideggers These von dem Herausforderungscharakter der Technik<sup>26</sup> hat heute eine spezifische Wendung erfahren: Der Mensch ist nicht mehr das entmachtete und passivische Dasein, das von der Technik als Gestell im Verbund mit Natur und Artefakt zusammen herausgefordert wird. Entgegen dem ist die Herausforderung zu einem spezifischen Charakterzug heutiger Subjektivität geworden. Und dies in dem Sinn, dass sich Subjektivität in den Begriffen des Herausforderns selbst definiert: Das Sich-Herausfordern hat sich als ein Begehren in ihm eingerichtet. Es sehnt sich nach jenen vom Markt angebotenen offenen Projekten, die es mit seinen Affekten auszufüllen vermag. Der

---

24 | Zum Begriff des Arbeitskraftunternehmers vgl. G. Günther Voss und Hans J. Pongratz: »Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50 (1998), Heft 1, S. 131–158.

25 | Zur Rolle des Affekts in den zeitgenössischen Produktionsformen der »immateriellen Arbeit« sowie dem stärker werdenden Zugriff des Kapitalismus auf die Subjektivität vgl. Michael Hardt und Antonio Negri: Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt/Main, New York 2004.

26 | Vgl. M. Heidegger: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1963.



temporäre Charakter der projektbasierten Arbeit wird dabei einerseits als eine auf Dauer gestellte Unsicherheit in Bezug auf die eigene Zukunft erlebt. Sie eröffnet aber auch affektiv positiv besetzte neue Möglichkeitshorizonte der Selbstverwirklichung und das Kennenlernen neuer sozialer Umwelten. Das Selbstbild ist auf ungleich intensivere Weise mit der eigenen Arbeit verknüpft, als dies noch in fordistischen Arbeitsverhältnissen der Fall gewesen war. Verdrängt werden hingegen real existierende Gefahrenpotentiale, die gleich einem Damoklesschwert über dem Begehren nach Mitteilungen des Selbst, Aufmerksamkeit von anderen und leistungsbezogener Anerkennung schweben: Burn-Out, Depressionen, Einsamkeit und Nicht-Anerkennung sowie Arbeitsunfähigkeit stellen diese möglichen Gefahren dar.<sup>27</sup>

Ich halte es für verfehlt, hier von einer einseitigen Durchdringung der Subjektivität durch den Kapitalismus zu sprechen, sondern sehe eher ein durch die Struktur heutiger Subjektivität mitverantwortetes Kollabieren sozialer Antagonismen am Werk: Die Widersprüche zwischen Ausbeutung und Nichtausbeutung, Arbeits- und Nichtarbeitszeit, Eigen- und Fremdinteresse fallen in sich zusammen. Daraus entstehen – wiederum: zumindest der Tendenz nach – neue, unmittelbar produktiv werdende Bereiche des Ununterscheidbaren: Nichtausbeutung ist Ausbeutung, das Eigeninteresse dient ebenso einem Fremdinteresse, uneigennützig Freundschaftlichkeit wird zum strategischen Verhalten bei der Herstellung neuer Geschäftskontakte; die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit findet ihren Ausdruck in erfolgsorientierten Anerkennungspraktiken. Oder, ins Extrem getrieben: »Freiheit ist Sklaverei«, wie es bei George Orwell heißt.<sup>28</sup>

Bei diesem Kollaps der Widersprüche bleibt es allerdings nicht stehen. Die Bewegung der (negativen) Dialektik geht, entgegen den Annahmen Baudrillards und Deleuzes, weiter. Der Kollaps führt nicht zur vielfach vorgetragenen Eindimensionalitätsthese,<sup>29</sup> sondern – subjektphilosophisch gesehen – richtet sich in diesem Zusammenbruch das Begehren nach Arbeit und Anerkennung stets aufs Neue wieder auf. Das phantasmatische Spiel der starken Affekte entzündet sich erst da, wo das auf Konstanz ausgerichtete Lustprinzip einer übermäßigen Destabilisierung ausgesetzt, oder, mit anderen Worten, herausgefordert wird. Daher noch einmal: Dieses Herausfordern er-

---

27 | Zur Neubewertung der Depression heute vgl. die äußerst instruktive Untersuchung von Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt/Main, New York 2004.

28 | Vgl. George Orwell: 1984, Berlin 1998.

29 | Wie sie am bekanntesten von Herbert Marcuse vorgetragen worden ist. Vgl. Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, München 1967.

*Marc Ziegler* leidet das Subjekt nicht nur von außen. Es wird von seinem eigenen Begehren dazu genötigt. Das Begehren ist in sich gebrochen: In dem es sich in immer neue Projekte verausgabt, findet das Subjekt in der Herausforderung nicht die Anerkennung, die es sich ersehnt. So sehr das Begehren das Subjekt herausfordert, so wenig findet sich das Subjekt in der Herausforderung letztlich wieder. Man könnte sagen: Es gibt ein Subjekt der Herausforderung und ein herausgefordertes Subjekt, und beide sind nicht miteinander in Deckung zu bringen.